

IV

SIMBOLOS Y ARQUETIPOS EN EL HOMBRE CONTEMPORANEO

Sistemas Simbólicos Ambitos y Expresiones

Area de Polemología y Hermenéutica



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

AREA DE POLEMOLÓGIA Y HERMENÉUTICA

IV
SIMBOLOS Y ARQUETIPOS
EN EL HOMBRE CONTEMPORANEO

Sistemas Simbólicos Ambitos y Expresiones



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General: Dr. Luis Mier y Terán Casanova

Secretario General: Dr. Ricardo Solís Rosales

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector: M. en C. Norberto Manjarrez Álvarez

Secretario de la Unidad: Dr. Cuauhtémoc Vladimir Pérez Llanas

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director: Lic. Gerardo Zamora Fernández de Lara

DEPARTAMENTO DE POLÍTICA Y CULTURA

Jefe de Depto: Mtro. Andrés Morales Alquicira

ÁREA DE POLEMOLÓGÍA Y HERMENÉUTICA

Edición a cargo de: Mtra. Rosa de Guadalupe Romero Zertuche

Mecanografía: Alicia Trujillo León

COORDINACIÓN DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Coordinador: Dr. Andrés de Luna Olivo

Advertencia: Todos los trabajos son responsabilidad directa de sus autores.

Primera edición: Junio 2003.

Derechos reservados: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
Calz. del Hueso, 1100
Colonia Villa Quietud, Coyoacán, D.F.

Impreso en México
Printed in Mexico

ISBN-970-31-0171-2

ÍNDICE

Presentación

por Rosa de Guadalupe Romero Zertuche 7

Sistemas simbólicos

por César Mureddu Torres 9

El lugar del mal

por Guillermo Michael 27

Persistencia de la presencia de los símbolos naturales en la realidad actual de México: sentido y significado

por Avedis Aznavurian y Jaime E. Aznavurian 43

Símbolos y mitos en la literatura árabe contemporánea

por Montserrat Abumalham 63

Los fundamentos de la relación entre mito y realidad

por Juan Jesús Arias García 89

El Islam en España hoy: encuentro/desencuentro cultural

por Montserrat Abumalham 103

Astropsicodiagnóstico. El síntoma como símbolo

por Faustino Ortega Pérez 123

Cultura y psicoterapia

por Juan Jesús Arias García 157

Del arquetipo a la leyenda Jung y Castaneda: la nigredo y parar el mundo en la 1ra. terapia psicocorporal transpersonal

por Faustino Ortega 175

Presentación

Rosa de Guadalupe Romero Zertuche

Se presenta a su consideración los resultados del IV Encuentro Internacional sobre Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo que se realizó en el Ocotil, Estado de México en febrero de 1997. A seis años del evento estas palabras tienen algo de epílogo. Este encuentro representó la culminación de la muy fructífera línea de trabajo que amalgamara la Psicología Profunda de Carl G. Jung con otras disciplinas sociales. Los trabajos de Faustino Ortega y Juan Jesús Arias aportan innovadores elementos en la psicoterapia el primero y en la antropología cultural el segundo.

Las aportaciones de Montserrat Abumalham nos ponen en contacto con la herencia olvidada, el Islam en España, ese mundo distante en nuestro recuerdo pero no en nuestra lengua o en nuestra fisonomía.

El ser humano como ente simbolizador y analógico es recreado en el trabajo que nos presentan Avedis y Jaime Aznavurian. La evocadora prosa de Guillermo Michel nos transporta a revivir la sobrecogedora experiencia de la fragilidad humana ante lo insondable. Y finalmente, el trabajo de César Mureddu enmarcó el sentido hermenéutico del evento al colocar a los sistemas simbólicos en su conjunto, en la perspectiva humana del convivir en el conflicto o en la esperanza.

Cumplido un ciclo de trabajo y frente a las nuevas perspectivas que se le plantean a los dos ejes fundamentales de nuestra área de investigación: La interpretación del actuar humano y los múltiples niveles del conflicto. Los futuros esfuerzos de estos encuentros se encaminarán a problemáticas sociales más generales, y desde perspectivas más amplias.

SISTEMAS SIMBÓLICOS

¿Conflicto o Esperanza?

César Mureddu Torres
Departamento de Política y Cultura
UAM-Xochimilco

Introducción

Hoy el ser humano normal escucha disertar sobre mitos, formas o sistemas simbólicos y otros temas semejantes con mucha mayor frecuencia que en otros tiempos, También es factible constatar hoy que lo que se dice sobre ello es también normalmente mucho más amplio y, por qué no, más confuso.

Cualquiera que se pregunte la razón de tal florecimiento puede inmediatamente pensar que los simbolismos creados a partir de la Segunda Guerra Mundial han perdido validez, bien porque hayan desaparecido totalmente, bien porque han mostrado caras que no aparecían en el momento inicial. El caso es que los sentidos de vida que derivaron de la defensa a ultranza del socialismo o del capitalismo hoy han perdido vigencia. Pareciera ser que la capacidad evocativa de tales estilos y sentidos de vida al pretender extenderse a todos los ámbitos del existir humano se agotaron y provocaron el surgimiento de una multitud de formas simbólicas, cuyas expresiones llenan muchos anaqueles de librerías especializadas y no. Da la sensación de encontrarnos, a veces, frente a enormes pesebres para un rebaño famélico que busca afanosamente pastura fresca.

En condiciones de tal ambivalencia y precariedad bien vale la pena reflexionar un poco sobre alguna de las consecuencias,

o alternativas que frente a lo simbólico se pueden dar. Tomarnos el tiempo necesario para ordenar las ideas y devanar el ovillo puede contribuir a arrojar un poco de luz en este mar de confusión. El peligro que acompaña a los intentos esclarecedores en torno a cuestiones sobre lo simbólico consiste en que nomenclaturas y clasificaciones pretenden encasillar las acciones humanas, produciendo la habitual sensación de orden y transparencia.

El resultado del encasillamiento, en cuestiones relacionadas con el sentido simbólico y valorativo que el ser humano adjudica a algunas de sus actividades, es de suma importancia, ya que puede quedar separado lo vivencial de lo intelectual. Las consecuencias han sido, generalmente, negativas como lo demostrara en la primera mitad del siglo XX el intelectualismo racionalista propio de la exagerada confianza en la ciencia y en lo científico. Es importante desde este momento enfatizar que una de las características más connotadas del pensamiento occidental consistió en creer que entender algo, sobre todo en el ámbito existencial, era ya haberlo vivido. Cuando tal sentido científicista se extralimita a dimensiones del interior humano, sobre todo aquellas que atañen al sentido mismo del existir humano, entonces las consecuencias negativas de inmediato pueden surgir. Tal es el caso del símbolo, de lo simbólico y de los sistemas simbólicos que el ser humano ha construido a lo largo de su historia, en los más diversos confines del globo terráqueo. A partir de esas extralimitaciones del análisis racional se han comprendido mejor ciertas paradojas propias de la mente. En un primer momento el resultado del análisis hace pensar que lo simbólico es perfectamente entendible y transparente, ya que la propia mente en sus actividades racionales utiliza y genera símbolos y ha creado sus propios sistemas simbólicos. Lo propio de dichos sistemas es su extrema claridad, como es el caso de los símbolos matemáticos. Cuya claridad y transparencia de sus normas les ha permitido gozar del apelativo racional y de los privilegios que de ello deriva. A tal grado ha ocurrido tal identificación que todo lo racional es lógico y todo lo lógico es racional.

De esta complejidad inherente al terreno de lo simbólico, en cuanto tal, han derivado no pocas de las confusiones que emergen en la presente coyuntura con extraordinaria floración. Es perfectamente válido pedir prestado el concurso de la razón para que su necesidad de orden lógico nos permita reconocer, aun de manera provisoria, los diversos planos a los que el ser humano puede acceder mediante lo simbólico. Tal vez ese reconocimiento inicial permita captar lo propio de tal dimensión y, al mismo tiempo, diferenciar lo específico de cada nivel o plano.

Sólo nos resta determinar el modo como nos aproximaremos a dichos planos a que el ser humano accede a través de lo simbólico. En vez de avanzar una definición teórica de cada uno de ellos, a partir de lo que correspondería a lo genérico de tal dimensión, construiré situaciones vivenciales, como ejemplos, que remitan a experiencias diversas. De esta manera se presentará lo simbólico exactamente a la inversa de lo que normalmente se hace en el análisis racional filosófico o científico. Cada caso que se presente tratará de remitir a algún tipo de relación posible, como una "*puesta en contacto*" del ser humano. El fundamento de cada uno de los planos simbólicos posibles corresponderá siempre a alguna condición propia del mismo ser humano. Se partirá, antes que nada de la constatación de la individualidad intransferible que cada ser humano tiene, basada tal intransferibilidad en cualidades igualmente experimentables de manera vivencial. Tal es el caso, por ejemplo, de nuestra corporeidad, que está constituida por una masa corporal determinada, con forma y peso igualmente determinados, la cual fundamenta una situación y una ubicación específicas en el espacio, a la vez que permite que cada cual capte su propia corporeidad de manera totalmente individual, personal e intransferible. En virtud de dicha corporeidad, cada cual se experimenta, además con una duración determinada en la vida, lo cual fundamenta también en el ser humano el sentido de tiempo. Que dicha vida, como fenómeno biológico, o existencia, en el plano filosófico, haya comenzado en un determinado momento del cual no guardemos

el recuerdo no implica que tal acontecimiento no haya producido en cada cual el sentido propio del tiempo, de su transcurrir con otros coetáneos, con quienes sin duda me siento más identificado y a quienes denomino *contemporáneos*. Iniciaremos, pues este análisis a partir de lo más básico: nuestro propio cuerpo.

1. Algunas distinciones

Con el fin de propiciar una forma de análisis más cercano a la cotidianidad se procederá a determinar algunas relaciones a las cuales nos podemos remitir en virtud de nuestra propia corporeidad. Propongo, en este caso, tres posibilidades, que nos permiten distinguir entre lo externo y lo interno del propio ser humano, tales relaciones pueden ser:

1.1 Con lo otro

1.2 Con los otros

1.3 Con uno mismo

El orden en que se presentan estas posibles relaciones tiene que ver con cierta disposición fácilmente observable: en las dos primeras se trata de las relaciones que el individuo entabla con aquello que experimenta como distinto de sí mismo y exterior a sí. Es claro que en el proceder intelectual del occidente se ha dado prevalencia al dato externo. Queda en último lugar el contacto que el individuo humano pueda tener consigo mismo. Tratarlo al final indica que en este mismo proceder intelectual del occidente no se ha promovido, ni privilegiado la experiencia de entrar en contacto consigo mismo, de ahí que este ámbito sea el menos desarrollado en esta latitud del planeta y sea también el más difícil de evocar como experiencia o de lograr como actitud de observación.

A partir de las distinciones mencionadas es dable pensar, una vez aceptado el principio experiencial de la corporeidad, que cada una de tales distinciones ha dado pie y ha fundado diversos “campos” o ámbitos simbólicos. Trataré, por tanto, de describir lo que corresponda a

cada una de las situaciones planteadas, sin embargo, tengo que admitir que, en mi caso, estoy también intermediado por mi propia especificidad.

1.1 Puesta en contacto con “lo otro”

Para una individualidad humana ya constituida lo exterior aparece como lo otro, es decir, como todo aquello que se presenta como distinto a mí mismo y frente a lo cual me puedo encontrar relacionado de múltiples formas. Esto es válido cuando la individualidad humana se ha hecho consciente de sí misma. Lo que ocurre con el ser humano en etapas previas a esa distinción fue estudiado prolongada y pacientemente por Jean Piaget, en el orden psicológico y cognoscitivo. Aceptado de principio que este no es el lugar para validar las conclusiones de tales estudios, lo que importa enfatizar en este punto no consiste en reproducir el proceso de construcción de la forma cognoscitiva de ponerse en contacto, sino únicamente en tanto que permite distinguir una primera forma o delimitación del campo simbólico que corresponde al conocimiento racional, que puede obtenerse respecto de las cosas que existen sin que el ser humano haya intervenido en lo más mínimo para que existan. Este campo simbólico, el propio del conocimiento racional ha sido cultivado con un enorme éxito por la cultura occidental, llegando a constituir el campo conceptual –por lo mismo simbólico– de las ciencias de la naturaleza, cuyo objeto fundamental consiste en determinar en que consiste la materia y cuales son los estados en que ésta se nos presenta a nuestra consideración. Ya los antiguos jonios detectaron que la materia hierre y golpea constantemente nuestros órganos sensoriales de múltiples maneras. Los eleatas, por su parte, detectaron también que la capacidad ordenadora de la mente humana es capaz de discriminar, seleccionar e, incluso, abandonar la ingente cantidad de estímulos sensoriales que nos envía la materia, tanto en sus formas naturales como en las diversas maneras de combinarla

que hemos encontrado los seres humanos. La tentación siempre presente, de otorgar a una o a otra parte el mayor peso e importancia marcó la forma en que ha sido estudiado el conocimiento humano en el contexto de la cultura occidental. Sin embargo, a pesar de la importancia que conlleva el discernir en que consiste el conocimiento que los seres humanos hemos obtenido en torno a la materia, no es cuestión de desviar la atención del propósito que nos ocupa en este momento, determinar el carácter simbólico del propio conocimiento humano.

Por tanto, de los logros científicos que el occidente ha obtenido en torno a lo que nos deja ver la materia y su comportamiento se desprende una primera conclusión en el orden de ideas del presente escrito. En efecto, no es posible concebir siquiera el manejo lógico que hace la mente de los datos sensorialmente perceptibles, ni la discriminación o el ordenamiento que entre ellos implanta, a menos que, entre ellos, sea posible introducir una nueva dimensión. Al denominarla como nueva, quiere decir que no está allí, en los puros datos sensoriales. La actividad mental del ser humano supera y trasciende a la materia, basada en la materialidad misma. En efecto, la *función mensurante* de la mente humana introduce en la materia y en los datos que ésta nos remite una *intencionalidad*, la de medir. La materia en sí misma no sabemos si mida o pese, lo que sí sabemos es que aparece para nosotros esa cualidad material al ponerla en relación con nuestra intención (*o necesidad*) de medir, de lo que se desprende que la materia para nosotros es medible. Todavía hoy existen medidas que aducen como principio nuestra propia corporeidad y así seguimos hablando de pies, brazas, etc., aunque ya no midamos en codos, puñados o pizcas. A pesar de ello, tales medidas se conservan en el terreno de lo coloquial. Nuestro afán de objetividad nos lleva a determinar una medida igualmente objetiva, como aquella representada por una barra de platino e iridio, conservada a 0°C en un museo, la cual es 0.2 mm inferior a la diezmillonésima parte de un cuadrante de un meridiano terrestre y aunque

sólo se conserve en un museo nos da sensación de objetividad. Fuimos más allá y tomamos como medida de tiempo los movimientos del cosmos que, a nuestra escala de captación se nos presentan como absolutamente *regulares*. En otros casos tomamos como medidas las reacciones que ciertos elementos de la naturaleza presentan en determinadas circunstancias.

¿Qué es todo esto? Es simplemente el resultado simbólico de nuestro afán de medir. Llamo simbólico a este resultado porque la medida no es más que aquella constante que hemos encontrado en la materia, así haya sido la propia materialidad nuestra, que nos sirve como punto de partida para satisfacer esa imperiosa, incurable y tesonera tendencia de medir, que, en el caso del proceder occidental ha tomado el lugar privilegiado e incluso definitorio de lo propiamente humano. Por tanto, la ciencia natural, en tanto que conocimiento humano no es otra cosa que la representación simbólica que nos hemos hecho de la materia, al establecer entre sus elementos relaciones mensurables, obtenidas a partir de constantes, que hemos erigido, de manera totalmente arbitraria, como punto de partida para efectuar la medición.

Puestos pues en contacto con la materia, a partir de la materialidad de nuestra propia corporeidad, emerge el primer nivel de lo simbólico. Sin embargo, en él ya está implicado el otro aspecto, el aspecto propiamente humano que es el que efectúa la transformación simbólica, aquel poder por el cual somos capaces de representarnos mentalmente la cantidad como cualidad atribuible, antes que nada, a nuestro propio cuerpo en tanto que ente material y, a partir de él a todo “lo otro” que presente características similares. Por este motivo me atrevo a pensar que Henry Bergson atribuyó a la inteligencia humana, en tanto que función racional, un parentesco y cercanía con la materia, pues es en ella donde mejor cumple con su compulsivo intento de medir, por ello la identificó como *geómetra*, que en su sentido prístino no es más que medidora de la tierra.

No termina aquí el sistema simbólico que el ser humano ha

construido en contacto con “lo otro”. La materialidad misma que presentan ante nuestra consideración los entes naturales permite una nueva dimensión que rebasa el ámbito de la medida y que, pudiera ser incluso antecesora. Bien a bien no sabría yo determinar con exactitud si exista la posibilidad de establecer una antelación, una anticipación entre un orden simbólico y otro. Lo que es constatable por cada uno de nosotros quizás pueda ser ilustrativo y, eventualmente, arroje un poco de luz. Simplemente me hago a mí mismo una pregunta ¿qué ocurre cuando enfrentamos una situación de peligro frente a alguna de las manifestaciones de la materia en la naturaleza? En lo que respecta a mi experiencia personal yo sólo he tenido 3 ocasiones de enfrentar una situación de tal magnitud. En realidad sólo en dos de ellas se cumple el supuesto de entrar en contacto con “lo otro”, siendo éste lo natural, por vía de mi propia corporeidad. La primera fue en un bosque de montaña, en el cual el viento y la niebla hicieron que perdiera toda noción de orientación. La otra fue en el mar, al no poder alcanzar a nado la orilla, por varios minutos, por la fuerte resaca. En ambos casos la puesta en contacto directo con la naturaleza originó en mí el movimiento emocional llamado *miedo*. La apreciación que hice en ambas situaciones convocó, o como diría Carl Gustav Jung consteló, una serie de movimientos internos. Estos movimientos emergieron en un nivel distinto del contacto material. No cabe duda dichos movimientos fueron motivados o llamados por el contacto material, pero sin duda alguna pertenecen a un orden diverso.

Varias consecuencias pueden surgir de este simple ejemplo personal y lo particular e incluso singular del mismo se aminora al pensar que en la memoria de la humanidad, denominada por el propio Jung *inconsciente colectivo*, se guardan millones de recuerdos de situaciones similares. Por ello me atrevo a avanzar una generalización: Frente a una experiencia cuyo contenido se relacione con una puesta en contacto con las fuerzas de la naturaleza, interactuando con nosotros de manera irrestricta, bajo sus propias reglas, la reacción directa conlleva una situa-

ción interior de enorme carga emocional. Si así ocurriera, la tendencia indicaría que opera una especie de freno, un entumecimiento de la inteligencia racional, que deja paso a una reacción instintiva, arquetípica, como la llamó Marie Louise von Franz. Dicha reacción se manifestaría entre otras cosas, por el detenimiento del diálogo interior, es decir, su manifestación básica anularía el uso del discurso del lenguaje, dando origen a un silencio sobrecolector y terrífico.

Si, por el contrario, la experiencia se da frente a manifestaciones naturales de extrema belleza, aun cuando fuese producida por movimientos naturales violentos, siempre que nos sintamos a salvo, el efecto puede ser también el silencio, pero un silencio contemplativo y embelesante, que puede disponernos un poco más al diálogo tanto interno como externo. Bien puede decirse que en ambos ejemplos se aplica el adagio popular que afirma que los extremos se juntan. Ambas experiencias conducen al silencio interior, aunque con sentido diverso en cada caso.

Las situaciones mencionadas conllevan la necesidad de cotejar lo experimentado, sobre todo si la experiencia fue compartida. Esta condición nos llevaría a un nuevo nivel simbólico, el cual admite por lo menos dos aspectos que es necesario dilucidar: el primero sería el de la mera comunicación con otros individuos involucrados en la experiencia, el segundo implicaría el tratar de explicar lo ocurrido. Si la experiencia terrífica o embelesante permanece en el terreno de lo absolutamente individual, lo más probable es que el silencio se prolongue en el interior y el sólo recuerdo de lo vivido induzca de nueva cuenta al silencio. En tal caso únicamente emergería aquel nivel simbólico que puede ser denominado *vivencial* o emocional, derivado de esa puesta en contacto.

Del análisis hasta aquí desarrollado, a pesar de su sencillez y de su carácter meramente inicial, se pueden distinguir claramente tres ámbitos o tres sistemas simbólicos diversos, que han sido puestos de relieve: a) El ámbito vivencial o emotivo, b) el ámbito lingüístico y c) el ámbito científico. Es muy probable que los dos prime-

ros niveles sean genéricos, mientras que el tercero únicamente sea una forma específica del segundo, siguiendo la simplificación que introdujeron los nominalistas al destruir la distinción entre el *verbum mentis* o concepto y el *verbum oris* o lenguaje. Si, por el contrario, se mantiene la distinción aristotélica y medieval entre lo conceptual y lo lingüístico, entonces tenemos tres sistemas simbólicos perfectamente distintos. El ordenamiento entre ellos podría ser el utilizado para su detección, haciendo hincapié en que lo primero que emerge es el sistema simbólico valorativo o apreciativo, que aparecería como anterior a cualquier intento de racionalización de lo ocurrido, de ahí seguiría el sistema conceptual o explicativo, como resultado de la necesidad de medir y, por lo mismo de conocer (con un sentido totalmente racional o mental) lo ocurrido, quizás para poder interactuar con ello de la manera menos caótica o catastrófica y, por último, el sistema lingüístico o comunicativo, como expresión externa, lo más perfecta posible, del sistema simbólico conceptual. La mayor o menor perfección de la expresión conceptual por el lenguaje dependerá de la posible depuración de las ambigüedades denominativas que se logre realizar. En algunos casos el lenguaje ha sido depurado de cualquier tipo de ambigüedad, como en el caso de las expresiones lógicas y matemáticas. Sin embargo, el lenguaje resulta una expresión inadecuada del sistema conceptual en el caso de la utilización de formas y giros coloquiales, propias del lenguaje común. Tanto el sistema conceptual, como el sistema lingüístico son inadecuadas expresiones del sistema emotivo-vivencial, pues en cualquiera de las experiencias aducidas, éstas superan a la mediación lingüística por todos lados, permaneciendo la experiencia en el terreno de lo indecible, de lo innarrable. Es probable que en esta inadecuación de la expresión lingüística respecto al nivel emotivo y vivencial resida la validez del lenguaje mítico y la persistencia de la metáfora como base del lenguaje poético. En todo caso, tenemos aquí un claro ejemplo de lo analógico de cada una de las expresiones mencionadas con relación al nivel del sistema simbólico previo.

Otra dimensión, que permite explorar la fuerza de la experiencia vivencial de lo otro, es aquella por la cual el ser humano se yergue como elaborador o *constructor de mundos*, en palabras de Peter Berger, aun cuando el fundamento que plantea este autor no resida, en primer término en el carácter material de la corporeidad humana, sino en la organización biológica y en la dotación instintiva del ser humano. A diferencia de los otros animales, que están sujetos al medio natural en que se desarrollan, el ser humano posee unas características biológicas que le permiten desarrollarse en cualquier habitat. Este observación de Berger, aun siendo de gran importancia, deja de lado ese otro aspecto, el emocional, que va aparejado a la dimensión material del cuerpo humano. Es justo en este punto en donde, a mi entender, se presenta el impacto emocional de lo otro, por el cual el ser humano se sumerge en una profunda inseguridad. De ella, en tanto que requerimiento psicológico colectivo, brota, por un lado la necesidad de encontrar (o de poner) un orden entre las cosas y los entes naturales que intervienen como elementos de la experiencia humana y, por otro, surge la referibilidad que esas cosas y entes pueden tener para con el ser humano, en su afán de supervivencia. De ambos lados surge la posibilidad de construcción del mundo, como una empresa colectiva. El resultado de la misma es el ordenamiento, la orientación, el sentido y ubicación que adquieren tanto el ser humano (individual y colectivamente hablando) como sus actos bajo el orden de un mundo colectivamente construido y compartido. Para la consecución de esta empresa el lenguaje aparece como el instrumento propio del ser humano, ineludible e inmejorable, para lograr el aquietamiento y la seguridad frente al repentino, y siempre atribulador, aparecer de lo otro. De esta forma, por un camino diverso, me he visto llevado también a esa otra situación relacional que ya habíamos oportunamente distinguido como puesta en contacto del ser humano con los otros.

1.2 Puesta en contacto con “los otros”

La primera constatación en esta nueva situación nos conecta, por su semejanza, a lo que ocurre con “lo otro”. Así como eso otro, en tanto que entorno natural, se nos revela mediante las reacciones vivenciales que, según vimos, pudieron ser la base de la necesidad de ordenamiento bajo la modalidad simbólica lingüística o científica, los otros, los demás seres humanos también se me revelan y me aparecen de forma semejante.

El hecho de que se afirme que son semejantes quiere decir que hay algo en lo que se diferencian ambas puestas en contacto. La mayor diferencia que puedo constatar consiste en que todo contacto humano con el otro puede ser ocasión y puerta para ponerme en contacto conmigo mismo. A pesar de ello, la mediación colectiva en el contacto con el otro está siempre presente a partir del mundo ya constituido. Por ello, es necesario distinguir algunas situaciones diversas en la puesta en contacto con los demás. Los resultados simbólicos de estas diferentes situaciones de contacto permiten ser considerados como objetos de estudio específicos de ramas científicas distintas. Por lo menos puedo distinguir tres situaciones:

1ª Cuando el contacto con los demás se establece mediante una *participación compartida* del ordenamiento general (lo podríamos llamar, en este punto, ordenamiento cosmovisivo), por la cual la unidad de conjunto se sostiene y los individuos son subsumidos en la colectividad. Esta situación fue ya caracterizada en otros tiempos, corresponde a lo que Levy Bruhl denominó “participación mística”, que se revela como propia de las culturas comunitarias. Esta modalidad de interpretación simbólica unitaria de los demás, de lo otro y de sí mismo ha sido objeto, antes que nada, de la antropología social y cultural. Posteriormente, durante la segunda mitad del siglo XX ha sido estudiada por la sociología del conocimiento, en tanto que producto y efecto de la colectividad en los individuos de un determinado grupo humano, por el cual éstos

adquieren identidad, pertenencia y modos específicos de conocer tanto el entorno, como a sí mismos, o a los demás. Otra ciencia que ha incursionado en el análisis de esta modalidad de ponerse en contacto con los demás es la psicología social. Cuando reina en el grupo la armonía en torno a la forma de interpretar hechos, dichos y relaciones pareciera que el carácter simbólico de estos encuentros tiende a desaparecer. Se revela con mucha mayor fuerza tal dimensión cuando esa armonía intrasocietal se rompe, pero ello significa que estamos tocando la otra situación previamente planteada.

2ª Cuando el contacto con los demás se establece mediante una *ruptura del ordenamiento cosmovisivo*. En tal caso la unidad del conjunto se ve amenazada o tiende a disolverse. Esta situación implica o supone un análisis diferenciado de los dos órdenes implicados: el colectivo y el individual.

En el nivel colectivo, ese contacto contestatario, dubitativo o francamente disidente da como resultado los anatemas, desconocimientos o expulsiones, que son analizados por la sociología. En casos extremos, se puede presentar la *anomia*, como denominó Durkheim a lo que puede padecer socialmente un individuo frente a una ruptura generalizada del ordenamiento cosmovisivo. En el terreno de la sociología únicamente puede afirmarse que cuando se presentan los síntomas de la anomia, un marco nómico determinado, correspondiente a una colectividad humana ha entrado en desestabilización y conflicto. Permaneciendo en ese nivel sociológico sólo puede constatarse que el sistema simbólico que sostenía la relación significativa entre los seres humanos tiende a perder su capacidad de otorgar direccionalidad y sentido a las acciones y, por ende en última instancia, a la vida misma.

En el nivel individual, la misma situación de ruptura puede ser analizada por la psicología. En tal sentido pueden aparecer otros valores, igualmente simbólicos. El contacto con los demás tiene un fuerte valor psicológico, ya que éstos aparecen como otros tantos espejos para conocer de mí ámbitos oscuros, desconocidos o

negados y al revelarse como lo ya dicho y referido aquello que se y que otorgo a los demás, entonces es posible que surja psicológicamente la necesidad de ir más allá de los marcos referenciales que, a través de la sociedad, dieron respuesta, quietamiento y seguridad. Esta necesidad de rompimiento puede conducir a dos situaciones posibles, en las cuales el nivel simbólico que emerge de la puesta en contacto con los otros adquiere su más clara expresión. La primera de las situaciones se refiere a la depresión y la neurosis como formas simbólicas de un conflicto constante, pero inconsciente, con todo lo *dicho y referido*, que en cuanto tal constituye la realidad del mundo. La segunda situación, superadora del conflicto descrito, se refiere a una ruptura que puede conducir al redescubrimiento del otro, como auténtico espejo y, por ello, llevar cada ocasión de encuentro con el otro al máximo nivel simbólico, en tanto que posibilidad de encuentro conmigo mismo. En el primer caso del conflicto se abre la negra y dura ruta de la proyección y de la transferencia, que reafirman el conflicto con el otro y con el mundo. En el segundo caso se abre el camino de ir a un conocimiento, lo más pleno posible, de sí mismo en cada situación vivida en el mundo con los otros. En el primer caso cobra cuerpo y fuerza la imagen de la enfermedad mental, en el segundo se abre lo que Jung llamaría el *proceso de individuación*. En ambos casos lo simbólico está presente, quizás en ambos, al igual que en el contacto con lo otro, lo simbólico puede ser terrífico o sublime, según sus resultados: mientras que en el caso de la enfermedad lo simbólico del contacto con el otro inhibiría el conocimiento de sí; en el caso de iniciar un auténtico proceso de individuación, lo simbólico del contacto con el otro llevaría a niveles cada vez más profundos del conocimiento de sí.

El caso extremo en que la necesidad de ruptura lleve a la imposibilidad bien sea de mantener el ordenamiento cosmovisivo general o bien sea la imposibilidad de romper con él, entonces la fuerza del nivel simbólico emergerá de forma tal que puede sumergir al individuo que así se encuentre en un ordenamiento im-

posible de comprender, ni de compartir con alguien más, lo que significará simplemente que tal persona prácticamente ha salido de este mundo. A esa situación en la que el conflicto llegó a su máxima expresión por ambos extremos de ruptura y sostenimiento, se le llama normalmente *locura*. En este caso el ámbito simbólico se reduce sólo al nivel individual de quien se encuentre sumergido en tal condición, sin posibilidad alguna de encontrar puentes o medios de anclaje a una realidad del mundo compartida con los otros y sostenida por el contacto con ellos. Se podría decir que la sociología o la antropología poco añadirían para esclarecer el funcionamiento de lo simbólico en el encuentro con los otros dominado por la locura.

Es del todo punto importante resaltar que una de las formas exitosas o benignas del contacto con los otros conlleva a un posible mejor conocimiento de sí mismo. Lo anterior nos conduce pues al último de los niveles simbólicos apuntados al inicio.

1.3 Puesta en contacto consigo mismo

Me encuentro con que de manera insensible, el hablar del contacto con lo otro y con los otros me llevó a hablar del contacto conmigo mismo. No es normal, ni frecuente que se promueva en el contexto occidental clásico que el ser humano aprenda a observarse y a ponerse en contacto consigo mismo. Es más bien lo contrario, como lo pueden fácilmente mostrar los métodos y los contenidos de la formación de los niños y jóvenes que se desarrollan en este ámbito cultural. Acostumbrados en occidente a vernos siempre como distintos de lo otro e incluso de los otros, nos ha llevado la mayor parte de las veces a una autoafirmación ignorante, prepotente e impositiva. Podríamos decir, en términos generales, que la extraversion occidental ha impedido obtener seres humanos atentos al interior de sí mismos, como un producto cultural constante. Más bien ha promovido seres humanos extraordinariamente versados sobre lo que pasa a su alrededor, sin que ello los mueva a constatar

lo que pueda estar ocurriendo en su propio interior. En el caso de la forma típica de pensar en el occidente, el llegar a tener contacto conmigo mismo queda al final no porque yo lo haya dejado, sino porque así se ha presentado a lo largo de la historia de esta demarcación geo-cultural.

Veamos cuales pueden ser las consecuencias en el contexto de lo simbólico de la puesta en contacto conmigo mismo a partir de la corporeidad que constituye una de las dimensiones más objetivas y experimentalmente tangibles.

De la corporeidad humana, tomada como punto de partida, lo primero que surge, en el ámbito simbólico, es la sensación de límite y de necesidad, que brotan de la materia que constituye al propio cuerpo. El límite es múltiple pero se manifiesta antes que nada siguiendo al espacio y al tiempo en tanto que características propias de la materia y de lo material. Nuestra limitación espacial hace que estemos constreñidos a ocupar un solo lugar y un solo sitio a la vez. La limitación temporal es aún más estremecedora pues nos conduce de manera necesaria a la convicción de finitud. Sin embargo, mediante ambas limitaciones el ser humano encuentra una de las más importantes dimensiones simbólicas, su ubicación en el universo y con ella, los posibles sentidos que pueden ser atribuidos al vivir, al hecho de estar o haber llegado a este mundo. En efecto, según hayan sido expresadas y respondidas las inquietudes que surgen de la necesidad material y de sus consecuencias así han sido las diversas culturas que se han presentado a lo largo de la historia de la humanidad.

Indudablemente los interrogantes fundamentales que se han presentado a lo largo de la historia humana, en todos los confines del globo terráqueo, implican la presencia del espacio y el tiempo sobre nuestra corporeidad. Las consecuencias de ello, así como la paradoja que conlleva el que la mente humana pueda captar el conflicto subyacente, han constituido la temática fundamental a resolver por cualquier religión que haya existi-

do o que exista. Bien se podría decir que en este nivel el ámbito de lo simbólico se yergue en su plena dimensión.

2. Consecuencias

Extraigamos una primera consecuencia: Si la espacialidad y la temporalidad humanas que siguen a la materialidad del cuerpo nos plantean interrogantes de tal magnitud que no pueden ser respondidos sino en un plano diverso, como el de la religión por ejemplo, quiere decir que las consecuencias de nuestro específico modo de ser, *mentes funcionando mediante un cuerpo*, constituye uno de los fundamentos más claros de la capacidad simbolizadora que tiene el ser humano. En este caso resulta del todo claro que lo simbólico tenga dos puntas, por un lado la capacidad que el ser humano tiene de referir a sí mismo todo lo que ocurre, (justamente por tratarse de un ser inteligente) y por otro lado la referibilidad que pueden fundar las cosas y lo que ocurre (justamente por tratarse de entes y sucesos espaciales y temporales). En tal sentido la materialidad vuelve a aparecer como lo más cercano a nuestro conocimiento, como lo habíamos constatado con Henry Bergson.

Ahora bien, al darle un sentido distinto a lo que ocurre, porque entra en contacto con nosotros, en ese mismo momento el resultado de la puesta en relación ya está en otro nivel, ese otro nivel, llamado en este caso simbólico es el nivel específicamente humano: un nivel apreciativo, valorativo y, a partir de ahí, cognoscitivo.

Una segunda consecuencia se impone. No han sido iguales todas las formas de resolver las condiciones que han impuesto al ser humano sus características espaciales y temporales. Antes al contrario, la historia nos permite constatar que han habido múltiples respuestas a tales inquietudes. Culturas o religiones son testigos de las divergencias en las posibilidades. Sin embargo, en todos los casos aparece la dimensión simbólica como el terreno humano, por excelencia en el cual los hechos dejan de tener el sentido

de un simple acaecer, para constituirse en otro nivel, como hechos que nos atañen, para bien o para mal.

De ambas consecuencias se puede extraer el sentido de la interrogante que nos sirvió como subtítulo a esta aportación. Si nos preguntábamos en torno a lo que podrían contribuir los sistemas simbólicos para el ser humano de finales del segundo milenio después de Cristo, a estas alturas de la exposición que preparé para ustedes se puede ver con relativa claridad la importancia que tales sistemas han tenido y tienen para la humanidad.

Como puede también fácilmente constatarse, los conflictos en el contexto simbólico pueden implicar múltiples niveles: científico, social, cultural, psíquico. Pero lo más importante consiste en que cada nivel puede implicar diversas direcciones valorativas, con lo cual los conflictos pueden también ser multiplicados.

La esperanza que puede aportar la dimensión simbólica para el mundo contemporáneo reside, antes que nada, en aceptar que tal dimensión es la propiamente humana. Que depende el destino del propio ser humano tanto en lo individual como en lo colectivo de cual sea el sentido que se le otorgue al vivir en este mundo. A pesar de las muy diversas maneras que la humanidad ha dado para acallar esas exigencias, nunca ha podido el ser humano deshacer las incógnitas que lo constituyen, como es el hecho de estar compuesto por elementos tan dispares como una mente capaz de elaborar principios a-temporales y a-espaciales y un cuerpo que nos constriñe a una existencia anclada a un lugar y a un determinado tiempo.

Si en la balanza de los sistemas simbólicos, que rigen actualmente a la humanidad, los conflictos fuesen más que las esperanzas, entonces podríamos pensar que estamos frente a un tiempo de enormes retos y, quizás de transformaciones de extrema complejidad. Lo anterior no disminuye la importancia de la dimensión simbólica, al contrario, la acrecienta y esa misma dificultad a vencer implica que tal dimensión sea tenida en cuenta, en su función de punto de partida. Probablemente así pudiera la humanidad darse a sí misma un nuevo horizonte de perspectiva y de futuro.

EL LUGAR DEL MAL

Aproximación fenomenológica a los oráculos sibilinos

Guillermo Michael

*“...el Mal se forma y se
vuelve a formar, implacablemente,
en nosotros y a nuestro alrededor”*

Pierre Teilhard de Chardin

Hierve la sangre ansiosa de más lágrimas

Como fenómeno sujeto a la exploración y a la comprensión, el Mal, como el Ser, se nos aparece de múltiples formas: como desorden (caos), como enfermedad, como violencia, como fracaso, como grito, como impotencia, como caída, como dolor, como culpa, como angustia, como debilidad, como mancha, como muerte, como castigo, como sed, como oscuridad, como transgresión, como pecado, como hambre, como desolación desesperada, como crimen, como deuda... ¿Para qué seguir? Su realidad omnipresente surge a nuestra percepción en el momento más inesperado. Llega como el ladrón furtivo a nuestras puertas, se introduce en nuestras vidas desde el primer ¡ay! estremecido que lanzamos al ser expulsados del seno materno, del paraíso edénico, perdido para siempre desde nuestro nacimiento: “sangre, sudor y lágrimas” nos acompañan a lo largo de nuestros días.

Implicado realmente en nuestra vida personal y en el “drama cósmico” a que aluden los mitos más antiguos, pareciera, sin embargo, que una cierta ceguera nos abrumba –nubla nuestra percepción– en el momento que deseamos enfocarlo para descubrir dónde se ocultan sus raíces. Sólo alcanzamos a ver el inconmensurable tronco, cuyas ramas se multiplican y se elevan de tal manera

que no acertamos a distinguir su insondable trama. Así se nos manifiestan todos los males surgidos de la “caja de Pandora”, manantial simbólico de todos los males que nos acechan: guerras, hambres, querellas, genocidios, enfermedades, explotación del hombre por el hombre, latrocinios, asaltos, traiciones, felonías y cuantos quiera agregar la experiencia viva de cada uno. Se entrelazan unos con otros, “*porque la sombra de los malignos es espesa y amarga...*”, según se expresa Efraín Huerta (1982: 147).

Como hidra de mil cabezas, no bien se corta una, vuelve a surgir otra. Cuando buscamos las razones que le dan vida en nuestra historia personal y social, no encontramos el hilo conductor que nos lleve a una comprensión suficiente y clara del fenómeno. ¿Por qué se arrasan ciudades enteras, en nombre de “valores” como justicia, libertad, democracia... o Estado de derecho? ¿Por qué millones de niños, en todas las latitudes de la tierra, mueren de hambre y de enfermedades curables, gracias a las políticas económicas de ese mismo Estado que exige “sumisión incondicional” y “respeto a la Ley”? ¿Por qué se asesina impunemente a pueblos enteros en “operaciones quirúrgicas”, o en Gulags, o en los nazis campos de exterminio, genocidio de los que apenas estamos informados? ¿Por qué los seres humanos se enfrentan en inútiles guerras unos contra otros? ¿Por qué, en síntesis, tanto derramamiento de sangre, tanta destrucción ecocida, tanto odio del hombre contra el hombre, y del hombre contra su propio entorno? ¿Por qué, incluso se da esa *exuberancia en la bondad que recuerda a la malignidad*, como Nietzsche hace ver? Evidentemente, dar una respuesta a tantos porqués, no puede hacerse sino desde la experiencia del mal que brota desde nuestro propio ser-en-el-mundo, del mal que como mancha nos ensucia, o que nos hiere como aguijón. Pero esta experiencia del mal no es un problema como el que podrían plantear las ciencias para resolver, por ejemplo, el punto de ebullición del agua en la luna, o la estructura de acero que debe sostener un puente de tal o cual longitud. En el Mal, tal como se nos muestra en la diaria experiencia del vivir, nos enfrentamos a

un misterio –en el sentido que le otorga Gabriel Marcel, como rebasamiento de un problema. Se trata de un “problema” en el que me encuentro implicado, envuelto. En el caso del mal ontológico, por el que ahora me pregunto, me hiere a mí mismo, brota de mi ser-en-el-mundo, de *mi cuerpo*. Está en mí, estructuralmente, como está en cada una de nuestras relaciones, en el nudo indestructible de nuestra existencia. En otras palabras, no lo tengo ante mí, como una cosa, sino que me invade con su presencia tanto a mí como al mundo en el cual vivo, sufro, gozo y muero. Efectivamente,

“El mal puramente comprobado o contemplado deja de ser el mal sufrido; simplemente deja de ser el mal. En realidad, sólo lo capto como mal en la medida en me atañe, es decir, en que estoy implicado en él... Esta implicación es aquí lo fundamental, y sólo puedo hacer abstracción de ella mediante una ficción injustificable...”

(Aproximación al misterio del ser, 39).

No sin razón, ante tantas preguntas sin respuesta, y ante el indestructible mal que prolifera a lo largo de la historia humana, una de las sibilas se interroga a sí misma, en tono angustioso y lastimero:

“Mas ¿por qué de nuevo mi corazón se agita y mi ánimo, por látigo azotado, se ve forzado dentro a anunciar mis palabras a todos? (Oráculos sibilinos, III, 4-6).

Ni ella misma, la profetisa, es capaz de encontrar en sí misma una razón suficiente para comprender su angustia, su zozobra. No obstante, acepta proclamar, dice ella, “*cuanto Dios me ordena*”. Y eso que Dios le ordena difundir a los cuatro vientos, es, de nueva cuenta, el anuncio de un cúmulo de males, de los que culpa, entonces iracundo, a los propios mortales:

“¡Ay, raza sanguinaria, engañosa y malvada de impíos y falsos hombres de bífida lengua y de viles, idólatras adúlteros, de mente llena de engaño: en vuestro pecho está el mal, en él se oculta el aguijón de la locura...!”
(Ibid., III; 36-39. Subrayado GM).

Obviamente, sólo a ellos, los “falsos hombres”, fustiga la pitonisa, y tanto ella como nosotros ni siquiera nos damos por aludidos, en cuanto que no nos consideramos parte de ninguna “raza sanguinaria”, ni “impíos”, ni “falsos hombres”, ni “idólatras adúlteros”. No, pensamos, en nuestro pecho no está el mal, ni el aguijón de la locura... En el de ellos, sí, por supuesto. Aunque también en ese otro instigador más adelante mencionado por la Sibila: *Beliar* (Belial), personaje mítico, demoníaco, que en el contexto del oráculo es identificado por los expertos como el emperador Antíoco IV (símbolo del Poder). Pero como tal, como símbolo el emperador es también un hombre, un “falso hombre”, si se quiere, pero a fin de cuentas tan humano como aquellos que ella misma denuncia y cuya “mente está llena de engaño”. Es claro que su discurso divide a la humanidad en dos “razas”: la primera, de la que habla aquí, la “sanguinaria”, y la de los “fieles y elegidos hebreos” (v. 69). Es decir, la de aquellos que desbordan maldad, y la de quienes siguen un “recto camino”. Pero es aquí, precisamente, donde debemos detenernos y preguntarnos qué es lo *humano*, no para tratar de definirlo, de conocerlo intelectualmente, sino para llegar a una comprensión de este *ser-en-el-mundo*, capaz de morir por otros o en defensa de su dignidad, lo mismo de que matar, torturar, violar, masacrar a seres en cuyo rostro él mismo advierte el terror, el pánico, el dolor, la angustia. Precisamente de este *ser-en-el-mundo* brotan los males... El lugar del mal es el mismo *Dasain* como también lo es del bien. Ahí (*Da*) anidan lo mismo la generosidad que la tacañería, lo mismo el impudor que la pudicia, el odio y el amor. Brota de nuestro cuerpo: “en él se oculta...” y él lo hace aparecer en sus acciones desmesuradas. Así, de

esta manera, tan *humana* es una actitud como la contraria. Desgraciadamente, en nuestro mundo, no hay una “*raza de bífida lengua*” –como serpientes– cuyos miembros pudieran detectarse desde su nacimiento, y ser separados de los “otros”: los “fieles”, los “auténticos seres *humanos*”. Todo corazón humano –si hablamos de él como de la fuente de nuestra decisiones– es capaz de esparcir a su alrededor tanto perfidia como lealtad, odio y amor, muerte y vida. Tan es esto así que es posible constatar por experiencia individual lo que para Heidegger es uno de los principios hermenéuticos fundamentales. A saber, que “*toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar*” (1988:170). Esto significa, desde mi punto de vista, que nos es posible *comprender* el texto sibilino y su diatriba contra esta “raza sanguinaria”, perversa, porque tenemos de esos males mencionados ahí una pre-comprensión, en la cual está en juego la propia Ex-sistencia que se pro-yecta ahí mismo. De alguna manera, nuestro propio modo de estar en el mundo, nos ha puesto en contacto, más de una vez, con “*el aguijón de la locura*”. Entra, pues, en lo “comprensible” de cada uno, de nosotros todos, de todo ser-para-la-muerte, de todo Dasain.

Dios: ¿origen del mal?

Pero los males que afligen a la Tierra, no sólo provienen de esta “raza sanguinaria”, sino del mismo Dios. Las palabras del texto sibilino no dejan lugar a duda:

“En el momento en que sobre el mundo entero una viuda reine y arroje oro y plata al mar divino, y bronce y hierro de los efímeros mortales al ponto arroje, en ese preciso instante todos los elementos del mundo se quedarán como viudos, cuando Dios, que en el éter habita, enrolle el cielo igual que se enrolla un papiro; caerá toda la multiforme bóveda celeste sobre la tierra divina y el mar. De fuego destructor fluirá catarata inagotable, que hará arder a la tierra, que hará arder al mar, y que la

bóveda celeste, los días y la creación misma fundirá en una única masa y lo disgregará hasta su purificación”.
(Ibid., III, 77-87).

Sometidos, pues, a fuerzas incontrolables, al Poder inasible, invisible, de alguna manera todos los humanos “y todos los elementos del mundo”, estamos amenazados por la destrucción, condenados a muerte “hasta la purificación”. No hay escapatoria.

Estamos en un mundo no sólo caduco, efímero, finito, vulnerable y vulnerable, sino amenazado por Alguien, en quien el Mal, como *fuego destructor*, brota «implacablemente» y lo derrama por doquier. Es evidente que surge de nuestro propio corazón, como nos consta por experiencia inmediata antes de cualquier excusa racionalizante. En nuestro propio cuerpo “se oculta el aguijón de la locura”. Menos claro, sin embargo, es que sea también producto de las amenazas divinas, cuya cólera, es un momento incierto, “*será inexorable*” (v. 51). ¿Hacia dónde nos enfoca la sibila? ¿Qué nos sugieren sus visiones apocalípticas? ¿Por qué, a lo largo de este largo texto se van cumpliendo las amenazas de esta divinidad caprichosa, cuyos designios son inescrutables y cuyas amenazas siempre llegan en forma de castigos, incluso “*a los hombres piadosos que habitan alrededor del gran templo de Salomón*” (vv.213-214)? Porque también a éstos “*el mal les llegará y no escaparán de las epidemias*”. [Porque] también tú [pueblo escogido] *dejarás el bellissimo recinto sagrado y sin duda irás al destierro, pues tu destino es abandonar la tierra santa...*” (vv. 265-267). Babilonia, Egipto, Gog y Magog, Libia..., en suma, todo el mundo conocido por la sibila se verá sometido al “*terrible juicio...*, y por fuerza, todas [las hijas del Poniente] iréis a la perdición... De cadáveres llena verás tu tierra, unos obra de la guerra y de todas las asechanzas de la divinidad, del hambre y de la peste, otros, obra de enemigos de hostil ánimo...” (vv. 326-332). No hay puerta de escape posible, para nadie de

acuerdo con el oráculo, “*porque los mortales están sometidos a una vida mísera e injusta*” (v. 3362), condenados –como Sísifo– a un trabajo inútil y desesperanzado, día tras día, por los siglos de los siglos. ¿Será así por siempre?

Inagotable es el cúmulo de males, anunciados por la pitonisa: “funesto yugo”, “abundante lluvia de sangre”, traiciones familiares en linajes reales, “guerra de todas las tribus”, “llantos, quebrantos y lamentos”, “males numerosos”, “lamentos y sangre innumerables”, “lluvia de agua hirviendo abrirá la tierra”, “fructífera hambre”..., y Dios, “con gran violencia los domeñará [a los hombres] por toda la tierra y les enviará amargo destino..., cuando llegue la cólera del poderoso Dios”. ¿De qué Dios está hablando la sibila? ¿O a qué poder se refiere cuando lo menciona? ¿Será posible que la hermenéutica nos proporcione alguna guía, alguna pauta, para interpretar adecuadamente lo que significa que este Dios envíe “amargo destino”, y que es capaz de actuar “con gran violencia”?

Antes de pretender descifrar el mensaje sibilino, tal vez sea conveniente recordar que, para Gadamer,

“tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido” (1977: 333).

Así pues, lo que está en juego, hermenéuticamente, es el sentido del ser concebido por la sibila como Dios: como una fuerza sobrehumana, por encima de cualquier poder: incontrolable, invencible, inescrutable.

¿Determinismo o indeterminismo en la historia?

Así, el *Dios* de los Oráculos sibilinos aparece como un monarca despótico, cuyo castigos no cesan. Llegan a todos los pueblos, a todas las tribus de todos los tiempos. Más parece un huracán arrasador, un verdugo vengativo, un ciclón incontenible, un sátrapa despiadado, que el “Inmortal magnánimo” a que alude muy de vez en cuando. Pareciera que lo confunde con cualquier ente o que el único sentido de tal ser fuera destruir, matar, aniquilar. Por tal razón no deja de parecer incongruente que al final del oráculo, “la impúdica nacida en Eritrea” pronuncie las siguientes palabras, en clara alusión al profeta Isaías (Is. 11:6-9):

“Alégrate, muchacha, y regocíjate, pues te concedió el gozo de la eternidad aquél que creó el cielo y la tierra. En ti habitará y tuya será la luz inmortal. Los lobos y los corderos en los montes juntos comerán el pasto, las leopardas se alimentarán junto con los cabritos, los osos se albergarán con los terneros que viven de los pastos y el carnívoro león comerá paja en el pesebre como la vaca, y los niños, aun los más pequeños, los llevarán atados, pues hará inocuas a las fieras sobre la tierra. Las serpientes, junto con los áspides, dormirán con las criaturas y no les harán daño, pues la mano de Dios estará sobre ellas (vv. 785-795).

Como huellas, como signos, como señales luminosas que apuntan hacia algún lugar, a lo largo del texto aparece, pues, un *Dios* contradictorio, colérico y bondadoso, luz y sombras: “*coniunctio oppositorum*”. Sin embargo, más sombrío que luminoso, más vengativo y despiadado que magnánimo y misericordioso. En efecto, no bien acaba de pronunciar las palabras anteriores, cuando la sibila anuncia “el fin de todo sobre la tierra”, con imágenes escalofrantes, dignas de las mejores páginas de la literatura fantástica:

“Una señal muy clara te revelaré para que comprendas cuándo llegará el fin de todo sobre la tierra: será en el momento en que en el cielo estrellado se vean por la noche unas espadas hacia poniente y hacia levante y al punto también una nube de polvo se abalance desde el cielo sobre la tierra toda y desaparezca todo el brillo del sol al mediodía y los rayos de luna serán visibles, y de repente caigan sobre la tierra gotas de sangre y de las piedras como señal; y en una nube veáis un combate de infantes y jinetes como una cacería de fieras, semejante a las brumas, entonces será el fin que Dios, que el cielo habita, dará a la guerra...” (vv.796-807) .

A juzgar por estas últimas palabras, pareciera que los males, proteicos e invencibles, cuya presencia jamás se borra de nuestro horizonte, son obra del mismo *Dios* que, tal vez, en una fecha incierta – mediante una sangrienta batalla celestial– dará fin a la guerra... y a todos. De ser esto cierto, estaríamos los hombres sometidos a un férreo determinismo, de cuyo círculo no podríamos salir, pues una fuerza superior, todopoderosa, impedirá cualquier acción libre hacia la paz con dignidad, hacia la paz social. Pero, por otra parte, es manifiesto que no bastan los esfuerzos humanos, por más firmes que sean, por más llenos de buena voluntad que nos parezcan, para llegar a construir un mundo donde impere el Bien, o aquello que en determinado momento juzgamos como bueno, como justo, como deseable. Nuestros sueños más preciosos se ven desmentidos por una realidad tercamente injusta, en la que los “débiles” son sometidos por los dueños del poder y del dinero, y en la que los ingenuos Prometeos son condenados a morir crucificados, torturados o balaceados o de cualquier otra manera decretada “desde arriba”, como lo sugiere Efraín Huerta en su poema “Mi país, oh mi país”:

*“porque el plomo de la mentira cae, hirviendo,
sobre el cuerpo del pueblo perseguido...”*

El problema hermenéutico que plantea la omnipresencia del Mal, en especial el Mal que se enseña contra los inocentes, contra los “justos”, parece inescrutable. Por una parte, no es posible pensarlo como “producido”, “causado” por una fuerza extramundana todopoderosa, cuya crueldad estaría muy por encima de la de cualquier tirano de nuestra historia –recuérdese a Hitler o a Stalin o, si se prefiere, al matricida Nerón, símbolo del anticristo, para estar a tono con los mismos oráculos sibilinos. Pero, por otra, parte tampoco es atribuible todo él a la “perversa” voluntad humana, aunque el Mal –en cualquiera de sus formas y manifestaciones– coexista a lo largo de nuestras vidas y en cualquier época de la historia del Hombre.

¿Cómo comprender, entonces, el despliegue de tantos males “anunciados” por las sibilas, que han acosado, acosan y acosarán a la humanidad a lo largo de su existencia? No me refiero a los males atribuibles a una Naturaleza indómita, salvaje, catastrófica, que de pronto estalla y hace surgir fuego y lava ardiente del seno de la Tierra, o que produce huracanes, tormentas, inundaciones, que siembran desolación en extensas comarcas. Tampoco me refiero a los terremotos, que, a semejanza de los diluvios, siembran pánico y destrucción, así como la muerte de seres inocentes. No, a ninguno de estos males me refiero. Sino al mal que brota de nuestra diaria coexistencia, como permanente posibilidad, al mal que nos causamos unos a otros los seres humanos (a veces, incluso, con la mejor buena voluntad), al mal originado por las invisibles fuerzas del poder económico y político y que se hacen presentes, manifiestas en el despojo, la humillación, el desempleo, la esclavitud, el hambre y la muerte de millones de seres: los más pobres, los sin-rostro, los sin-voz, los que nada tienen a no ser su dignidad. Me refiero, pues, a los males pro-vocados e in-vocados por la violencia estructural de una sociedad erigida sobre cimientos de injusticia y cuyos muros están teñidos con la sangre del pobre, del inocente, del excluido. Me refiero, por tanto, a los males descritos y enumerados por los oráculos sibilinos lo mismo

que a los males denunciados por la prensa diaria y por los demás medios masivos de (des) información, a veces “en vivo y a todo color”, gracias a la *trampantalla* televisiva.

Incrustadas nuestras vidas en algún lugar que se encuentra entre el temor y la angustia, entre el miedo y la desesperanza, pareciera que no está en nuestras manos la posibilidad de proyectar un mañana esperanzador, promisorio, abierto a la dicha, a la felicidad... Así como la angustia nos acosa cuando somos pescados “*en falta*” (en “culpa”, en “deuda”), de igual modo nos abruma al comprender todo lo que nos falta para llegar a un por-venir no digamos utópico, paradisiaco, pero al menos no tan infernal como el descrito una y otra vez por las sibilas, antiguas y modernas, que nos ubican en el reino del Mal, caídos, de-yectos, arrojados en un perenne fértil “valle de lágrimas”, de dolor, de muerte, de duelo. El Mal como experiencia existencial

Cuanto sabemos –incluyendo los conocimientos llamados “científicos”– tiene como sustrato ontológico la experiencia de ser-en-el-mundo, en donde mundo (“limpio”, “claro”, “transparente”), viene a significar vida, cosmos. Comprender el Mal, en cuanto tal, es decir, tal como se nos aparece, tal como lo percibimos aquí, ahora, tiene que ver con esta experiencia fundamental, con la experiencia de ser *un cuerpo*, de ser cuerpo. Por tanto, nuestra conciencia no es una conciencia desmundanizada, desencarnada, sino cuerpo/conciencia. Gracias a esta conciencia de ser cuerpo, de formar parte de este entrelazo, entramado confuso de un campo perceptual inagotable, me descubro a mí mismo como el tú de otro yo, como nos-otros. Es en tal entramado de las coexistencias, de la Ex–sistencia, donde es posible descubrir la presencia del Mal, a cada instante: como negación del otro y de lo otro, como repulsa a reconocerme en él, como “semejante”, como “próximo”, como prójimo. El Mal, por consiguiente, no es una sustancia viscosa, pegajosa, que surgiera como pus de las entrañas de nuestro corazón, no es una “cosa”. Pero tampoco puede ser un sujeto –un Belial, un Satanás, unas Erinias, o un *Dios*– que arrastrara nuestra Ex–

sistencia por caminos torcidos o provocara enfermedades, epidemias, hambrunas en nuestro cuerpo social, en “el cuerpo del pueblo perseguido”: en nuestro mundo. Es en nuestra co-existencia donde podemos descubrir que somos posibilidad abierta, intencionalidad hacia el ser, donde “poder ser” y “debe ser” se entrelazan y reclaman nuestra respuesta al llamado del otro, del “yo” que es “tú”, del “tú” que es “yo”, para constituir un “nosotros”.

En consecuencia, se trata de tomar “conciencia” de nuestra situación existencial fáctica, que nos llama, nos in-voca, nos convoca, con el fin de darle un sentido, de *interpretarla*. Desde esta perspectiva, la situación existencial “exige” que pongamos en juego nuestra libertad y nuestra responsabilidad, para hacer, para lograr que esa posibilidad se convierta en realidad. Pues *interpretar* significa, en palabras de Félix Duque, “*proyectar nuestras expectativas de sentido sobre una red de posibilidades de las que somos responsables, a pesar de no ser sus autores. De hecho nadie las ha hecho: acompañan cada decisión, cada elección, sólo para hundirse en nuevas ramificaciones inagotables*” (1994: 73).

Tal vez para aclarar esta situación, para descubrir cuáles “posibilidades” se abren ante nosotros y para nosotros, sea necesario recordar las palabras finales de la Fenomenología de la percepción, de Merleau-Ponty, pues nos ayudarán a aclarar, así sea tentativamente, confusamente, nuestra responsabilidad ética, frente a cada situación. Escribe Merleau-Ponty a propósito de la libertad, y aclara que ésta no sería tal “sin las raíces que hunden en el mundo”, en la vida. A continuación agrega:

“¿Haré esta promesa? ¿Arriesgaré mi vida por tan poca cosa? ¿Daré mi libertad para salvar la libertad? No hay respuesta teórica a estas preguntas. Pero sí hay estas cosas que se presentan, irrecusables, esta persona amada delante de ti, estos hombre que existen esclavizados a tu alrededor, y tu libertad no puede quererse sin salir de su singularidad,

y sin querer la libertad. Trátese de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a verlas bien y es verdad afirmar que se realiza destruyéndose como filosofía separada. Y es ahí donde hay que callarse, pues únicamente el héroe vive hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo, y no conviene que otro hable en su nombre..." (Op. cit.: 463).

Desde mi perspectiva, la palabra clave de esta larga cita es irrecusables: irrenunciables. En otros términos, no es posible sacarle la vuelta, evadir cada situación fáctica en la cual nos encontramos inmersos, sumergidos, y que nos invoca, aquí, ahora, con su sola presencia, para vivir, *hasta el fin*, nuestro ser con otros, nuestra relación *con los hombres y con el mundo*.

Queda, sin embargo, en pie, la pregunta inicial: ¿cómo comprender el Mal? ¿Lo achacaremos al "mal uso" de nuestra libertad, a nuestra finitud? ¿A la incomprensión de nuestra responsabilidad en una situación determinada? ¿A una cierta ceguera que nos impide ver las posibilidades de esa situación? ¿Al miedo a la libertad? ¿O bien a la ilimitada labilidad de los seres humanos que nos hace caer ahora en la infatuación, más adelante en un asesinato, y más acá, (Da), en la Ex-sistencia inauténtica? ¿Y no son, todas estas lacras, existencialmente vividas, "experimentadas", manifestaciones del mismo Mal que tratamos de comprender? Y, en todo caso, ¿qué o quién nos obliga a hacer el Bien a evitar el Mal, a ser humanos, a llegar a ser héroes en las diarias batallas de la Ex-sistencia?

Ante tales preguntas, por ahora, sólo me queda guardar silencio. No creo que haya "una respuesta teórica". Si la hubiera, tendríamos que descubrirla, quizás, en la comunicación de nuestras existencias, aquí, ahora, para nosotros. Porque la "voz de la conciencia" –ese llamado silencioso de nuestro propio *ser en el mundo*– no es sólo el "imperativo ontológico" del Ser que nos impulsa a ser más, o a ser auténticos, sino que se manifiesta –se hace presente– en la mirada del otro –como piensa Levinas–, pues

“el acceso al rostro es de entrada ético... Hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar... Esta tentación de asesinar y esta imposibilidad de asesinar, constituyen la visión misma del rostro” (1991: 79-80).

No hay, en todo esto, un esclarecimiento pleno ni del rechazo al otro ni del porqué obedecer a ese rostro “que nos prohíbe matar”, hace daño, destruir. En la espesura del ser estamos, somos, co-existimos, y en tal espesura, como en la selva apenas puede entre-verse el hilo plateado de luz que brota de la Noche oscura, de nuestro corazón indescifrable, del misterio insondable que *es cada ser en el mundo*, cada uno de nos-otros.

Desgraciadamente, en tal situación, sólo la palabra poética (en este caso de Hilde Domin, poetisa alemana contemporánea) pareciera atisbar un poco la profundidad, la hondura, la inmensidad del exilio en que nos encontramos:

*Mi mano busca un asidero
Y sólo encuentra una rosa donde apoyarse.*

Bibliografía

- Anónimo. “Oráculos sibilinos”, en *Apócrifos del Antiguo Testamento (III)*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982 (Traducción por E. Suárez de la Torre).
- Duque, Félix. *La humana piel de la palabra*, Universidad Autónoma Chapingo, Texcoco, México, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método, sígueme*, Salamanca, 1977.
- “Hilde Domin, poetisa del regreso”, en *Poema y diálogo: Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, FCE, Méjico, 1988.
- Huerta, Efraín. *Poemas prohibidos y de amor*, Siglo XXI, México, 1973.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1993.
- Marcel, Gabriel. *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro ediciones, Madrid 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945. (Existe traducción al castellano de Jem Cabanes, Ediciones Península, Barcelona, 1994).

PERSISTENCIA DE LA PRESENCIA DE LOS SIMBOLOS NATURALES EN LA REALIDAD ACTUAL DE MEXICO: SENTIDO Y SIGNIFICADO

Avedis Aznavurian y Jaime E. Aznavurian Roure

A Cristóbal Acevedo y Juan Jesús Arias.

En estos tiempos de racionalismo irracional, de mediciones estrictas y de producto interno bruto parece ocioso hablar de símbolos, de formas de pensamiento calificadas de “inútiles”, se olvidan que es esa la historia que ha distinguido al hombre de otros seres, permitiéndole realizar las obras que caracterizan al mundo contemporáneo. Se ha demostrado históricamente que esas ideas (el racionalismo irracional, las mediciones estrictas y el producto interno bruto) dominan durante un tiempo, pero cuando el ser humano está hartado, invadido por la náusea sartreana, volverá los ojos al verdadero sentido trascendental de la vida. Mientras tanto, aun hay “nautas del espíritu”, que en medio de estas tempestades de la moda, resisten imperturbables el oleaje en espera de un tiempo mejor.

El símbolo está ligado a los remotos orígenes del hombre. Su fijación y persistencia son posiblemente la raíz inolvidable del pensamiento social, político, religioso, etc. En el símbolo el hombre se reconoce como símbolo¹.

La sociedad humana está profundamente arraigada en los símbolos. La vida es simbólica, seamos o no conscientes de ello. La idea de símbolo-simbolismo choca en ocasiones con el racionalismo estricto, con las verdades supuestamente indiscutibles, con una ciencia que niega todo aquello que no es posible

¹ Cruz, Roberto. *El hombre pregunta*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

medir y analizar en sus términos. Se olvida, sin embargo, que el científico puede y debe reflexionar sobre su quehacer, rompiendo con las rigideces impuestas, porque el científico es un hombre que pregunta más porque, s.

El presente trabajo tiene un objetivo muy sencillo: llamar la atención acerca de la persistencia en nuestra vida cotidiana, de la presencia en todos sus ámbitos de los símbolos mas cercanos a la naturaleza, de los arquetipos a los cuales respondemos, sobre todo en plantas y animales. Estos símbolos no son sólo presentaciones y representaciones de los seres (plantas y animales) reales, sino también de aquellos surgidos de la fantasía, que el ser humano conserva hasta este tiempo. El símbolo, sin embargo, no tiene una existencia física como tal, sino un significado; las imágenes no son el símbolo; éste es una construcción de naturaleza trascendente, con reconocimiento local o universal y con interpretaciones individuales o colectivas; es tanto imaginación simbólica como inteligencia. De manera comprensible, por ejemplo, los dragones, grifones, sirenas y unicornios son parte de una realidad que es el sueño, y por eso los incluimos. Hay una línea continua entre el sueño y la vigilia, por lo que en cualquiera de ellas los símbolos adquieren significados y pueden dar sentido a la existencia.

El análisis del símbolo requiere de algunas definiciones basadas entre otras obras en Acevedo² y Cassirer³. La primera es la de mito: un hablar formulado, lo que solemos llamar también un relato, una narración. El elemento común a estos tres términos es la condición de algo continuo, que se desenvuelve, como un proceso que inicia, se desarrolla y culmina. Se trata de una palabra en movimiento. El término *mythos* en griego también significa palabra; posiblemente es palabra plena, eficaz, de alguna manera porque encierra el devenir, su propio devenir de palabra humana que tiene

² Acevedo, Cristóbal. *Mito y Conocimiento*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

³ Cassirer, Ernst. *An essay on man*, Yale University Press, New Heaven Connecticut, 1970.

su naturaleza, su identidad, en sí misma. La palabra es el hombre mismo porque sin palabra el hombre no es. Si primero fue el verbo es porque el hombre es hecho por la palabra y ésta es el mismo.

La fábula, según Acevedo⁴, proviene del verbo latino *fari*, que significa hablar. Se trata de un hablar disminuido, de una palabra disminuida, pequeña (hablilla). Según el mismo autor, la leyenda proviene del latín *Legere*, o sea lo que se ha de leer (*legenda*). En un sentido genérico es sinónimo de mito y de fábula. Con el cristianismo alcanza sus cumbres, porque las comunidades cristianas leían a ciertas horas, vidas de santos y mártires. Tienen la leyenda una connotación histórica; más que eso, una base y un fundamento histórico. Otros términos son apología, epopeya y narración, apicas; todos tienen en común su construcción con el término griego *epos*, poema (epopeya se forma de *epos*, poema y *poiein* hacer).

El arquetipo es el modelo primitivo. Para Jung⁵, los arquetipos representan un “fondo de imágenes antiguas que pertenecen al tesoro común de la humanidad”. Se encuentran en todos los tiempos, en todos los lugares, en la mitología, en las leyendas, los sueños, los delirios. Por ejemplo, el dragón, el círculo, el paraíso perdido, etc. Constituyen las imágenes psíquicas innatas que pertenecen al inconsciente colectivo: “al lado de los contenidos del inconsciente personal, existen otros que no son adquiridos y que provienen de las posibilidades congénitas del psiquismo general”. Son pues formas preexistentes, esquemas portadores de energía, que tienden a expresar símbolos. Por ejemplo, la imagen de los padres estaría preformada en nuestro espíritu anteriormente a toda experiencia: el niño tendría en sí algo que evoca la presencia de la pareja generadora.

El signo y el símbolo son distintos. El signo es la unidad lingüística formada por la relación interna entre un significante y un significado, siendo el significante el lado audible que permite la

⁴ Acevedo, Cristóbal. *Op.cit.*

⁵ Sharp, Daryl. *Lexican Jungiano*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1994.

manifestación del signo, y el significado el lado del sentido, del valor del signo.

Concepto —————> significado

Imagen acústica < ———— significante
árbol

El símbolo, en cambio, es un proceso mental que representa una realidad externa mediante una imagen; mantiene relaciones de analogía con el contenido que evoca; estas relaciones pueden ser ocultas o transparentes, universales o personales. El símbolo dice siempre algo esencial que no podría manifestarse completamente por otro medio. Constituyen un lenguaje inexpresable, un instrumento de pensamiento afectivo que conserva el poder mágico del objeto que representa. Condensa las fuerzas múltiples de una realidad viviente; es esta misma realidad.

Cassirer⁶ piensa que el pensamiento relacional depende del pensamiento simbólico; es decir, sin un complejo sistema de símbolos el pensamiento relacional no puede surgir, mucho menos alcanzar su pleno desarrollo. El pensamiento humano está más necesitado de símbolos que de imágenes porque le es de naturaleza simbólica. Para el pensamiento simbólico es indispensable hacer una fina distinción entre lo real y lo posible, entre las cosas actuales e ideales. El símbolo no tiene una existencia física en el mundo, sino más bien un “significado”. En el pensamiento primitivo es muy difícil diferenciar entre estas dos esferas. Conforme se da el progreso cultural se distinguen cada vez más las cosas y los símbolos. No está por demás insistir en que el símbolo no es el objeto, ya sea con el arquetipo. Es importante distinguir el arquetipo del

⁶ Cassirer, Ernst. *An Essay on man*, Yale University Press, New Heaven Connecticut, 1970.

símbolo. Jung define el arquetipo como "... los sistemas de aptitud para la acción, y al mismo tiempo, imágenes y emociones". Se heredan con la estructura cerebral; en verdad, son su aspecto psíquico. Por un lado, representan un conservatismo instintivo muy fuerte, y por otro constituyen el medio más eficaz concebible para la adaptación instintiva. Son aquella parte a través de la cual la psique se une a la naturaleza⁷. A diferencia del símbolo, que puede ser aprendido y comprenderse socialmente, el arquetipo no es una idea heredada, sino una posibilidad de ideas heredadas; en consecuencia no pueden ser representados en sí mismo, pero sus efectos son discernibles en imágenes y motivos arquetípicos. En algunos casos, se pueden ver como iguales o al menos similares al símbolo; sin embargo, la diferencia esencial es el carácter de herencia del arquetipo, desechar la idea de que algunos símbolos pueden ser arquetípicos. La interpretación de los símbolos y su relación con otros aspectos del conocimiento es posible hacerla desde la Hermenéutica, entendida como la interpretación de los significados varios de las formas simbólicas, sean estas de cualquier género.

Las similitudes comparativas con plantas y animales son tan antiguas como lo es el grupo humano que primero sacralizó actividades cotidianas, estacionales o de lapsos más grandes. Los dibujos de Altamira o Lascaux son una etapa ya avanzada de estas representaciones. Posteriormente, los escudos y los nombres de los altos dignatarios tienen al menos alguna característica de los seres que ellos deifican. Los dioses egipcios y los mesoamericanos son grandes ejemplos de apropiación no solo de la figura, sino también de los atributos reales o supuestos.

En una primera aproximación se describen los diferentes registros de estas características, con la idea de mostrar su longevidad como una herencia muy antigua en el hombre actual; no se trata de un trabajo exhaustivo en el sentido etnográfico; es

⁷ Sharp, Daryl. *Op.cit.*

una exploración que fundamente la persistencia de los símbolos naturales.

Los aztecas o mexicas tenían, entre sus principales símbolos a los caballeros águila y a los caballeros tigre. De ellos asumían simbólicamente, las características de bravura, lealtad, majestad, etc. Hubo otros animales, menos conocidos pero igual de arraigados en el pensamiento mágico cotidiano de los mexicas. De ellos tomaban rasgos de identidad como símbolos o como naguales (el otro yo como animal). Algunos ejemplos son el ocelote (ocelotl) y su pariente más cercano, más pequeño, el tlacoocelotl; la onza quauamiztli; las serpientes y otros reptiles (cincoatl). El ajolote (axolotl) significaba las mutaciones de la vida y la supervivencia; el ajolote es una salamandra meoténica del lago de Xochimilco y se le atribuyen a la fecha poderes curativos para diversos males. Por sus propiedades alimenticias, el tapir forma parte aún a la fecha de los animales con poderes mágicos. El venado (mazamitli) es hoy representado en danzas de grupos indígenas como símbolo de belleza, paz y serenidad. En este imaginario simbólico no podían faltar los coyotes (cuitlachcoyotl, azcatlcoyotl y tlacooyotl), hoy en peligro de extinción y que fueron frecuentemente representados en códices y toponimia de origen náhuatl; los mapaches (mapachtli) y los tlacuaches (tlaquatl o tlaquatzin), estos últimos asociados al trabajo de las parturientas; incluso algunas partes de su cuerpo (como la cola) eran utilizadas para acelerarlo. El perro es uno de los animales domesticados más antiguos; muchas culturas lo relacionaban con la muerte, como guardia de las moradas fúnebres o como guía de los muertos. El perro era también un ejemplo de lealtad y entrega al hombre. Otras culturas⁸ lo consideran como un ejemplo de impureza, lascivia y ruindad (Antiguo Testamento e Islam). Entre los antiguos mexicanos recibió varios nombres y se le atribuían virtudes tales, que lo utilizaban como alimento. Los nombres⁹ eran varios: chichi, itzcuintli, xochiocoyotl, tetlamin, teuitzotl y el xoloitzcuintli.

⁸ Becker, Udo. *Enciclopedia de los Símbolos*, México, Editorial Océano, 1996.

⁹ Sahagun, Bernardino de. *Historia de las cosas de Nueva España*, Vols. 1, 2, 3, y 4, México, Editorial Porrúa, 1956.

Entre las aves se encuentran algunas que hasta la fecha tienen un significado simbólico en general (quetzaltéotl, quetzal) y en forma definitiva los diferentes tipos de águilas: izguautli y mixcaoquahtli. Búhos, aves canoras, gallinas, tortugas, y serpientes, especialmente estas últimas, representan en su amplia variedad muchas de las formas que se asocian simbólicamente. Un ejemplo de lo anterior es Coatlicue. En lo referente a las creencias, los animales estaban relacionados con los nagüales (que persisten hasta la fecha), las predicciones y los maleficios¹⁰.

La persistencia de sus símbolos se encuentra en cada cultura, así como también las diferentes representaciones y significados que de ellos se hacen. Esta persistencia se da en algunos casos más conocidos por su difusión (una muestra son los egipcios) y en otros casos por cercanía con otras culturas (los indígenas del sur de Estados Unidos o los de Guatemala con respecto a México). En lo que respecta al primer caso, el de los egipcios, algunos ejemplos representativos y conocidos son: el escarabajo, sobretodo el escarabajo pelotero que veneraban como símbolo solar de resurrección; celebrado en infinidad de sellos de piedra y amuletos que se conocen como escarabeos. Sobre el corazón de la momia se colocaba uno de mayor tamaño, portador de un texto del libro de los muertos en el que se invita al corazón a no declarar en contra del difunto durante el juicio que espera a este. El chacal y otros canidos se consideraban de mal fario por andar en cementerios y alimentarse de carroña (cuestión que no es cierta completamente, ya que hay ocasiones en las que cazan). La cabeza de Anubis, dios de los muertos se representa como chacal, aunque puede ser de algunos otros perros como el galgo o el basenji. El halcón significó en la cultura egipcia, al sol, a la fuerza, etc.; es el animal sagrado del dios Re y algunas divinidades, como el dios Horus, tenían cabeza o halcón o figura de halcón en otros casos. El toro

¹⁰ Sahagun, Bernardino de. *Op.cit.*

representaba en Egipto al dios de la fecundidad, Apis, con el sol entre los cuernos; se sacrificó enseguida por la elección del sucesor: un ternero. Se completaban estas imágenes con la del buey, símbolo de constancia y humildad, que llegó a ser sagrado en la cultura egipcia.

Muchas plantas germinales tenían un valor simbólico, tanto de orden mítico como religioso, cuyos significados persisten hasta la fecha. Algunos casos presentan una coincidencia en el símbolo y en otros el mismo símbolo tiene interpretaciones completamente distintas. Un ejemplo de coincidencia es la abeja, que en Caldea era símbolo real y en Francia, imperial. Sin embargo la abeja para los africanos simboliza al hombre y su organización social; en Siberia y también entre algunos indígenas sudafricanos es el alma que abandona el cuerpo, pero permanece entre los viejos; para los celtas, cuya simbología era muy amplia, la abeja y su producto (la miel) eran la imagen de inmortalidad y debían vino con miel e hidromiel; para los hebreos era la palabra, ya que su nombre *dbure*, deriva de la nariz *dbr*, que significa palabra.

Las coincidencias y diferencias no se limitan a las plantas germinales. El águila, por otro lado, se considera símbolo universal del cielo y el sol, considerando que en ocasiones se confunden. El águila es capaz de elevarse por encima de los humanos y las nubes, para mirar al sol directamente; es el ave que reina sobre las demás aves, majestuosa, libre. Culmina el simbolismo como los ángeles, en los estados espirituales superiores. Para los celtas era, al igual que otras aves, un espíritu de profecía. Los mexicas, en la danza que mira al sol, usaban un silbato de águila y plumas del mismo animal. El favorita del gran espíritu de los indios de Norteamérica era el águila; el ave es de colores: la parte luminosa y la parte oscura que representan la luz del día y la oscuridad, el verano y el invierno. Entre los huicholes, todas las aves son mensajeras de los dioses. Las plumas de las águilas y los guajolotes son muy apreciadas; el águila de doble cabeza representa el poder omnipotente del

chaman y la habilidad de ver en todas direcciones; la diosa, madre águila, madre del cielo es vista con el nombre de Wealiba.

La araña es un símbolo cosmológico por la disposición solar de algunas de sus telas (según la especie de araña), con la araña en el centro como control de todo lo que ocurre en el sistema. Para algunas poblaciones, la araña tiene un papel demiurgico: en la India es el orden cósmico; en los Upanishad se toma como símbolo del hombre a que lucha y se supera espiritualmente. Sin embargo, en la Biblia la araña representa el símbolo de las esperanzas vanas, por la facilidad con que se rompen las telarañas. En la cultura griega, Aracne rivaliza con Atenea en el bordado de tapices. Es también interpretada como Epifanía lunar, dedicada al hilador y la tejeduría; por ello teje la trama del mundo, conoce el destino y tiene los secretos del pasado y el porvenir. En los sueños tiene muchas interpretaciones, dependiendo del contexto donde se desarrolle y el momento de la presencia.

El bisonte es el símbolo de abundancia y prosperidad; en ocasiones se asocia con el maíz en los pueblos sedentarios. Es el animal sagrado en oriente y favorito en los sacrificios de varios ritos y creencias; es la cabalgadura de los sabios: Lao-Tsé se retira en uno de ellos y junto con el asno simboliza la humildad en el pesebre del nacimiento de Jesús.

El caballo es el animal de las tinieblas y los poderes mágicos. En el paleolítico, ya esta presente en las pinturas de las cavernas. Se le relacionaba con la tierra, el fuego, el agua y con el reino de los muertos, pero era también heraldo de la muerte, montura de los jinetes del Apocalipsis. Es montura de dioses y majestades; símbolo de la juventud, la fuerza y virilidad.

La cigüeña representa en las tradiciones occidentales la buena nueva el ser humano que arriba a este mundo. En las tradiciones orientales se considera de buen augurio, lealtad y amor filial. Como ave migratoria representa un símbolo de la resurrección al retornar en primavera, la época en que la naturaleza revive después del invierno.

El cocodrilo se caracteriza por su voracidad feroz, por su vida anfibia y por sus funciones; algunas culturas americanas lo tenían por creador y cargador del mundo. En los mixtecos y los aztecas la tierra nace de un cocodrilo que vive en el mar original; para los mayas la tierra se mueve sobre un caracol que a su vez va sobre el lomo de un cocodrilo.

El colibrí para los aztecas, era el alma de los guerreros muertos en batalla que volvían a la tierra y a sus lugares conocidos; se les consideraba también como los autores del color solar.

El elefante era nombrado como montura de los reyes. Por su tamaño y fuerza; es hasta la fecha símbolo de estabilidad, permanencia e inmutabilidad. Por su cualidad de sabiduría, simbolizaba el conocimiento. En Africa se le considera, entre otros atributos, ejemplo de fuerza, prosperidad y longevidad.

La gacela, es en la India es símbolo de velocidad, mientras que en el mundo semita lo es de belleza. Para la tradición cristiana significa la agudeza en la mirada y la rapidez, aparte de la belleza e ingenuidad.

El gato es uno de los animales de interpretaciones más variadas, de la benéficas y nobles a las diabólicas y maléficas. Su comportamiento lo sitúa como el blanco de las distintas interpretaciones; aún a la fecha se piensa en el como símbolo de males y bienes. En Japón es de mal agüero, porque se piensa que mata a las mujeres, mientras que en Egipto lo veneraban como el gato divino a la diosa Bastet. Para los celtas se considera en forma menos favorable: Cenn-chaitt, cabeza de gato, es el nombre del usurpador Cairpe, que ocupando la realeza suprema causa la ruina de Irlanda. En la tradición musulmana el gato (gatl) es favorable, exceptuando al gato negro, ya que se considera que este color sirve a brujas e infiernos. En la tribu Pawnee de EUA, el gato salvaje es símbolo de reflexión, destreza e ingenuidad.

La grulla, en algunas partes de occidente es símbolo tanto de necedad como de torpeza, pero en Corea, China y Japón, se le respeta y evoca en pinturas y bajorrelieves como representante de

longevidad y resistencia; creían que por su técnica de respiración vivían mil años. En la tradición bamba, la grulla coronada está en el origen de la razón, el hombre y la palabra.

El jaguar tiene una simbología extraordinaria; en muchos indígenas de América, los jaguares velan los cuatro caminos de acceso al centro del pueblo, orientados norte-sur/este-oeste. Cuatro guardianes míticos son los guardianes de los templos de maíz, cereal de subsistencia del grupo humano. Entre los mayasquiché, representa a la diosa luna-tierra a la que llamaban Balam; para los mayas es la expresión suprema de las fuerzas internas de la tierra; en la cultura azteca se consideraban simétricos al águila (caballos tigre y águila). Son las fuerzas terrenas y celestes; en mitos sudamericanos se cree que el jaguar de cuatro ojos simboliza el don de la clarividencia de los espíritus nocturnos.

El león es el símbolo de poderío, independencia y sabiduría; también el sol, el oro, la fuerza penetrante de la luz y el verbo. Se interpreta también como el poder y la justicia de Cristo Juez. Es posible verlo como impetuosidad, instinto y fuerza incontrolada. En el oriente, de manera heráldica y emblemática, se le considera animal afín al dragón, con el cual se llega a identificar en figuras mixtas. Para la iconografía hindú es un animal solar y una manifestación del verbo, mientras que en Egipto se representó como guardián del mundo, lomo a lomo, al este, otro al oeste. En las alegorías cristianas (San Marcos) y musulmana fue muy empleado.

El lobo, animal objeto de vituperios y calumnias como “El hombre es el lobo del hombre”; extinguido sin fundamento por la “cultura occidental”, es un elemento de gran significación para los pueblos indígenas de América: estos los consideraban como maestros y guías, leales a su pareja, con gran sentido de familia, pero manteniendo su individualidad. Ligado a través de Rómulo y Remo a la fundación de Roma, entraña dos aspectos: uno de fiereza irracional y el otro de nobleza y lealtad.

La mariposa es aún hoy símbolo de ligereza e inconsistencia. En Japón es emblema de la mujer y, dos mariposas representan la

felicidad conyugal; para muchos pueblos orientales su metamorfosis es un símbolo de renovación y resurrección. En Mesoamérica, los aztecas veían en la mariposa un símbolo del alma o del aliento vital que notaban escapaba del agonizante en sus últimos minutos. Como se mencionó anteriormente los colibríes y las mariposas eran para estas tribus las almas de guerreros caídos en batalla, sobretudo cuando las mariposas revoloteaban entre las flores. Los guerreros muertos acompañaban al sol en la primera mitad de su curso visible, hasta el mediodía. Al atardecer vuelven a descender a la tierra en forma de mariposas o colibríes.

La serpiente es uno de los animales más vilipendiados por el hombre: su aspecto, forma de vida y mitos han influido para que se le combata desde tiempo inmemorial. Sin embargo, es una representación simbólica en muchos pueblos del mundo. Guarda del templo de la India, símbolo de la medianía, masculino-femenino por su forma. Quetzalcóatl o Kukulcán, para aztecas y mayas, es un símbolo del cosmos, de la sabiduría, de la lluvia y la vegetación; es un elemento vivificador, es médica y adivina.

Múltiples culturas tenían como símbolo obligado de libertad, potencia y ferocidad para las castas guerreras al ocelote, jaguar, tigre de bengala, etc. Es representado como figura superior en la escala animal y simbólica. En la alquimia china se le consideraba opuesto al dragón y aún en la actualidad, el pueblo chino consume partes del tigre como una forma de apoderarse de sus características. Por último, es también monstruo de la oscuridad y de la luna nueva; mundo de la vida y de la luz naciente.

El toro, solo o en combinación con otros animales, representa potencia, longevidad el ímpetu. Es el Minotauro que guarda el laberinto y a quien se ofrendan jóvenes; es un símbolo de fuerza creadora. El toro védico, Vrishabha, es el soporte del mundo manifestado, quien desde el centro inmóvil pone en movimiento la rueda cósmica; está asociado a la tormenta, a la lluvia y en algunos cultos a la luna. Entre los egipcios, lleva entre los cuernos un disco solar; es a la vez un símbolo de la fecundidad y una divinidad funeraria ligada a Osiris.

Jung piensa que el sacrificio del toro representa el deseo de una vida del espíritu, que permitiría al hombre triunfar sobre sus pasiones animales primitivas y que tras un rito de iniciación le daría la luz.

La tortuga, en la India y China desempeña un papel simbólico importante: es la imagen del universo y contribuye a su estabilidad; es lenta y longeva, casi reflexiva. En China su caparazón se utilizaba para adivinar, y junto con su cerebro se preparaban pocimas de longevidad e inmortalidad. Entre los mayas, el dios de la luna se ilustraba cubierto por una coraza de concha de tortuga.

Las sociedades actuales en sus diversos grados de avance y composición mantienen vivas muchos de estos símbolos; forman parte de sus creencias, mitos, sincretismo; finalmente, de su vida cotidiana; citarlos en estos ejemplos no agota las interpretaciones; solamente abre una posibilidad para la investigación interdisciplinaria.

El uso de las plantas con fines medicinales obligó a un conocimiento no sólo de sus características terapéuticas, sino de su relación con deidades que las patrocinaban; este conocimiento permite a la fecha emplear sus propiedades curativas, si bien aún en la actualidad no se distingue esa relación mencionada.

Una de las plantas más utilizadas por los aztecas fue el oyamel (oymetl), que al igual que otras coníferas era símbolo de fecundidad por la piña del pino. Para los chinos, la resina incorruptible simbolizó la inmortalidad. En Japón, por su resistencia a los vientos e intemperie, fue la energía vital que caracterizó a la persona resistente a las adversidades de la vida; por esto representa también de manera simbólica al pueblo japonés. En el simbolismo gitano, se relaciona con la idea de árbol de la vida.

Hay otras plantas representativas, pero casi siempre fueron en menor número a los animales, por ejemplo: el nopal, el aguacate, el zapote, el chicozapote, etc. A continuación se presentan las plantas relacionadas para ilustrar la simbología de las mismas en diferentes pueblos y épocas. Hoy se siguen utilizando y como en otros casos, el origen se perdió en el tiempo.

La acacia en la masonería es el símbolo de resurrección en el mito de Hiram Abif en la llamada tercera cámara. Es posible que sea la acacia al que coronó a Cristo. En China es el árbol del norte y del invierno. El acanto está presente en cantos funerarios y simboliza la virginidad de la tierra no cultivada. Las espinas pueden representar como se vuelven una tarea difícil.

El bambú, aparte de su amplio uso (desde alimento hasta material de construcción) en Asia, tiene una profunda significación en Japón, junto con el pino y el ciruelo: son símbolos de buen augurio; expulsan las malas influencias y es una jungla de pecados que sólo puede atravesar el tigre, símbolo de potencia espiritual. El bambú es la planta más representada en la iconografía del extremo oriente; su forma y nudos son los pasos de la rectitud espiritual del budismo y taoísmo aún en este tiempo, sobretodo en Japón, Corea y China.

El boj, consagrado a Hades o Cibeles, es un símbolo funerario, de inmortalidad por estar siempre verde y de esterilidad, razón por la cual no adornaban con él los altares de Venus.

El crisantemo es el emblema de la casa imperial de Japón. En China y Japón favorece la longevidad. Por la disposición radial de sus pétalos es también símbolo solar. El nombre en chino, jesing, equivale a esencia solar. Es una flor otoñal y representa por excelencia la vida apacible.

La palma datilera fue la palma sagrada asirio-babilonia y sustento real de la vida en el desierto. En la Biblia es símbolo del justo que florece como palmera y es generoso con todos. En Egipto sirve de modelo para las columnas que evocan el árbol de la vida y el soporte del mundo.

Al ginseng se le considera planta medicinal; por el antropomorfismo de la raíz, se le atribuye la virtud de conferir longevidad y por sus efectos como equilibrante de los principios ying y yang.

El loto es el símbolo de pureza, surge de aguas estancadas y no se mancha por ellas. Es la figura de la plenitud espiritual; del botón nace el mundo; como el espacio tiene ocho pétalos y ocho dimensiones; simboliza también la armonía cósmica.

No se puede pensar en Mesoamérica sin el maíz; es la expresión del sol, el mundo y el hombre. En el Popol-Vuh la creación del hombre se alcanza al pasar tres pruebas; 1.- El primer hombre, de arcilla, destruido por una inundación. 2.- El segundo hombre, de madera, disuelto en una gran lluvia y 3.- El tercer hombre, el padre, hecho de maíz.

La morera, en la China antigua, es el árbol del levante, donde reside la madre de los soles y es también el árbol por donde se eleva el sol naciente. Desde una morera la hija de Yen-ti transformada en urraca se eleva hacia el cielo. En las diferentes leyendas se comparan sus flores rojas con estrellas.

El muérdago, en el dominio céltico, tiene nombres característicos de su simbolismo: uileiceadh y oll-iach (cura todo). Es un símbolo de inmortalidad, de vigor, de regeneración física, etc.

El olivo es una planta es y fue siempre una planta de gran riqueza simbólica: paz, profundidad, purificación, fuerza, victoria, recompensa, resistencia y generosidad son entre otros los atributos no sólo simbólicos sino sociales. En Grecia se consagró a la diosa Atenea, y el primer olivo, nacido de una disputa entre Atenea y Poseidón se conserva como tesoro. Para la leyenda china, la madera del olivo neutraliza ciertas pócimas y venenos, lo que le da un gran valor tutelar. En la tradición judía y cristiana es símbolo de la paz: la paloma de Noé, trae una rama de olivo. En el Islam, es el árbol central, eje de mando, símbolo del hombre universal, del profeta; para los musulmanes es el árbol bendito asociado a la luz porque el aceite de oliva alimenta a las lámparas. Se identifica con Abraham y su hospitalidad, que se mantendrá hasta el día de la resurrección.

En la iconografía cristiana la rosa es la más empleada en occidente: es la copa que recoge la sangre de Cristo, o bien la transfiguración de las gotas de esta sangre y las llagas; la sangre derramada es el renacimiento místico. La rosa simboliza también la lluvia y el rocío por una relación con el latín ros. Por la regeneración se depositan rosas sobre las tumbas, Símbolo de amor, del

amor puro, del amor por el hijo, pero también del amor que envejece a causa del tiempo y pierde su belleza.

La vid es la planta que junto con el olivo crea las culturas mediterráneas; es una planta divina y su producto, el vino es la bebida de los dioses, propiedad de la vida y su promesa. Símbolo cristiano, especialmente en cuanto produce el vino que es imagen del conocimiento. Entre los griegos estuvo ligado al rito de Dionisio y como símbolo funerario.

Junto a la vid y al olivo, el trigo en el mediterráneo simboliza en su siembra, crecimiento y cosecha al nacimiento, resurrección y muerte. En Grecia la espiga era el seno materno de la tierra y también la descendencia humana. En Egipto el trigo que germinaba representaba a Osiris. Una espiga y un racimo de uvas simbolizaban la eucaristía. Se compara a la Virgen María con el sembrado en donde Cristo creció como el trigo.

La zarza, la zarza ardiente simboliza la presencia de Dios; en la edad media la Virgen se comparó con la zarza ardiente, para los celtas, es la madera; zarza y ciencia son equivalentes.

Tanto en los tiempos pasados como en los actuales hay la idea, y así se concibe, de seres fantásticos. Esto no es nuevo. Desde los mitos griegos, babilónicos, etc., no sólo había creencia en ellos, sino que se representaban con gran imaginación. Otros animales como los lémures eran representados por los raros que por lo fantásticos. A continuación se presentan algunos ejemplos de esos seres.

El dragón es uno de los más conocidos, sobretodo en China y en otras partes del oriente. Monstruo mixto, serpiente con patas y alas, a veces con múltiples cabezas, representa las potencias primordiales de algunas religiones; es el único animal fantástico en el zodiaco chino y también es una poderosa entidad espiritual capaz de producir un elixir de inmortalidad. Se presenta como guardián severo o como símbolo del mal y de tendencias demoniacas. En China es el guardián de la perla, potencia celestial creadora. Trae el rayo, escupe fuego, trae la fertilidad (lluvia); la cara del dragón es la cara del emperador, la perla en la garganta, la palabra de orden y autoridad.

El equidna, aparte de ser un animal real en la mitología un ser mitad mujer y mitad serpiente. Según Jung, expresa el tabú del incesto; se le supone además madre de otros monstruos como la esfinge y el cancerbero.

La esfinge, cuerpo de león y cabeza humana, es símbolo muy antiguo. En los egipcios representaba al faraón y al sol como potencias poderosas, protectoras. En otros grupos antiguos podía ser el toro alado o el león alado el símbolo de enigmas.

El fénix era una representación de la divinidad solar y de la renovación. Cuando se prende fuego a sí mismo y renace de sus cenizas, para los cristianos es la resurrección y por ende la inmortalidad de Cristo.

El grifo, animal con cabeza de águila, cuerpo de león y alas era un símbolo solar. También como otros símbolos solares representaba la resurrección.

El Minotauro es la representación casi por excelencia en la mitología griega. Tenía cuerpo de hombre y cabeza de toro. El rey Minos lo tenía prisionero en el laberinto, pero cada año tenían que ofrecerle un sacrificio de jóvenes atenienses, de uno u otro sexo. Teseo lo venció con ayuda del ovillo que le proporcionó Ariadna. El Minotauro simboliza las fuerzas destructoras.

El pegaso es el caballo alado que brotó del toro de la górgona Medusa. Es símbolo de la creatividad espiritual.

Las sirenas, como se conoce actualmente el mito, eran probablemente mantíes que marineros delirantes confundieron con seres fantásticos. Sin embargo, en la mitología griega eran demonios con cuerpo de ave y cabeza de mujer, moraban en acantilados y tenían un encanto que embrujaba, lo que les servía para atraer marineros y devorarlos. En la edad media se les atribuyó cola de pescado; representaban las tentaciones del mundo y el demonio.

El unicornio, cuyo probable origen fue el rinoceronte, desconocido por los europeos. Los viajeros lo describieron en sus formas más variadas: rinocerontes, toro, cabra o caballo, entre otras. El cuerno se

interpreta en ocasiones como símbolo fálico, pero se ve también como representación de pureza virginal por estar en la frente, sede de los poderes espirituales. A veces se representa a la virgen María con un unicornio en el regazo; también como símbolo de pureza.

No pueden quedar fuera de esta relación las flores; sus significados son muy antiguos y muchos de ellos persisten hasta la fecha. Los siguientes son algunos ejemplos en forma genérica.

La rosa, símbolo del amor y la belleza, pero también del dolor por las espinas para alcanzar la plenitud espiritual. La rosa con la cruz en el cristianismo primitivo simbolizaba el amor y la discreción; las rosas rojas eran las llagas de Cristo, símbolo marino desde la edad media. En México, profundamente ligadas al rito guadalupano, son ejemplo de humildad y milagro.

El clavel por la forma de sus hojas simboliza los clavos de la cruz; en muchas imágenes sobretodo en Europa se presenta con las imágenes de madonas; actualmente el clavel es símbolo de admiración y de un corazón melancólico.

El loto es entre otras cosas elocuencia, misterio y verdad; pero es una flor con una historia muy antigua. En Egipto, India y Asia simbolizaba el universo nacido de la humedad. En el budismo y el hinduismo simbolizaba el huevo del mundo, el origen de la vida; el loto de ocho pétalos era representación de los puntos cardinales, la armonía cósmica y las relaciones espirituales; aún en la edad media se recomendaba su uso para atenuar los calores del cuerpo.

La margarita, en el medioevo, constituyó un símbolo mariano; representaba la vida eterna y la redención. Se relaciona con las lágrimas y la sangre derramada. Actualmente es flor de la inocencia y la ingenuidad.

Finalmente, las plantas y las flores antes descritas se siguen utilizando en este tiempo con diferentes fines. Sin embargo, la persistencia de esos símbolos naturales es más notable en los animales. Por ejemplo, en la atribución de las características de algún animal a un equipo deportivo por una supuesta afinidad espiritual (Pumas de la UNAM, Osos de Chicago, Cardenales de San

Luis), o a una persona por semejanza en las costumbres (El águila persiste como símbolo de nobleza, la zorra de astucia, la hiena de maldad). Por lo tanto concluimos que hay elementos para pensar en la persistencia de los símbolos naturales. El hombre tiene la necesidad de crearlos y él mismo es un símbolo.

Al crearlos, proyecta su pasado inconsciente, regresando a través de ellos a la naturaleza, que permanece en su interior. El símbolo es complejo y evoluciona como la sociedad; pese a ello, muchos de los significados se mantienen invariables, al mismo tiempo que constantemente surgen nuevos símbolos. Por último, los símbolos y su estudio abren una posibilidad de investigación interdisciplinaria.

Bibliografía

- Acevedo, Cristóbal. *Mito y Conocimiento*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Becker, Udo. *Enciclopedia de los Símbolos*, México, Ed. Océano, 1996.
- Cassirer, Ernst. *An Essay an man*. Yale University Press, New Heaven Conneticut. 1970.
- Cruz, Roberto. *El hombre pregunta*, México, Universidad Iberoamericana. 1991.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Ed. Herder, 1988.
- Julien, Nadia. *Enciclopedia de los mitos*, México Ed. Océano, 1997.
- JUNG, C. G. *Arquetipos del inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1978.
- _____. *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Ed Caralt, 1981.
- _____. *Recuerdos, sueños, pensamientos*, México, Seix Barral, 1990.
- Sahagun, Bernardino de. *Historia de las cosas de Nueva España*, Vols 1, 2, 3 y 4, México, Ed. Porrúa, 1956.
- Sharp, Darly. *Lexicon Jungiano*, Santiago de Chile, Cuatro vientos editorial, 1994.

SIMBOLOS Y MITOS EN LITERATURA ARABE CONTEMPORANEA

*Montserrat Abumalham
Universidad Complutense, Madrid*

La Literatura Árabe Contemporánea sigue, desde mediados del siglo XVIII, a lo largo de todo el XIX y el XX, a las distintas corrientes que se desarrollan en la Literatura Occidental, sin embargo, presenta una serie de rasgos propios y diferenciados que, en buena medida, la apartan de una imitación servil de modelos literarios ajenos.

Un ejemplo significativo de esta situación lo constituyen géneros como la novela, el teatro o la poesía de carácter histórico.

Estos géneros, que toman como motivo un episodio, personaje o acontecimiento del pasado, van adquiriendo una personalidad propia que, en buena medida, proviene de planteamientos de tipo ideológico.

La reutilización de motivos del pasado no es simplemente una moda nostálgica, una moda importada, falta de imaginación en los creadores ni un método pedagógico para recordar las glorias del pasado.

La reutilización de motivos no se ciñe exclusivamente a la Historia islámica sino que se remonta, de modo zonal, a la memoria de otros pueblos y civilizaciones del pasado ante-islámico.

En el siglo XX, la reutilización de motivos del pasado no se encuentra ya directamente relacionada con el género de reconstrucción histórica, sino que amplía su campo de acción.

Dicho de otra manera, elementos del pasado musulmán o de otras tradiciones entran a constituir modos de expresión del imaginario poético o recursos metafóricos para aludir a realidades del presente, construyendo un universo literario nuevo y diferente, que se aleja del significado de los elementos reutilizados, pero que mantiene una clara conexión con sus campos semánticos originarios.

De tal modo se reutilizan, en cascada, los elementos tomados del pasado, que podríamos hacer una lectura “arqueológica” o bien una lectura simbólica de representaciones de la realidad.

Por ello, en literatura árabe contemporánea resulta sumamente difícil, —y es algo que con frecuencia no se tiene en cuenta—, resulta difícil, digo, clasificar una obra como literatura realista, costumbrista, descriptiva o de otra índole relativa a la realidad, distinguiéndola de la literatura lírica, de imaginación o de la literatura fantástica.

De otra parte, esta falta de delimitación entre los géneros es algo sumamente sabido y que nos parece normal en la literatura árabe medieval, por aquello de que, en general, se trata de períodos de búsqueda o elaboración que se mueven en lo que se ha dado en llamar el pensamiento precientífico. De modo que la frontera entre realidad y ficción permanece un tanto nebulosa.

Como afirma Tzvetan Todorov en *Simbolismo e Interpretación*¹: “Estamos, en consecuencia, mal armados para la lectura de lo discontinuo, de lo incoherente, de lo no-integrable”.

En el caso de la literatura Árabe contemporánea, más que hablar de discontinuo, se debería hablar de un modo diferente de continuidad, que engarza lo verosímil con lo inverosímil, lo material con lo espiritual, lo real con lo fantástico, la crónica con la creación idealizante, modos éstos de construcción literaria que, por otra parte, son prácticamente una constante en la literatura árabe de otros tiempos².

En el caso de Bayati³, como en el de tantos escritores árabes de hoy, se da una especie de afán profético que no duda en utilizar toda clase de recursos, por otra parte frecuentes en las literaturas de origen religioso o mítico.

¹ Monte Avila eds. 2ª. Ed., Caracas, 1992, p. 39.

² Martínez Montávez P., “Lectura de Américo Castro por una arabista: apuntes e impresiones”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, vol XXII (1983-84) pp. 21-42.

³ Abd al-Wahhab al-Bayati, Bagdad, 1926.

Como dice Todorov, “la profética literaria se mueve como un deseo reprimido”, a lo que podríamos añadir, en un intento de detección del rastro que debemos seguir, que “la figura poética es el síntoma”.

Hasta aquí estamos haciendo una especie de aproximación apresuradísima a elementos formales que nos permitan clasificar la obra de un autor en un género concreto. Sin embargo, otra cuestión que no se ha de olvidar, es que en el Mundo Árabe moderno, la literatura no es solamente un campo de experimentación formal o un campo de libre creación. Es, fundamentalmente, un campo de expresión ideológica.

La ideologización del pensamiento en el Mundo Árabe no hay que entenderla, sin embargo, como la adhesión a corrientes políticas, filosóficas o religiosas, aunque es evidente que existe esa adscripción a determinadas orientaciones de un carácter o de otro. Se trata más bien, y en el caso de los autores literarios de forma muy clara, de una ideologización que parte de un permanente cuestionamiento frente a la realidad.

Expresado de otro modo, los intelectuales árabes de hoy están intentando dar respuesta a sus inquietudes y sentimientos personales e individuales, así como respuesta a las cuestiones colectivas. Son, en buena medida, portavoces adelantados de las inquietudes de las sociedades a las que pertenecen. De alguna manera son los “profetas” de su momento.

Así como en literatura europea contemporánea podemos encontrar producciones que son un juego estético, una búsqueda formalista, sin que tras ellas haya un pensamiento elaborado, una necesidad filosófica. En autores de primera fila árabes, es difícil separar la búsqueda estética de la búsqueda conceptual e ideológica. Por esto, tal vez, resultan tan fascinantes.

De otra parte, este fenómeno explica porqué autores de una laicidad militante recurren a la acumulación, a veces agobiante, de elementos de carácter mítico entroncados en las más diversas tradiciones religiosas.

Un ejemplo de este panorama, entre otros muchos, puede ser el que centra la propuesta primera de comentario entorno a una pieza de Al-Bayati.

El resumen de la trayectoria vital de Al-Bayati y de los contenidos del libro, *Escrito en el Barro*, al que pertenecen “Poemas de amor a Ishtar”, que ofrece la contraportada de la edición de Arbós de 1987⁴, a la que me remito, es suficientemente explícito de lo que vamos a comentar y apunta a lo esencial de lo que podemos decir.

La obra de Bayati es, en general, circular. Los temas y los motivos, más la idea que les subyace, se van ampliando, a base de repeticiones casi obsesivas, según los versos se van deslizando y constituyendo cada uno de los aparentemente cerrados poemas.

Escrito en el barro, especialmente, podría ser un único poema extenso, en el que se construye/destruye la ciudad-mujer ideal. Sin embargo, una concepción ritual del poema, de los poemas que integran el libro, y de los “Poemas de amor a Ishtar”, en particular, a base de repeticiones obsesivas de las figuras y situaciones, acentúa el dramatismo de la construcción/destrucción, en una dialéctica esperanza/desesperanza que se vuelve circular.

El poema no es sólo un lugar donde se repiten o reutiliza mitos, es un lugar donde se reencuentran formas arcaicas que remiten a la forma literaria de los mitos. La repetición, el paralelismo y la antítesis son las figuras literarias más usuales. Los poemas de amor están contruidos sobre una repetición paralelística o antitética que avanza premiosamente hacia un final de cierta desesperanza.

Las imágenes de la diosa celeste que se repiten de diversos modos, se contraponen constantemente a una mujer catónica, terrestre, oscura o blanca, nívea, para terminar confundándose en una tierra fértil.

La ciudad arrasada por el desierto, sin luz, oscura, se contrapone a la ciudad de barro rojo iluminada por un sol poniente que

⁴ Abd al-Wahhab al-Bayati, *Escrito en el barro*, traducción y prólogo de Federico Arbós, ed. Hiperión, Madrid, 1987.

anuncia resurrección. “En la fragua, el diálogo entre los colores simples se da entre el oro y el negro”, dice Bachelard⁵, y añade “... el herrero expulsa el oro del hierro. El hierro forjado valdrá más si ha perdido sus riquezas rutilantes. Los colores tienen de pronto una energía. Significan energías humanas... en literatura la fragua es uno de los grandes ensueños de la voluntad”⁶.

La ciudad iluminada por el rojo del sol que asemeja una fragua es expresión para Bayati de sus deseos profundos de cambio, es la expresión metafórica y simbólica de la voluntad de transformación. Pero, como insiste Bachelard “las imágenes literarias se dilatan hasta el plano cósmico...” y recoge un fragmento de Thomas Hardy: “Ella se volvió hacia el poniente en llamas semejante a una gran fragua donde se preparaban universos nuevos. Una vez reconocida la *imagen princeps*, no se puede desconocer más su vida profunda, su vida cósmica. La imaginación humana quiere desempeñar su función en plena naturaleza”⁷, siguiendo con esta idea la imagen de Bayati cobra también su aspecto cósmico; Bayati pretende una transformación plena del universo.

La obra de Bayati, aunque desde la desesperanza, es una obra construida desde los ensueños de la voluntad, desde la lucha incesante contra la realidad/naturaleza, es una obra del trabajo, de la acción.

Sobre estas dos imágenes, en las que mujer y ciudad se caracterizan de modo semejante hasta confundirse, se construye el poema bajo los ojos del poeta que contempla la realidad desde el borde de la desaparición.

Hay un desarrollo que va desde el planteamiento de dónde está el poeta, de dónde viene, con quién ha de encontrarse y a dónde ha de llegar. Cuando la meta aparece dibujada, perfilada, se desvanece y se

⁵ Gastón Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, 1ª. Ed. Franc. Paris, 1947, 1ª. Ed. Española, trad. B. Murillo Rosas, FCE, México, 1994, p. 174.

⁶ *Idem*, p. 175.

⁷ *Idem*, p. 176.

vuelve si no exactamente al punto de partida, a una situación semejante que obliga a una nueva interrogación, a una nueva búsqueda, a la necesidad de una mediación y de una meta, claramente definida, que, sin embargo, nunca se cumple.

Los “Poemas de amor a Ishtar” son poemas de amor, evidentemente, y tienen una primera lectura en esa clave. Pero son también poemas de resurrección y son poemas de regeneración.

El poeta se sitúa en los lugares de la muerte y la desolación, anhelando la vida, esperando la vida:

A sus pies, cubierto el rostro de nieve silvestre,
se prosterna el augur de las estaciones
desnudo y aterido
y araña la tierra y la desnuda
y muere,
dejando una gota de luz entre sus pequeños pechos,
en su vientre un temblor de volcán que despierta.

La mediadora para esa vida es la diosa, Ishtar. Ishtar, la estrella Venus que brilla en el crepúsculo, es así denominada, a lo largo de todo el poema. La luz del sol a punto de ocultarse es la luz que promete no una muerte nocturna, sino la aparición del nuevo día, de la nueva luz, de la resurrección y la regeneración (Canto II); el poeta se pregunta:

Cuándo aparecerá Ishtar como la estrella del
crepúsculo y llegará hasta nosotros
Y llegará hasta nosotros?
Igual que aquella tarde vino el rey del amor
para recitar a los difuntos el Eclesiastés
y con una mano piadosa cubrir mi rostro
y mi vida atormentada.

El poeta es, además, quien puede despertar a la diosa, ¿fe-

cundarla? O ¿es la tierra estéril la que se puede convertir en diosa fecunda por la acción del poeta?:

(Canto 1)

y araña la tierra y la desnuda
y muere,
dejando una gota de luz entre sus pequeños pechos,
en su vientre un temblor de volcán que despierta.
Allí donde germinan las semillas
ofreciendo el calor de los abismos
como leche materna
y las raíces se propagan
para devolver la sangre a los veneros,
el agua del río al inmenso mar,
las mariposas al prado florido.
¿Cuándo volverá Ishtar a nuestra casa,
escortada por la luz y los pájaros?

La imagen de la mujer terrestre se transforma, sólo en el nivel del deseo y de la pregunta, en la diosa a la que se espera.

Es curioso señalar la relación entre “gota de luz”, que bien podría asociarse con *semen*, con la idea de calor, sangre, agua, semillas, leche materna, mariposas, luz y pájaros. Estas cadenas agobiantes de elementos simbólicos nos remiten a los más variados mitos de origen mesopotámico, pero también de origen mesoamericano o extremo-asiático⁸.

No sé si se trata de mera coincidencia del imaginario creador o de asociaciones naturales en torno al tema de la resurrección y la

⁸ En este aspecto, es interesante consultar, por ejemplo y especialmente, la entrada “mariposa” que, tal vez, parezca la menos sugerente, en Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Labor, 1992. Véase Agustín Yáñez, *Mitos indígenas*, UNAM, México, 1991, y también la cita del propio Bayati que dice textualmente: “las mariposas simbolizan el espíritu de los muertos”, en Abdel-Wahhab al-Bayati, *Mi experiencia poética*, trad. Carmen Ruiz Bravo, ed. Cantarabia, Madrid, 1986, p. 56.

generación⁹. No voy a discutir aquí la cuestión de los arquetipos, pero es de señalar esa coincidencia de cadenas asociativas cuando se trata de mundo superior e inferior, de vida muerte, generación y transformación.

Noche y lluvia. Oscuridad y tinieblas abren el Canto I y el Canto II y ambos se cierran con la pregunta por la diosa. Esta repetición del esquema se refuerza internamente en el Canto II por la alusión a Salomón y la recitación ante las tumbas de parte de Eclesiastés en donde se habla de resurrección,

En las fiestas de muerte de los pobres
preguntaba por ti, suplicaba,
besaba los sepulcros de los santos
y el polvo del más ilustre enamorado.

Y más adelante:

Igual que aquella tarde vino el rey del amor
para recitar a los difuntos el Eclesiastés
y con una mano piadosa cubrir mi rostro
y mi vida atormentada.

Canto I y Canto II, pues, forman un cuerpo cerrado, que se abre al tema de la regeneración y que tiene un sello de esperanza que se abre en el Canto III:

⁹ Dice Bayati en su libro *Mi experiencia poética (vide supra)*: “Quise conciliar lo mortal y lo inmortal, lo finito y lo infinito, el presente y la superación del presente, y eso exigió de mí un largo padecer en busca de las máscaras artísticas. Encontré estas máscaras en la historia, el símbolo y la leyenda, pero elegir algunas personalidades de la historia y la leyenda, y ciudades y ríos,... para expresar a través de una “máscara” la prueba y padecimiento social y óntico, resultó una de las cosas más difíciles... La máscara es el nombre a través del cual habla el propio poeta, haciendo abstracción de sí... El poema, en tal situación es un mundo independiente del poeta y no lleva las cicatrices de las deformaciones, gritos y enfermedades psíquicas que llenan la poesía lírica subjetiva.” pp. 48-49.

En el contraluz de la ventana
aleteó un pájaro cantando
y una rosa ardiente me ofreció como saludo,
brasa trémula que cayó en mis brazos
cuando envuelto en la soga de la horca dormía.
La rosa se hizo niña
y la niña hembra enamorada
que ansiaba la luna de nieve y el fulgor del rayo.

La diosa-mujer es rosa que se transforma y que reúne a “la luna de nieve y el fulgor del rayo”.

La imagen de la mujer se desdobra. En realidad, no sólo estamos hablando de la mujer amada o desamada, sino de la vida y la muerte. Así se avanza en el fragmento anterior y se consume en el siguiente fragmento, cuando la mujer, promesa de vida, es nieve y sangre juntas, y por ello anuncio de muerte:

Pero tras un millar de oraciones,
llovieron los cielos nieve y sangre
y mujeres fantasmales, ciegas muñecas de barro,
no vieron la aurora de mi alma
ni la noche de llanto en mi rostro.

El Canto IV, cuando parecía entreverse la imagen de la mujer amada, de la diosa de luz, pone al poeta en el punto de partida nuevamente. Sólo insistiré, caso frecuente en Bayati, en un recurso, el de las ruinas abandonadas, propio del *nasib*¹⁰ de la qasida clásica que, en él es también un elemento mítico, observable en otros de sus poemarios como en el poema *Autobiografía del ladrón del fuego*¹¹. La vuelta

¹⁰ Recibe el nombre del *nasib* el preludio amoroso que encabezaba las gasidas preislámicas y clásicas y que luego, se separa y se convierte, con múltiples variantes, en un género independiente de carácter amoroso.

¹¹ Traducción española F. Arbós, Endymión, 1991.

atrás, la repetición viene marcada también por el mismo motivo relativo al Eclesiastés.

Pero, este canto, que cierra en la desesperanza a los tres anteriores, inicia otro elemento, otro grupo nuevo de figuras.

La vida que el poeta parece anhelar, para salir de la muerte, no es la individual, no es únicamente la que proporciona el amor anhelado, es también la vida en civilización. La vida social, en una sociedad construida sobre la base de la justicia y la verdad. El poeta, en fin, se ha constituido en sujeto y en sujeto que representa o tiene su pleno sentido en lo colectivo, en la alteridad y no en su sola subjetividad.

En este punto, se empiezan a confundir la mujer amada y deseada con la ciudad símbolo de la civilización y no de una civilización cualquiera, sino la Babilonia eterna y especialmente, la Babilonia-Bagdad del futuro.

Canto IV, V y VI colocan ese abrirse y cerrarse de la esperanza ante el amor, ante el renacimiento, ante la nueva civilización, en un tiempo cíclico del que el poeta conserva la memoria de la caída y renacimiento de las civilizaciones. La pregunta es: Si todo estaba logrado ¿por qué se perdió?, tal como anuncia en el Canto VII:

¿Por qué siguieron girando los alacranes de las horas
cuando sobre el hambriento derramó Ishtar sus frutos?

Y sigue la confusión entre mujer y ciudad. Los ojos de la mujer brillan ahora como las murallas de la ciudad, en las que, por otra parte, se reflejan las sombras y luces de su propia historia, en el Canto VIII:

Tus ojos tienen el color del relámpago
en los muros de Babilonia,
fulgor de espejos y antorchas,
pueblos y tribus que saquearon el mundo
cuando iluminó Babilonia el misterio de los astros.

Y esa mujer-ciudad-civilización lo es además como compendio de todas las culturas, mujeres y civilizaciones, como suma de la vida social del hombre sobre la tierra, tal como sentencia el Canto IX:

Niña, hembra prometedora
nacida de la espuma del mar y del fuego eterno
del sol que si un día muere, renace,
se alza de la muerte y de nuevo surge:
Eres el Ave Fénix de todas las culturas,
hembra de Prometeo por siempre.

El Canto X insiste en un recuento de las civilizaciones:

Las olas del mar mueren al besarse unas a otras.
Cordilleras, siglos,
Cavernas hastiadas de silencio y lunas de barro
Giran sin cesar mientras escribo en el agua mis palabras.

El poeta, que conoce esa larga historia, la escribe en cambio sobre el agua, su voz profética se pierde, aunque sea una revelación directa de la diosa la que transmite.

Además, lo que escribe no son sus propias palabras, sino las de Ishtar, las de la promesa de resurrección. El poeta es sólo un mediador de la diosa. Antes era la diosa la revivida por el poeta, ahora es al contrario:

Mientras escribo lo que dijo Ishtar:
“Que mi amor nunca te apacigüe:
dime algo en lo que pueda creer,
algo inmortal.
¡No poseas mi cuerpo con usura, porque tiene
los días contados!
¡Conviértelo en una hoguera, porque lo

anhelará mañana en otros brazos
y otro pecho de mujer!
¿Por qué gimes, si también yo te deseo?
hambrientos y desnudos, entre renovados besos,
carguemos con el sol de desierto en desierto.
Contigo, ídolo de oro en cuyo vientre se oculta
el sacerdote de los páramos estrellados.
Aquél que hacia mí se inclinó, sosteniendo en el
puño la extinguida llama de una vela
y la sed sació en mis labios:
Mí cuerpo se hizo rosa,
en la luz desnudo y solo”.

La diosa se reconoce a sí misma en la rosa y en la luz. El círculo abierto se cierra una vez más.

El último canto, el XI, reúne una serie de alusiones a elementos que engarzan con las diferentes mitología y religiones del lugar de referencia, centrándose en la última de las grandes manifestaciones de la civilización, el Islam, que reúne en sí los rasgos principales con que, antes, se han caracterizado otras tradiciones:

Alzamos las ciudades de Dios sobre la tierra,
construimos una Caaba a través de los mares
y ante el mihrab del día nos prosternamos.

La historia no llega a consumarse. El poeta sigue ante las puertas de la mujer-ciudad esperando el momento de realizar su deseo:

¡Ay, amor que con amor das vida a los desiertos!
A tus puertas llamo ahora,
recién llegado de la tierra yerma.
¡No perderé mis flores en ningún umbral
sin antes donar los frutos a mi amado!

Si la poesía más reciente, como la de Bayati, se nos muestra muy proclive a estos juegos simbólicos, a la reutilización de los mitos o al rescate de las viejas leyendas, para hacer de ellas la “máscara” con la que vestir la ideología que surge de la experiencia y de la búsqueda ontológica, no es menos evidente este procedimiento, aunque más complejo, en la obra de narradores como es el caso de Mijail Nayma (Líbano, 1889-1988)¹².

En una de sus colecciones de relatos breves aparecida en 1925 figura el cuento titulado *El reloj de cuco*. Un análisis simplista de esta narración la supone una construcción idealizante y maniquea del enfrentamiento entre Oriente y Occidente. Una lectura, que podría tacharse de “imaginativa”, pone de manifiesto que el análisis resulta mucho más complejo, que los valores encerrados en esta narración van más allá de una visión dicotómica de un universo dado en un momento histórico concreto y avalado por la experiencia personal de un determinado autor.

Esta pieza, entre otros relatos de Nayma, se mueve en ese juego ambiguo y sugerente nacido de la tensión entre realismo e idealismo o tal vez idealización. Pero también en la tensión entre oralidad y escritura y éste sea, tal vez, el primer nexo que lo conecta con elementos de carácter legendario.

El cuento usa un esquema conocido en las más rancias epopeyas mitológicas: el héroe, tras un desengaño amoroso (la novia lo abandona seducida por un forastero que ha traído a la aldea un reloj de cuco), se lanza por una vía de iniciación y extrañamiento que le lleva más allá del mar. Tras esa experiencia y tras haberse enfrentado a la muerte, consigue derrotar al monstruo, el reloj de cuco, y puede regresar a su paraíso perdido.

A su regreso ha alcanzado el conocimiento, tras esa larga y costosa iniciación, y puede transmitirlo. El héroe recobra la palabra, la palabra de sabiduría, que se expresa de modo proverbial.

¹² Traducción española, M. Abumalham, *Erase una vez...*, ed. AUSA, Sabadell, 1989.

Este esquema general, contemplado así, podría ser discutible, si no viniera avalado por una serie de rasgos que apuntan en la misma dirección. Forma y contenido, expresados por medio del lenguaje, los símbolos y su encadenamiento e, incluso, la forma sintáctica, presentan resonancias del ámbito de lo religioso o conexos.

El modo en que se expresa esa vuelta al origen es un modo bíblico: comienza la gran epopeya de la creación, por medio de la palabra y, tras ella, el hombre entra en el paraíso, aunque sepamos que había sido arrojado de allí:

Una tarde y una mañana habían pasado y ya en la Aldea se había corrido que el forastero era un americano llamado Tomson, que había nacido en el Líbano, donde había pasado infancia y adolescencia, luego había marchado a otro país, más allá de los mares, donde había trabajado veinte años y agotado sus energías. En este punto recordó el Líbano y quiso volver para recuperar ímpetu y vigor y, así, había escogido nuestra aldea por su buen clima y la belleza de su emplazamiento.

Si, antes de continuar, nos detenemos en la simbología del cuco, ese animal, que pone los huevos en el nido de otra ave para que se los incube, atacando la intimidad del nido, el lugar de refugio por excelencia, entenderemos que ataca a la vida en su mismo origen¹³. El cuco amenaza con acabar con la vida misma y al héroe no le queda otro remedio que acabar con ese producto del mal.

Innecesario es hacer más hincapié en las representaciones del mal, en todas las mitologías, por medio de animales.

Este animal, por otra parte, no es producto de la naturaleza, es un pájaro mecánico. La enorme cantidad de cuentos populares en

¹³ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, 5ª. Ed. Paris, 1992, p. 157. Véase "Le Nid" en G. Bachelard, *op. cit.*, pp. 92-104.

los que aparece un pájaro mecánico, que embauca a quienes oyen su canto y las relaciones de estos inventos mecánicos con la magia y los hechizos son evidentes.

Pero es el punto en el que el héroe se transforma en sabio-profeta el punto más interesante de esta historia. No es él mismo quien transmite su sabiduría, es un “discípulo” quien la transmite y además la recoge por escrito para dejar constancia de ella, convirtiéndola en una epístola:

Conservo en mi cartera una carta que considero
como el mejor regalo que jamás, hasta el día
de hoy, nadie me haya hecho.

En esta epístola, el “discípulo” da cuenta de las enseñanzas del maestro:

Recuerdo cantidad de dichos de Bu-Maaruf
¡Ojala los recordara tal cual los pronunció!
Aunque expresados por mi gibosa lengua, aquí
tienes algunos: “de la tierra viene tu vestido, de
la tierra es tu comida, en la tierra está tu morada”
...”En la tierra existe un aroma desconocido en
las tiendas de los perfumistas”. “La tierra es la
primera azora del corán de la vida: quien la lee
ya no necesita leer más libros”. “Es feliz quien
así se siente donde quiera que esté y
desgraciado, el que corre tras la felicidad en
cualquier lugar”...

Siguen casi dos páginas de “proverbios y enseñanzas del maestro”. Para finalizar con un a modo de *mashal*¹⁴, una parábola

¹⁴ Véase M. Ayali y L. F. Girón, *Te voy a contar un cueto... Parábolas de los rabinos*, Madrid, 1992.; R. Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe des origines à la fin du XVème. Siècle de J.C.*, 3 vols. París, 1952.

rabínica o evangélica, *mazal* (en árabe), que aunque no posee la fórmula comparativa típica, no carece de resonancias de este género y constituye un modelo de los constantes trasvases de literatura profana sapiencial a literatura religiosa del mismo tipo, pues todas ellas cumplen la función de presentar una ética práctica:

“He visto a un hombre cerniendo la tierra y expurgando unas semillas doradas y brillantes y arrojando el resto después. He visto a otro sembrar, en la tierra que el primero desechaba, granos de trigo. Al cabo de un año, vino una gran hambre sobre la tierra y vi al primer hombre de rodillas ante el segundo y en la mano sostenía unas piezas amarillas y brillantes y decía: ¿No me venderías una medida de trigo, aunque fuera por veinte dinares? Y oí al dueño del trigo responder: Yo me conformo con la cosecha que mi tierra da, confórmate tú con la que da la tuya”.

Por insistir en la cuestión, también podría recordarnos los relatos de sueños que constituyen el núcleo de la historia entre José y el Faraón.

Nayma es, por supuesto, un autor cristiano, aunque más bien por su origen que por su ideología. Sin embargo, la tradición cristiana, en ésta y otras obras suyas, se suma a la tradición islámica y a otras tradiciones más antiguas, sin violencia y formando un único cuerpo armónico.

El texto de Nayma se ha venido analizando como un texto escrito por un autor influido por el surrealismo¹⁵, cercano a los

¹⁵ Me permito recordar que en el Segundo Manifiesto del surrealismo (1930) A. Breton señalaba que: “Todo induce a creer que en el espíritu humano existe un cierto punto desde el que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo

planteamientos de la filosofía de la naturaleza, atraído por las adquisiciones del psicoanálisis y en busca de una identidad árabe en contraste con la identidad occidental. Pero si a esta aproximación a su obra, sin duda certeras, no se añade la presencia del fenómeno religioso, como expresión máxima de la aspiración humana de espiritualidad y superación, el análisis quedará menguado y no se hará comprensible toda su profundidad. Se habrá perdido la comprensión de los valores simbólicos del relato que, apoyado en resonancias religiosas de diversa procedencia, ganan en profundidad y extensión.

Si el esquema de epopeya y, por tanto, la remisión al campo de lo mítico pueden restar veracidad a la historia que pretende ser ejemplar, inmediatamente se desciende al detalle exacto de fechas y documentos que prueben su existencia real:

Conservo en mi cartera una carta que considero como el mejor regalo que jamás, hasta el día de hoy, nadie me haya hecho.

La recibí a primeros de Mayo de 1922...

La historiografía árabe se apoya en dos puntales de suma importancia. De un lado, en el reconocido prestigio de quienes transmiten la noticia. La veracidad de los transmisores pasa, necesariamente, por exhaustivos exámenes de su existencia y de su presencia en el lugar de los hechos o en el conocimiento de quien pudiera, a su vez, haberles transmitido el relato del acontecimiento. De otro lado, la verdad de lo narrado queda atestiguada por la datación

comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de ser vistos como contradicciones. De nada servirá intentar hallar en la actividad surrealista un móvil que no sea el de la esperanza de hallar este punto"; en André Breton, *Manifiestos del Surrealismo*, 5ª. Ed. Barcelona, 1992, pp. 162-163. Este planteamiento que, sin duda, informa en alguna medida la obra de Nayma, no excluye que el autor libanés se aparte de los postulados surrealistas, especialmente en la medida en que no sólo no es iconoclasta, sino en la medida en que crea toda una imaginería y reutiliza elementos en una revolución radical no arrasadora.

exacta de los hechos. Para contrarrestar el efecto del relato mitológico, el cuento se inicia con una carta que el autor se limita a transcribir. Esa carta tiene una data, como hemos visto, pero, enseguida la veracidad va a quedar otra vez en entredicho porque el remitente no da su nombre:

... la leí y no hallé en ella el menor indicio para deducir quién era el remitente, ni cuál su lugar de residencia. Lo único que me fue dado averiguar, por el sello y el matasellos que había en el sobre, es que había sido expedida desde una pequeña aldea libanesa.

La historia ha de quedar fijada en anales y crónicas, en tanto que los relatos legendarios, fantásticos o míticos son, aunque se conserven por escrito, para ser recitados o transmitidos oralmente.

La tensión entre oralidad y escritura es la primera manifestación que se nos ofrece en este cuento. El recurso al género epistolar tiene una múltiple virtualidad; en primer lugar, dar historicidad al relato, por tanto veracidad. Este recurso se repetirá a lo largo del cuento. Sin embargo, esa historicidad se pierde en el momento en que el relato se descubre como anónimo.

La carta se refiere a un emigrante libanés. Pongámonos en situación. Imaginemos un emigrante de una aldea libanesa que escribe una carta. La carta llega a la aldea, dirigida a uno de sus habitantes, pariente o amigo del emigrado. Probablemente, el destinatario sea analfabeto, estamos en el primer tercio del siglo XX. El destinatario coge la carta y se la lleva al cura de la aldea, al maestro, al jeque druso o al alfaquí musulmán, que son los únicos letrados, para que la lea. La carta ha dejado de ser un escrito, se ha convertido en un texto oral.

La oralidad va acompañada de gesticulación. Pensemos en ello un momento. Ya no es un texto en prosa que uno lee para sí, sino que es un texto teatral que alguien ha de representar para nosotros,

para que comprendamos el mensaje. El texto teatral no se escribe para un único espectador, necesita de un público más amplio, no es un texto personal, sino universal.

En el mismo sentido puede entenderse el recurso a los proverbios. Los proverbios se pueden leer en un libro, uno tras otro, desconectados de la realidad, pero donde adquieren su fuerza es en la realidad de la circunstancia oportuna en la que se pronuncian: se han de decir en el momento justo y adecuado, ante quienes deban escucharlos para aprender de ellos.

El cuento comienza con una dedicatoria que es un proverbio y las bases de la tensión entre mito y realidad están servidas:

El mejor de los obsequios
es aquel cuyo donante desconocemos

El recurso al género epistolar no es sólo un modo común, que se encuentra en casi todas las literaturas, sino que es un modo tradicional de la literatura árabe, en la que constituye un género peculiar que pierde pronto su carácter utilitario, si alguna vez lo tuvo, para transformarse en algo semejante al ensayo. Es curioso señalar, insistiendo en la oralidad, que el género epistolar nace en esta literatura, en los inicios del Islam, a la vez que la *jutba* (discurso). La pregunta que se plantea es ¿se trata de una forma literaria escrita frente a otra oral o ambas participan de una única realidad esencialmente oral?

La carta en sí misma comienza de un modo muy realista:

Ayer, en esta aldea, murió un gran hombre,
al que hoy hemos enterrado, y aquí estoy escribiéndote,
cuando aún en mis manos quedan huellas de la
tierra de su tumba.

Nosotros, hombres y mujeres de la aldea,
le hemos dado sepultura; desde los mayores a los
más pequeños, incluidos los dos sacerdotes

(el de la Iglesia Oriental y el de la Iglesia Occidental), ya que ambos se lo disputaban como feligrés, aunque ninguno tuviera argumentos convincentes para tal cosa, pues el difunto asistía a una y otra Iglesia por igual. Sin embargo, es claro, que no profesaba ninguno de los dos ritos, ni recibía los misterios divinos de ninguna de las dos. Vista la falta de acuerdo, lo hemos enterrado sin responsos, incensarios, ni velas. Es la primera ceremonia así que yo he presenciado. Si te digo que cada puñado de tierra que, hoy, he ayudado a extraer de la fosa, para, luego, volverlos a ella con mis propias manos, iba mezclado en lágrimas –las mías y las de todos los presentes– créeme, porque no soy escritor ni poeta.

La impresión de realismo no puede ser más fuerte cuando se trata de la muerte de un hombre y de su entierro. Por si resultase insuficiente, se alude a la existencia de dos iglesias y a la de unos sacerdotes que se disputaban al difunto. La alusión al conflicto permanente entre las diversas confesiones religiosas en el Líbano, no solo pretende localizar geográficamente la narración, sino que la sitúa en un contexto social e ideológico preciso y real.

La muerte da lugar, como no podría ser de otro modo, a una serie de reflexiones filosóficas que no van tanto en la línea de lo realista, sino más bien en la línea del idealismo, planteando un nuevo matiz en la dialéctica realidad/fantasia que se transforma en realidad/idealidad.

Para que el planteamiento de carácter espiritual e idealizante quede más patente, el texto toma un ritmo rápido y creciente, marcado por frases breves inicialmente que, poco a poco, se van extendiendo y complicando sintácticamente. El efecto producido recuerda al ritmo de los refranes, que al ir engrosando y cargándose de contenidos, recuerdan las invectivas proféticas.

La influencia bíblica es manifiesta, sobre todo en esa estructura oracional que acompaña al contenido, la epístola de San Pablo a los Corintios (cap 13) tiene un esquema semejante.

La espiritualidad que subyace puede ser entendida como bíblica o coránica, ésta última especialmente referida a la vanidad y mendacidad de los poetas:

La grandeza que vosotros, el clan de literatos y poetas, contempláis en vuestros propios espíritus o en los de los demás no es sino un borbotar de huesos en una marmita, mientras que no oís el lento cocer de ollas llenas de aromáticos alimentos, ni sois capaces de ver lo que contienen. Quien escribe un libro de éxito o compone una colección de poemas solicitada, ese es grande. Quien crea una nueva diversión para la humanidad, ese es grande. Quien pinta un hermoso cuadro, ese es grande. Quien gana una batalla, es grande. Esta gloria sí la veis y sí la oís porque es estrepitosa. Pero la grandeza silenciosa, a ésa vuestros oídos son sordos y vuestra vista fatigada y ciega. ¿Qué os ha sido concedido oír si no podéis escuchar la voz de la grandeza silenciosa, qué ver, si no contempláis la faz velada de la grandeza?

El héroe de esta historia no es un héroe corriente, no es como cualquier individuo cuya memoria deba ser recogida por los libros de historia, porque él es un arquetipo, un héroe mítico, como los de la antigüedad:

Aquel a quien hemos enterrado hoy jamás compuso un libro, ni un poema, ni esculpió una

estatua, ni descubrió un remedio, ni inventó un nuevo riesgo para la humanidad. Y, a pesar de todo, fue grande ayer, lo es hoy y lo seguirá siendo mañana.

¿Por qué?, porque dejó que su alma se perdiera y luego la recuperó. Porque luchó contra el reloj de cuco y lo venció.

Hasta hoy no he oído de ninguno de vosotros que fuera capaz de vencer al reloj de cuco.

Señor mío, cuando llegues a perder tu alma y luego la encuentres, cuando derrotes al reloj de cuco, entonces, seré el primero en dar testimonio de tu grandeza.

Hace dos años, este hombre llegó hasta nosotros, sin conocer la aldea ni a nadie en ella y sin que nadie supiera de él.

Aún ahora, todo el mundo sigue desconociéndole, excepto yo, ya que tuvo a bien hacerme partícipe de su secreto, antes de morir.

Y aquí estoy, en este instante, haciéndote de ese secreto confidencia.

La clara alusión siguiente a las invectivas coránicas contra los poetas que si dicen, miente, deja en el espíritu del lector familiarizado con la tradición árabe un sabor especial y le invita a creer en la verdad del relato que tiene ante sus ojos, pues no viene de ningún poeta.

El personaje protagonista, además, ha ido cobrando ya en estas pocas líneas iniciales del relato, un cierto aire misterioso que se percibe en el final del párrafo anterior y que seguirá manifestándose en adelante, pues corresponde a todo héroe-profeta preservar un espacio para el misterio. Poetas y profetas son en la tradición semita, y en otras, los únicos capaces de transmitir ese misterio. Sin embargo, los poetas son más dados a divulgar los secretos sin

atender a quien oye, mientras que los profetas son más fieles a la palabra:

No soy tan necio como para pedirte que lo guardes.
Yo os conozco, pandilla de escritores y poetas,
Ni celáis un secreto ni cumplís una promesa.
Todos sois unos chivatos indiscretos; si no
rebeláis el secreto con la lengua, lo hacéis con la
pluma, y cuando no tenéis mejor cosa que hacer,
hasta reveláis los secretos de vuestra propia alma.

La personalidad del héroe, en cierta medida misteriosa, contribuye a la alternancia de esa oposición entre lo real y lo fantástico o mítico. Los párrafos que siguen suponen un constante juego de ascensos-descensos desde la percepción de realidades cotidianas a una idealización de ese entorno y de su relación con el recién llegado.

Las preguntas de los aldeanos acerca de un forastero no son producto de curiosidad malsana o del cotilleo propio de lugares pequeños y apartados, en los que ya es tópico que cualquier novedad corra de boca en boca. Aquí es un interés noble, cargado de generosidad y deferencia hacia el huésped, con lo que el imaginario de la hospitalidad beduina pasa a primer plano, en una forma de reivindicación de lo más significativamente árabe, en esa búsqueda permanente de la identidad que subyace en toda la anécdota:

Tú eres libanés y conoces el carácter
de los aldeanos del Líbano, especialmente
de los de una pequeña aldea. Si a
su puerta llama un extranjero, no se la
cierran en las narices, ni le dan de
comer con la mano derecha, para con la
izquierda arrebatarle la bolsa. Por

contra, se exceden en el interés; ésta es una actitud común a los aldeanos de cualquier lugar si les cae entre las manos un extranjero: ¿Quién es, de dónde, por qué? Y otras preguntas parecidas.

El encuentro entre los dos hombres, sin embargo, es mágico y espiritual, situándose inmediatamente en el plano de la fraternidad universal y, sobre todo, en el de un encuentro armónico con la naturaleza. Las ideas orientales de carácter panteísta se hacen presentes a cada instante en el pensamiento de Nayma y lo que sería una conversación natural entre dos personas adquiere inmediatamente un tono idealizante y sobrenatural:

Al día siguiente de su llegada, vi a aquel hombre. En la forma en que me miró percibí cierta aceptación, pero al tiempo en sus ojos había como un aire a la defensiva. Era como si su mirada me dijera: Acércate a mí, hermano; y a la vez: No me toques. Me acerqué, pero sin rozarle, como cerca y lejos de él a un tiempo, hasta que llegó un día en que no sólo le toqué, sino que le abracé hasta fundirme con él. Ese fue el día en que me abrió su pecho y me dijo: Este soy yo. ¿No ves cómo la gente camina por la vida en secreto?. Un ser humano se acerca a otro en la medida en que pueden hacerlo los que se asemejan en la apariencia: Este sigue siendo un misterio y aquél lo es también.

Aquí es donde se acaba la aproximación y el hombre se aleja de su semejante en la medida en que cada cual quiere ocultar sus secretos. En el momento en que un ser humano descubre su secreto a otro, en ese preciso instante, el tiempo queda anulado, desaparece el concepto de espacio y los hermanos se encuentran. Verás por qué lo digo. ¿Has pensado alguna vez que lo espontáneo es más verdad que lo dictado

por las leyes ciudadanas que son una apariencia falsa?

La constante alternancia en el relato de un plano de reflexión filosófica, de análisis del universo, y de un plano de cotidianidad, de ejemplos de la vida diaria que avalan y justifican las conclusiones expuestas antes, invierte, de algún modo, el orden lógico de un razonamiento. Es más un procedimiento psicoanalítico que de análisis lógico, pero incide en el aspecto de ir de un plano ideal a un plano real y ambos se justifican mutuamente, con lo que uno se convierte en simbólico del otro y al contrario.

En cierta medida, estamos frente al recurso “platónico” que se traduce en la constante de verticalidad frente a horizontalidad. Sin embargo, este modo de contemplación de los hechos se corresponde con la concepción semítica de la realidad, perfectamente expresada en los viejos mitos mesopotámicos: el mundo de los hombre ha de corresponderse con el de los dioses.

Este modo de entender el mundo terrestre como reflejo del mundo celeste va acompañado de la educación de los nombres a la realidad que expresan, lo que sin duda redundará en el aire semita del texto. Dicho de otra manera, la identidad del objeto contemplado no queda definida mientras no se le nombra. La fuerza de la palabra en el mundo semita y en el mundo árabe, en particular, toman aquí una expresión directa. La palabra es la acción misma, la realidad misma, profunda y esencial:

Creo esto porque los seres naturales tienden siempre a adecuar el nombre al objeto y en cuanto sospechan de la falta de concordancia entre ambos, recurren a motes, apodosos o a lo que llamamos “alias”. Mister Tomson... Mister y tomson; dos palabras sin ningún contenido para los habitantes de una aldea libanesa y, para mayor abundamiento, de esas que se enredan en la lengua y que además no revelaban nada acerca de lo que ellos habían llegado a intuir acerca de aquel hombre.

Así era más conforme a sus gustos y a su naturaleza darle a

Mister Tomson un apodo como el de Bu-Maaruf. ¡Bu-Maaruf!, ¿sabes a qué alude un aldeano libanés con la palabra maaruf? Coge todas las virtudes que la humanidad, desde Adán hasta hoy, ha conocido: cariño, dulzura, afán conciliador, agrado, calma, generosidad; tómalas y mézclalas y tendrás lo que es maaruf. Y si los habitantes de una aldea libanesa se han puesto de acuerdo para apodar a hombre Bu-Maaruf, ten por seguro que ese hombre es una de esas cosas que por error se le escapan al tiempo.

Podríamos seguir comentando línea por línea este relato, pero estimo que se haría excesivamente largo. Detengámonos aquí y dejemos el resto del análisis para otra ocasión o para la curiosidad de quien lo desee hacer por sí propio.

Sólo un pequeño apunte más acerca de la explotación de lo mítico y legendario en la literatura árabe contemporánea que señala hacia una búsqueda constante de identidad en el presente y de cara al futuro.

La tragedia del héroe, que ha de extrañarse y seguir su propio proceso iniciático en busca de su identidad, comienza por una expulsión del paraíso, como decía, provocada por la seducción de la amada que se deja engañar. Una nueva Eva, seducida por el diablo tentador que le ofrece la manzana de la sabiduría. Hay un rapto. La enamorada huye con su seductor. Sin embargo, este seductor no lo es propiamente, pues ni siquiera enamora a la novia, la rapta porque posee un objeto mágico que la seduce. La mediación del objeto es clave en toda práctica mágica y ya se ha hecho mención de la muy larga tradición del mito del pájaro embaucador, del animal o el retrato que seducen por su belleza. Pero aquí el carácter simbólico es claramente el del mal. No es el príncipe quien consigue a la princesa de sus sueños, es el animal maligno el que la engaña.

La acumulación de elementos simbólicos, con fuertes resonancias, es casi agobiante y obsesiva, tanto como lo era y es la búsqueda de una identidad propia que oponer a las miradas de los “otros”.

LOS FUNDAMENTOS DE LA RELACIÓN ENTRE MITO Y REALIDAD

Juan Jesús Arias García
Departamento de Política y Cultura
UAM-Xochimilco

El mito se ha considerado como un género literario que se opone a la realidad. Esto se debe a dos factores principales:

a) La consideración del mito como un hecho literario más que como un hecho cultural en el sentido antropológico y

b) A la asunción de un criterio de *realidad* que proviene de una etapa temprana de la ciencia positiva, y que la confunde con lo que la ciencia contemporánea denomina criterio de *objetividad*.

J. Habermas ha dilucidado esta última diferencia al hablar de *verdad* como algo distinto de *objetividad*: *la verdad* es un consenso y la *objetividad* es una correspondencia entre el conocimiento que procede de la observación y del hecho observado¹. Aquí completamos a Habermas distinguiendo *verdad* de *realidad*. Si *verdad* es un consenso, *la realidad*, de acuerdo con Berger y Luckmann², es un criterio ontológico; esto es, se refiere a la naturaleza de las cosas.

Así, al negar la verdad del mito en nuestra sociedad contemporánea, somos víctimas de una doble confusión: primera, confundimos *verdad* con *objetividad*, por causa de la prevalencia de los criterios (mal entendidos por nosotros) de las ciencias positivas; segunda, confundimos *la verdad* con la *realidad*, esto es, al consenso acerca de algo con el criterio ontológico, prevaleciente en una sociedad, acerca de la naturaleza de las cosas.

Hay además, un avatar histórico del mito en la historia de Europa en los últimos 2,600 años. Los hechos más sobresalientes en

¹ Cfr. Habermas, 1982, pp. 310-318.

² Cfr. Berger y Luckmann, 1967, pp. 36-46.

este sentido, arrancan de las críticas de Jenófanes (565-470 a.C.) a la *Teogonía* de Hesíodo, obra que es básicamente un poema inspirado en los mitos olímpicos más que una compilación de mitos, a la que quizá justamente, se le atribuye no ajustarse a los criterios religiosos de su contexto, criterios que constituían su *verdad* o consenso social; a Teágenes de Regium (c 525 a.C.) los nombres de los dioses se le sugerían facultades humanas o elementos de la naturaleza, relación por demás evidente en el mundo greco-romano³. Evhemero (S. III a.C.) afirmaba que los dioses griegos eran reyes divinizados y que los mitos eran recuerdos confusos o transfigurados por la imaginación de las gestas de esos reyes, opinión que pudo coincidir con algunos hechos y casos⁴. Con el advenimiento del Cristianismo en Europa como una religión de Estado (a partir del año 213 d.C) con el Emperador Constantino, los mitos greco-latinos pasan a ser considerados como fábulas ficciones o mentiras, al establecerse el dogma cristiano en el Concilio de Nicea (año 325 d.C.) y frente a ellos, los mitos judeo-cristianos pasan a una categoría diferente: la categoría de Escrituras Sagradas⁵.

En el siglo XIX, el mitólogo Alemán Max Müller ya bajo el influjo de la Reforma Protestante, el afán científico del positivismo, el ambiente y el enfoque del evolucionismo, así como de la neo-hermenéutica de los teólogos alemanes que arranca en el siglo XVIII con F. Schleiermacher⁶, afirma que el mito es el reporte de un pasado que ha tenido un presente, pero que expresa un estado patológico del espíritu: la incapacidad de expresar ideas abstractas de otra forma que no fuera por metáforas⁷. S. Freud en su obra clásica *Tótem y Tabú* (1912) afirma que el mito y la religión, así como los sueños y los fantasmas representan sustitutos de sa-

³ Cfr. Elíade, 1981, pp. 7-8.

⁴ Cfr. Ídem, pp. 162-165.

⁵ Cfr. Kahler, 1946, pp. 134-151.

⁶ Sobre la neo-hermenéutica de F. Schleiermacher y su desarrollo hasta la actualidad, cfr. J. Freund, 1975, pp. 49-65.

⁷ Cfr. El comentario de Valade, 1978, sobre M. Müller y el propio trabajo de M. Müller, 1988.

tisfacciones que la realidad no brinda; están ligados al principio de placer, opuesto al principio de realidad y su material se compone de representaciones reprimidas; el sueño remite a la prehistoria del sujeto y el mito a la prehistoria de la sociedad⁸. L. Lévy-Bruhl (en los años 30's) sitúa al mito como un elemento de la mentalidad primitiva, que a diferencia de la nuestra es mística y no lógica; percepción y representación mística se confunden, no hay separación entre pasado y presente, entre lo real y lo imaginario, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo sagrado y lo profano; el mundo es sobrenaturaleza y prenaturaleza simultáneamente⁹.

Todos estos eventos y obras influyentes han conformado nuestra actitud hacia el mito y han contribuido histórica y académicamente a las confusiones antes mencionadas.

El cambio de actitud y enfoque hacia el mito como un hecho de la cultura quizá haya comenzado con un enfoque menos etnocéntrico y más sistemático de los materiales, dentro de una estrategia comparativa.

G. Van der Leeuw, teólogo holandés, publicó en 1933 su obra *Fenomenología de la Religión* en la que este cambio es manifiesto. Van der Leeuw señala que el mito es palabra que posee poder decisivo cuando se la repite, es una perpetración; es una realidad presente y vívida, no es una especulación sino una actualidad; es la expresión repetidora de un suceso poderoso y la expresión vale lo mismo que la repetición; no sólo es una invocación que da forma al suceder y maneja a la realidad según sus propias leyes (v.g. suspendiendo el tiempo); no deduce la imagen a partir de la realidad sino la realidad a partir de la imagen¹⁰.

B. Malinowski en su obra póstuma *Magia, Ciencia, Religión* (1948) afirma que en una comunidad "salvaje" el mito no es una mera narración, sino una realidad que se vive y que se cree que

⁸ Cfr. El comentario de Valade, 1978, sobre S. Freud y el propio trabajo de S. Freud, 1993, especialmente pp. 88-101.

⁹ Cfr. Valade, *op. cit.*

¹⁰ Cfr. Van der Leeuw, 1975 (orig. 1933), pp. 398-403.

aconteció en los tiempos más remotos, y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y en los destinos humanos. Es una expresión directa de su asunto, es una resurrección en el relato de una realidad primordial para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. Expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. Es una carta de validez de la fe primitiva y la sabiduría moral, que entra en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral, demanda justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad¹¹.

M. Elíade en su obra *Mito y Realidad* (1981, orig. 1963) dice que el mito cuenta una historia sagrada sobre un acontecimiento en el tiempo primordial, en el que seres sobrehumanos crearon el Cosmos o una parte de él. Cada mito describe una irrupción de lo sagrado en el mundo, la cual lo fundamenta y lo hace ser como es hoy día. Es una historia verdadera porque se refiere a realidades (criterio distinto del occidental); el mito cosmogónico es verdadero porque el mundo está aquí para probarlo. El mito es un modelo ejemplar para las acciones humanas significativas en todos los ámbitos porque muestra las gestas y los poderes sagrados de los seres sobrenaturales. Sus personajes no pertenecen al mundo cotidiano, pero sus acciones conciernen directamente al hombre y así las costumbres actuales resultan explicadas por ellas. El hombre de las sociedades “arcaicas” no sólo está obligado a recordar la historia mítica, sino que la reactualiza por medio del *rito*; así, al recitar el mito se fuerza a un hecho u objeto a retornar mágicamente a su origen, a su creación ejemplar, y esta acción tiene un poder modificador o correctivo sobre la realidad; de allí el uso del rito y del mito en la curación mágica (o chamánica), porque el enfermo

¹¹ Cfr. Malinowski, 1974 (orig. 1948), pp. 113-183.

se sumerge en la plenitud primordial, donde se deja penetrar por las fuerzas gigantescas que *in illo tempore* hicieron posible la creación. La idea implícita en este retorno al origen es que la primera manifestación de una cosa es la que es significativa y válida, y no sus sucesivas epifanías. Los pueblos “arcaicos” piensan que el mundo puede ser renovado periódicamente y que esta renovación opera según el modelo del mito cosmogónico o el mito de origen. Pero para que algo pueda recomenzar, es preciso que el hecho anterior sea destruido y de allí la existencia de mitos de fin del mundo. El mundo degenera y se agota, pero la movilidad de su origen lleva la esperanza de que estará siempre allí, aunque sea periódicamente destruido¹².

El último autor que aquí citaremos es a C. Lévi-Strauss. En su *Antropología Estructural* (1968, orig. 1958) señala que al interior de los mitos parece no haber una lógica aparente, a pesar de que los mitos se reproducen de manera semejante en todo el mundo, y el problema es entonces ¿por qué se parecen tanto? Su análisis inicial del mito es de naturaleza lingüística y se ocupa de la relación entre fonemas y significados, indicando que tales relaciones se dan por ciertas combinaciones entre ellos. Así, el mito integra la lengua, se le conoce por el habla, pero pertenece al nivel del discurso; sin embargo, trasciende al lenguaje; la lengua pertenece al tiempo reversible (estructural), el habla al tiempo irreversible (estadístico), pero como el mito reúne al pasado, al presente y al futuro, incluye un nivel absoluto, también de naturaleza lingüística, pero distinto de los otros dos. El sentido del mito está, sin embargo, despegado de su fundamento lingüístico y está en la “histo-

¹² Cfr. Eliade, op. cit. Su concepto de mito, que se encuentra disperso en toda la obra de referencia, se relaciona con las sociedades “tradicionales” o “arcaicas” contemporáneas, pero no por eso es menos aplicable a las sociedades modernas, industriales o desarrolladas. Así, Cfr. pp. 10-11, 12-14, 15, 17, 18, 20-23, 32, 35, 38, 41, 44, 49, 58, 59-78 y 82. En relación con el rito, cfr. E. Durkheim, s/f. (*Las formas Elementales de la Vida Religiosa*), especialmente el Libro Tercero, pp.311-426; y también a A. Van Gennep, 1986 (orig. 1908).

ria” relatada (que se organiza en unidades que llama *mitemas*) que presenta *haces de relaciones constantes* con una función significativa, elementos que obtienen sólo por medio del análisis (no son manifiestos) y su interpretación arroja un sistema temporal de un nuevo tipo, que es a la vez diacrónico y sincrónico (en el mismo sentido de la partitura musical). El mito tiene siempre varias versiones y por lo tanto, un mito se define por el conjunto de todas sus versiones, y de secuencia y correlación se llega a una ley estructural de ese mito: la estructura del mito son las relaciones constantes a través de las varias versiones. Respecto de la mentalidad “primitiva” del mito como opuesta a la científica, Lévi-Strauss afirma que se han enfatizado las diferencias cualitativas relativas al espíritu, pero se ha supuesto que en ambos casos los objetos son los mismos; pero del análisis de los mitos (y de las ciencias) se deriva que ambas lógicas implícitas (en los mitos y en las ciencias) son casi idénticas, apreciándose que lo diferente son las cosas a las que se aplican. En el primer volumen de su serie *Mitológicas* (1968, orig. 1964), Lévi-Strauss continúa desarrollando su concepto, afirmando que la divergencia de las sucesiones de los temas es un atributo fundamental del pensamiento místico, y que sus trayectorias no van de principio a fin, sino que son interminables, y que a menos que la población poseedora se extinga física o moralmente, el conjunto nunca se cierra. La función (social) del mito no es evidente y por ello es efectiva y el análisis del mito arroja un código de significaciones inconscientes de las diferentes sociedades, y sus esquemas ofrecen un carácter de objetos absolutos, en los que el cambio de uno afecta a todos los demás, es decir, tiene un carácter sistémico¹³. El mito se crea colectivamente (carece de autor personal) pero se consume (se oye) individualmente, encarnando la tradición y portando un mensaje que no proviene propiamente de ningún lado y de allí su supuesto origen sobrenatural.

¹³ Cfr. Durkheim, 1996, pp. 25-32.

Es por esto que su unidad está más allá de la percepción consciente del oyente, produciéndole una reorganización inconsciente. Las versiones de un mito pueden no estar dentro de un mismo nivel de pensamiento y su ordenación debe corresponder a un orden “natural” de cada sociedad; puede hacerse un análisis de otro tipo, pero sólo la observación etnográfica puede decir si la imagen que se presenta corresponde o no con la realidad. El mito, dentro de su contexto etnográfico, motiva una acción concreta cuando se aprecia un desequilibrio en una situación específica produciéndose un desbalance dentro de una polaridad lógica, y esto se hace a través del *rito* que actúa como un paralenguaje con dos funciones: A) modificar una acción práctica y B) designar o describir una situación. Pero cuando el pensamiento mítico tiende a debilitarse, *los ritos* adquieren un carácter de vestigio y sólo sobrevive la segunda función. El uso de la metáfora en el mito destaca los vínculos entre varios dominios; el énfasis le es connatural expresando directamente las propiedades de una estructura isomórfica de su contexto cosmológico, y tal énfasis tiene por función significar la significación. El mito toma su materia de la Naturaleza, pero la misma es el instrumento y no el objeto de la significación (a diferencia de las ciencias naturales, añadiríamos)¹⁴.

Este largo periodo de la conceptualización contemporánea del mito sirve de reivindicación de este subgénero literario y pone de manifiesto la divergencia con la concepción popular, que proviene de una tradición europeo-occidental principalmente, y coloca al investigador de la mitología en una situación incómoda dentro de su contexto social. Aquí, el investigador debe ubicar su estudio frente a los ojos de “los otros” miembros de su sociedad dentro de una disciplina de conocimiento aceptable y legítima (como la Literatura) o asumir una postura o actitud “socialmente adecuada” (como un enfoque cristiano frente al paganismo, o como un cien-

¹⁴ Cfr. Lévi-Strauss, 1968, pp. 187,187-188, 188-190, 190-192, 192-210 y 210; también 1968^a, pp. 15-17, 19-22, 27, 327, 330-331, 332-334 y 334-335.

tífico frente a la mentalidad precientífica). Pero esta actitud justificante debe también exhibirse (sino asumirse) frente a los colegas no-especialistas, quienes son partícipes involuntarios de la tradición cultural de su sociedad.

Hay, sin embargo, otras posibilidades de abordaje de la mitología. Una de ellas la proporciona la sociología alemana del conocimiento, que al replantear el concepto de *realidad*, sistémico con el de *verdad* y el de *objetividad* antes mencionados, abre nuevas perspectivas¹⁵.

El hombre, a diferencia de los animales, habita en un *Mundo* y no en una simple *región natural* geográfica. Este Mundo es una construcción social y constituye el hábitat propio del ser humano; ese Mundo no es sólo el entorno físico, sino una serie de significados atribuidos al todo y a sus partes; es un producto cultural y un producto terminal de una tradición que se da diacrónicamente. Aquí, la cultura se considera como una mediación hombre-naturaleza y hombre-hombre, de la cual el ser humano no puede prescindir dada la insuficiencia de su aparato instintivo. Ese Mundo, creado por el hombre, tiene una existencia dual: es externo-objetivo en tanto caso y es también interno-subjetivo en tanto representación. En su existencia externo-objetivo es de naturaleza material y en su existencia interno-subjetiva es de naturaleza totalmente simbólica. En ambos casos se crea a partir del diálogo y la lengua es así su vehículo fundamental. Pero en ambas formas de existencia el Mundo es precario (no tiene la capacidad de auto-reproducción de la naturaleza animal y vegetal) y debe ser reconstruido permanentemente, muy especialmente en su naturaleza interno-subjetiva, en donde el olvido y los eventos críticos de los individuos y de los grupos, tienden a borrarlo o a desarticularlo. El medio de su creación, el diálogo, es también su principal medio de reconstrucción (este es el principio básico del psicoanálisis tradicional, afirmamos). El conjunto total de su naturaleza interno-subjetiva (repre-

¹⁵ Cfr. Berger y Luckman, *op. cit.*

sentación) es lo que se ha denominado *cosmovisión* en un sentido antropológico. De este planteamiento, que debemos a P. Berger y T. Luckmann, podemos concluir, como un primer corolario, que los seres humanos no habitan en un solo mundo, sino en muchos Mundos. Por otro lado, podemos considerar que cada grupo humano que habita un Mundo que le es propio, considera a su representación total o *cosmovisión* con un criterio ontológico específico (la naturaleza de las cosas, según su tradición); este es, justamente, su *realidad*. Un segundo corolario surge aquí automáticamente: los seres humanos no tienen un solo criterio de realidad sin muchos, todos ellos acordes a su Mundo social¹⁶.

Hemos visto ya cómo G. Van der Leeuw, B. Malinowski, M. Eliade y C. Lévi-Strauss, relacionan al mito con *la realidad*. Faltaba en ellos la relativización de *la realidad* como un aspecto fundamental del contexto de cada mito (aunque Eliade y Lévi-Strauss avanzan bastante en este sentido) y la dilucidación del papel de *la verdad* respecto del mito. Si *la verdad*, como afirma Habermas es un consenso, ahora podemos darnos cuenta de su fundamento: *la verdad* es un consenso social basado en un criterio cultural de *realidad* específico. Así, obtendremos un tercer corolario: no hay una sola *verdad* sino muchas, y todas ellas relativas a sus propios contextos. Ahora, también podremos comprender el señalamiento habermasiano de que la ciencia se relaciona con *la objetividad* y no con *la verdad*¹⁷.

Ahora llegamos al asunto central de este texto. ¿Cómo se relaciona el mito con *la realidad*? Si aceptamos que la realidad es un criterio ontológico, el problema se disuelve con los señalamientos

¹⁶ Cfr. Idem; también Berger, 1981, pp. 13-50.

¹⁷ Acerca de la relación ciencia-objetividad, especialmente en las ciencias sociales, cfr. Kerlinger, 1981, pp. 8-13; también Rojas Soriano, 1992, pp. 42-54; también Duverger, 1962, pp. 27-28. Con un criterio más cercano al enfoque de las ciencias naturales, cfr. Bunge, 1971, pp. 19-21 (en donde se refiere a la objetividad con el término de *facticidad*); también Bunge, 1973, pp 736-740 (en donde usa el término *Objetificación* en la actividad de investigación científica).

de B. Malinowski y M. Eliade: el mito se refiere a realidades según los criterios de su propia sociedad. Pero podemos ir mucho más lejos. Dado que los mitos expresan *la realidad*, lo hacen al modo de una sociedad específica y quienes participan de ella, tienen en sus mitos, escritos o no, un medio invaluable para “reparar” o “reconstruir” *las cosmovisiones* respectivas (o representaciones totales interno-subjetivas del Mundo), salvándonos de aquellos daños que la Sociología (desde E. Durkheim) ha denominado bajo el término genérico de *anomia*; esto es, de la des-estructuración de la *cosmovisión*. Esta cualidad re-estructurante del mito ha sido aprovechada por el psicoanalista americano Rollo May¹⁸ para desarrollar una peculiar forma de psicoterapia, en la que prescribe a ciertos pacientes la lectura de ciertos mitos *ad hoc*, que reconstruyen “mágicamente” el equilibrio psicológico de sus pacientes (desde luego, el diagnóstico y la prescripción parten de un desarrollo teórico y de una larga experiencia al respecto). Por otro lado, dentro de un enfoque semi-occidental, la corriente psicoterapéutica americana denominada *neo-chamanismo*, ha intentado sacar mitos y ritos de un contexto original, para aplicarlos dentro del consultorio del psicoterapeuta, con resultados desiguales, como es de suponer en toda descontextualización¹⁹. Desde luego, dentro de su propio contexto, esta relación mito-*realidad* a través del *rito*, es la base de la terapia chamánica clásica, como puede apreciarse en la literatura etnográfica²⁰.

¹⁸ Cfr. May. 1992.

¹⁹ Cfr. La antología por Harner et al., 1989, especialmente los siguientes trabajos. De Larry Dosey: “La vida interior del curador. Importancia del chamanismo para la medicina moderna”. De Jeanne Achterberg: “El curador herido: viajes transformadores en la medicina moderna”. De Lewis E Mehl: “El chamanismo moderno: integración de la biomedicina con las visiones tradicionales del mundo”. De Frank Lawlis: “Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria del dolor”. Y de Stanislav Grof: “El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica”.

²⁰ Cfr. P. ej. Vogt, 1973 y Vogt, 1979.

Otro desarrollo que puede plantearse a partir de la relación mito-*realidad*, es la toma de conciencia de nuestra propia *cosmovisión*, que lleva a la dilucidación de nuestro propio criterio de *realidad* y de sus límites, así como a la asunción de la validez (también limitada) de nuestras *verdades* y de su precariedad y relatividad. Para esta tarea, es necesario aplicar una especial forma de hermenéutica a los mitos de nuestra propia tradición (tarea que difiere del enfoque histórico-cultural de Elfáde y Malinowski, así como del análisis estructural de Lévi-Strauss), para encontrarnos con algunas sorpresas: no somos tan científicos ni tan occidentales como suponemos y nuestro baraje mesoamericano está aún vivo y actuante en nosotros y en nuestra *realidad* cotidiana²¹.

²¹ Para un desarrollo en extenso de estos últimos puntos, cfr. nuestro texto “Mito, sentido y significado de la vida”, 1993.

Bibliografía

- Achterberg, Jeanne. 1989. "El curador herido: viajes transformadores en la medicina moderna" En *El Viaje del Chamán...* Por M. Harner et al.
- Akoun, Andre (ed.). 1978. *La Antropología. Desde el Hombre Primitivo a las sociedades actuales*. (Diccionarios del Saber Moderno). Bilbao. Mensajero.
- Arias, Juan Jesús. 1993. "Mito, sentido y significado de la vida". En *Alma y Psique...* Por I. Jaidar et al.
- Berger, Peter L. 1981. *Para una Teoría Sociológica de la Religión*. Barcelona. Kairós.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. 1976. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Bunge, Mario. 1971. *La Ciencia, su Método y su Filosofía*. Buenos Aires. Siglo Veinte.
- Bunge, Mario. 1973. *La Investigación Científica. Su Estrategia y su Filosofía*. Barcelona. Ariel.
- Dossey, Larry. 1989. "La vida interior del curador. Importancia del chamanismo para la medicina moderna" En *El Viaje del Chamán...* Por M. Harner et al.
- Durkheim, Emile. s/f (orig. 1912). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. México. Colofón.
- Durkheim Emile. 1996. (orig. 1895). *Las Reglas del Método Sociológico*. México. Coyoacán.
- Duverger, Maurice. 1962. *Métodos de las Ciencias Sociales*. Barcelona. Ariel.
- Elíade, Mircea. 1981. *Mito y Realidad*. Barcelona. Guadarrama/ Punto Omega.
- Freud, Sigmund. 1993 (orig. 1912) *Totem y Tabú*. Madrid. Alianza.
- Freud, Julien. 1975. *Las Teorías de las Ciencias Humanas*. Barcelona. Península.
- Grof, Stanislav. 1989. "El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica". En *El Viaje del Chamán...* Por M.

- Harner et al.
- Habermas, Jürgen. 1982. *Conocimiento e Interés*. Madrid. Taurus.
- Harner, Michael et al. 1989. *El Viaje del Chamán. Curación, Poder y Crecimiento Personal*. Barcelona. Kairós.
- Jaidar, Isabel et al. 1993. *Alma y Psique, Del Mito al Método*. México. UAM-Xochimilco.
- Kahler, Erich. 1946. *Historia Universal del Hombre*. México. FCE.
- Kerlinger, Fred N. 1985. *Enfoque Conceptual de la Investigación del Comportamiento*. México. Interamericana.
- Lawlis, Frank. 1989. "Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria del dolor". En *El Viaje del Chamán...* Por M. Harner et al.
- Lévis-Strauss, Claude. 1968. *Antropología Estructural*. Buenos Aires. EUDEBA.
- Lévi-Strauss. Claude. 1968^a. *Mitológicas*Lo Crudo y lo Cocido*. México. FCE.
- Malinowski, Bronislaw. 1974 (orig. 1948). *Magia, Ciencia, Religión*. Barcelona. Ariel.
- May, Rollo. 1992. *La Necesidad del Mito. La Influencia de los Modelos Culturales en el Mundo Contemporáneo*. Barcelona. Paidós.
- Mehl, Lewis E. 1989. "El chamanismo moderno: Integración de la biomedicina con las visiones tradicionales del mundo" En *El Viaje del Chaman...* Por M. Harner et. al.
- Müller, Max. 1988 (orig. C. 1875). *Mitología Comparada*. Barcelona. Edicomunicación.
- Rojas Soriano, Raúl. 1992. *El Proceso de la Investigación Científica*. México. Trillas.
- Valade, Bernard. 1978. "La Mitologías y los Ritos" en *La Antropología...* Por André Akoun.
- Van der Leew, G. 1975 (orig. 1933). *Fenomenología de la Religión*. México. FCE.
- Van Gennep, Arnold 1986 (orig. 1908). *Los Ritos de Paso*. Madrid. Taurus.

Vogt, Evon Z. 1973. *Los Zinacantecos. Un Grupo Maya en el Siglo XX*. México. Sepsetentas.

Vogt, Evon Z. 1979. *Ofrendas para los Dioses. Análisis Simbólico de Rituales Zinacantecos*. México. FCE.

EL ISLAM EN ESPAÑA HOY: ENCUENTRO/DESENCUENTRO CULTURAL

M. Abumalham
Universidad Complutense

El fenómeno de la presencia de musulmanes en España no es nuevo. Sí, en cambio, ha ido transformándose con el paso del tiempo. No sólo se trata aquí de analizar, o más bien de abrir, cuestiones en torno al asunto que nos ocupa, sino de dar un panorama general de cómo afecta la presencia de musulmanes a la sociedad española y qué respuesta ofrecen la sociedad y las autoridades políticas a esta presencia. Así mismo qué efecto en lo cultural produce lo musulmán en la sociedad española.

Islam mítico

Antes de intentar describir la realidad del presente, hay que decir una palabras acerca de la relación España/Islam, desde una perspectiva que yo llamaría “mítica”¹

Es notable que cada vez que se enfocan asuntos como el Mundo Árabe, los árabes, el Norte de Africa o el Islam, las cuestiones se planteen como si ello fuera un todo indivisible, sinónimo o intercambiable. De ahí, que dé lo mismo hablar de Irán e iraníes como un país árabe –cosa que sucede con frecuencia en conversaciones privadas y en los medios de comunicación– o que se defina, en un conflicto cualquiera, por ejemplo la pesca y Marruecos, a los pescadores marroquíes como pescadores musulmanes.

También es frecuente hacer una especie de distinción temporal (atemporal o a-histórica, diría yo) en la que los *árabes-musulmanes*

¹ Desde el punto de vista literario y desde la perspectiva de los autores árabes contemporáneos el ‘mítico al-Andalus’ también existe, desde esta óptica es imprescindible el libro de P. Marínez Montávez, *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, 1992.

medioorientales-norteafricanos –sin distinción tampoco– del pasado son personajes valiosos que contribuyeron al avance de la ciencia y la técnica, que compusieron poemas hermosos y exóticos o construyeron notables fábricas llenas de decoraciones preciosistas. Es ahí donde se dice aquello de “no hay más que ver la Alhambra para darse cuenta de la capacidad creadora de aquellas gentes”. En un antes y un después, a la frase procedente, suele seguirse una afirmación como “pero los de ahora, dése usted cuenta de cómo viven y nada producen de bueno”.

Si nos referimos al tan traído y llevado tema de las guerras de religión que ensombrecen hoy día el panorama político, la ex-Yugoslavia, los ataques en India y Pakistán de unas confesiones contra otras, o incluso el problema palestino-israelí, tenemos muchas posibilidades de oír que en la España medieval se dio un perfecto modelo de convivencia pacífica entre tres religiones monoteístas que colaboraban y se comunicaban con fluidez y tolerancia. Incluso habrá quien diga que eso se estropeó por causa del avance cristiano que era menos tolerante que el Islam.

De otra parte, cuando ocurre un atentado en algún lugar, lo primero que hacen autoridades o fuerzas de seguridad es atribuirlo a islamistas radicales a los que se han visto merodeando por la zona. El ejemplo más señalado lo tenemos en la masacre de Oklahoma, para luego descubrir que no era autoría de gentes de piel oscura, supuestamente de religión musulmana. Este hecho no se da tanto en España donde la cosa no pasa de pedir documentaciones a poco que se tenga el aspecto de ser de más al sur del sur. Sin embargo, esta imagen transmitida por los medios de comunicación influye decisivamente en las opiniones del español medio.

Resumiendo, parece que hay dos mundos arabo-islámicos; uno el de la a-historia pasada, lugar de perfección dotado de todas las bondades, al que cualquier español está dispuesto a sumarse alegando un antepasado musulmán o judío, para el caso es igual. Otro mundo, igualmente a-histórico o irreal al que se le atribuyen todos los males y peligros. A estas visiones mágicas y míticas ha de prestárseles aten-

ción porque son el prisma intangible con el que se miran con frecuencia las realidades o, lo que es peor, que obligan a los ojos, incluso de personas de buena voluntad, a ver cosas que no son.

La realidad es que existe una vieja relación histórica de España con el Islam, en la que aquí no vamos a entrar, pero que es evidente no está marcado sólo por la tolerancia y el enriquecimiento mutuos. Ni tolerancia ni interculturalidad son conceptos funcionales en los siglos pasados. Aún hoy, son términos cuyo contenido exacto está por definir y cuya puesta en práctica no ha encontrado sus cauces más seguros.

La presencia real de musulmanes

En épocas muy recientes, desde los años setenta, la presencia musulmana en España ha venido siendo de cuatro tipos por orden cronológico.

En primer lugar, inmigrantes no-económicos que llegaban a este país como estudiantes para cursar estudios universitarios y que, en un alto porcentaje, volvían a sus lugares de origen. Estas personas procedían en su mayoría de Oriente Medio, Siria, Líbano, Palestina o Egipto. Las peculiares circunstancias políticas de algunos de estos países invitaban a algunos de ellos a permanecer en España, donde se instalaban ejerciendo profesiones liberales o el comercio. Creaban familias mixtas y se nacionalizaban españoles.²

² Es señalable que en los años setenta se desarrolla una cierta bibliografía que hace referencia específica a la problemática de los matrimonios mixtos, como por ejemplo C. Vega, "Matrimonios mixtos en España" *Encuentro* No. 85, Mayo 1979; J. García Hernando, J. Ma. Díez Fernández y O. Domínguez, *Los matrimonios mixtos en España*, PPC, 1975; M. Borrmans, "Matrimonios mixtos entre musulmanes y cristianos: perspectiva de pedagogía religiosa" *Encuentro* No. 32-33, Nov.-Dic., 1974; V. Mohr, "Matrimonios mixtos" *Encuentro*, No. 70 Feb. 1978. Casi todos estos textos surgen a partir de la iniciativa de la Iglesia católica y tienen una preocupación pastoral, de modo que no se trata propiamente de estudios históricos o sociológicos, pero sí son reveladores de que en ese momento se estaba produciendo un número de matrimonios mixtos que constituía una auténtica novedad en el panorama social de España.

A estos árabo-musulmanes, aunque algunos eran cristianos de distintas confesiones, los he llamado en alguna ocasión “musulmanes invisibles”. Aunque conservan su práctica religiosa y su lengua, están plenamente integrados y no sufren rechazo por parte de la población española. Sin embargo, ellos manifiestan con frecuencia sentirse víctimas de un desconocimiento profundo de lo que es el Mundo Árabe y el Islam por parte de los españoles.

El segundo grupo de musulmanes, en el tiempo, lo constituye un núcleo de población activo y visible en la sociedad española, a pesar de no ser muy numeroso, integrado por los llamados en algunos casos “neo-musulmanes”. Es decir conversos.

Este fenómeno de las conversiones aún no ha sido suficientemente estudiado por los sociólogos. En principio, son más bien los arabistas³ los que se han ocupado del asunto. La aproximación que un arabista puede hacer a la cuestión adolece de la falta de conocimiento en las técnicas de análisis sociológico.

Sin embargo, hay que decir que algunos arabistas han publicado ya interesantes aportaciones que pueden poner en la pista a los sociólogos sobre este grupo humano.⁴

Estos musulmanes conversos plantean una serie de cuestiones que efectúan al ámbito de lo social.⁵ La población no musulmana que les rodea y les conoce como conversos los mira con cierto recelo, como elementos extraños y travestidos.

De otra parte, su práctica del Islam genera su demanda de derechos de ejercicio de la libertad religiosa que a veces afectan al terreno laboral, económico o estructural de la sociedad española que no está preparada, ni en su legislación ni en su ideología generales, para acoger un cuerpo de individuos que se plantean el orden vital de otro modo.

³ R. Valencia, “Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental”, en M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, 1995, pp. 175-188.

⁴ R. Valencia, “El cementerio musulmán de Sevilla”, *Ilus*, Revista de Ciencias de la Religión, No. 0, 1995, pp. 239 y ss.

⁵ *Idem*.

El tercer gran grupo de “musulmanes visibles” lo constituyen los inmigrantes recientes y económicos, casi todos procedentes del Magreb.⁶ Este grupo no plantea, al menos en los primeros momentos de arribada a España, problemas de carácter religioso; éstos vienen después. Sus principales problemas se plantean en el terreno de lo legal, laboral, familiar.

En el terreno de lo legal; lo estricto de las medidas de control y renovación de permisos de residencia crea un círculo vicioso del que estos inmigrantes con frecuencia se ven incapacitados de salir por sus propios medios, dado su bajo nivel de formación o su desconocimiento de las normas e incluso de la lengua española.

En el terreno laboral, se plantea un problema serio con la precariedad de los empleos que consiguen, por su baja formación o por el afán explotador de los empleadores. Este punto es además percibido por la población trabajadora española como un peligro añadido al propio paro que sufre el país. Sin embargo, estadísticamente se comprueba que los empleos aceptados por los inmigrantes magrebíes son, con mucha frecuencia, los rechazados por la población autóctona.

La marginación laboral aboca a muchos inmigrantes a introducirse en redes de contrabando o de distribución de droga,

⁶ Empieza a haber estudios específicos, algunos de ellos de carácter cuantitativo, realizados por investigadores universitarios o por organismos de la Administración del Estado, los Sindicatos o la Iglesia Católica acerca de esta inmigración. Por ejemplo, en *Awraq*, vol XIV (1993) pp. 127-257 una serie de artículos en torno a la inmigración, precedidos de una nota del coordinador, B. López en la que se mencionan otras publicaciones acerca de este asunto. También, Bernabé López *et alii*, *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos* Col. Mapfre, 1993. o lo recogido en M. Abumalham, *Comunidades...*, Madrid 1995. Existen ya algunas tesis doctorales, presentadas o en preparación, que tocan aspectos conexos con la inmigración, la interculturalidad o la imagen del “otro”, por ejemplo Pablo Pumares Fernández, *La inmigración magrebí en la Comunidad de Madrid*, Madrid 1994. De otra parte, es una constante en la prensa diaria española la aparición de artículos, noticias y comentarios acerca de la inmigración y los temas con ella conexos: cierre de fronteras, problemas legales, delincuencia, vivienda, reagrupamiento familiar, etc.

lo que aumenta el rechazo de la población indígena, que los contempla como delincuentes potenciales. El terreno familiar es el que va asociado al tema de la vivienda. Muchos inmigrantes no acceden a una vivienda digna y van creando poblados ínfimos de chabolas por diversas razones. De una parte, la precariedad en el empleo y el rechazo a un inquilino poco solvente de los alquiladores hace que no quieran arriesgarse a hacer frente a un alquiler. De otra, no hay que olvidar que se trata de una emigración económica. Los inmigrantes envían el máximo de sus ingresos a sus familias en el país de origen.

Otro de los problemas importantes lo constituye el tema del reagrupamiento familiar para el que la tramitación y exigencias son tan férreas que lo hacen prácticamente imposible. Esta realidad acrecienta los problemas antes citados de precariedad en la que se sienten los inmigrantes.

Existe un cuarto grupo de musulmanes que es “visible” en determinadas zonas del país y ocasiones, pero que abonaría la parte mítica de la contemplación española de lo islámico, sin quizá connotaciones peyorativas, pero sí, desde luego, irreales. Me refiero a los jeques árabes procedentes de Arabia Saudí o de los Emiratos del Golfo Árabe que han adquirido propiedades de recreo o participan en empresas multinacionales en España. Su valor frente a la sociedad española, la política o la universidad no es en absoluto significativo, pues no va más allá de lo puramente anecdótico y tiene su reflejo, de cuando en cuando, en las llamadas “revistas del corazón”.

Estos grupos de musulmanes, especialmente los inmigrantes recientes, que son los más numerosos y más visibles en las grandes ciudades, dan al hecho de la presencia de musulmanes una apariencia de clases marginales, proletarizadas, que no son fácilmente objeto de recelo y desprecio cuando no de violencia y xenofobia declaradas.

Esta imagen redundante, junto con los fenómenos islamistas difundidos por los medios de comunicación, en la imagen despectiva y

recelosa⁷ que los españoles se crean con respecto al Mundo Árabe y al Islam.⁸

Realidad social y realidad religiosa

Para una aproximación a la cuestión de porqué la presencia de musulmanes es significativa en España, hay que hacer algunas afirmaciones previas que no por conocidas se han de obviar.

En primer lugar, es sabido que España es un país tradicional y mayoritariamente católico. La declaración de Estado a-confesional, y por tanto la total separación entre Iglesia y Estado, es una declaración reciente que aparece en la última Constitución española y que es uno de los primeros logros de la democracia en España.

Hasta tiempos muy cercanos, la presencia en España de españoles de confesiones protestantes, de judíos o musulmanes era un hecho real pero no reconocido institucionalmente. Los fieles de esas confesiones no poseían, a pesar de ser ciudadanos de pleno derecho, el mismo tratamiento legal que los pertenecientes (no importa que fueran creyentes o practicantes reales) a la Iglesia Católica. Esta, como organización, tenía y tiene una serie de

⁷ Sin embargo, el CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas adscrito al Ministerio de la Presidencia) realizó recientemente una encuesta, cuyo resumen apareció en el diario *El País* (27-3-1995) en la que los resultados mostraban un descenso significativo en los porcentajes de xenofobia.

⁸ Con frecuencia han aparecido en la prensa española, sin embargo, artículos acerca de fundamentalismo e islamismo que podrían clarificar muchas cuestiones, pero curiosamente, pasan desapercibidos; Véanse los recogidos en P. Martínez Montávez, *Pensando en la Historia de los Arabes*, ed. Cantarabia, Madrid, 1995. Los partidos políticos también han fomentado el trabajo acerca de esta cuestión con desigual acierto, por ejemplo *El fundamentalismo islámico*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid 1992, que recoge las aportaciones a un coloquio convocado por esta fundación de orientación conservadora y en el que participaron, entre otros, José Ma. Aznar, Presidente del Partido Popular, Salvador López de la Torre, editorialista del diario ABC, Bernd M. Weischer, del Instituto Alemán de Oriente, de Hamburgo, o Reiner Glagow, delegado de la Fundación Hanns Seidel en España.

privilegios que, aun habiéndose firmado en 1992 un acuerdo entre el Estado y otras confesiones, no son equiparables.

Los propios defensores del laicismo del Estado no son conscientes de que, por ejemplo y aunque resulte anecdótico, el 90% de las festividades laborales en España son, al tiempo, festividades religiosas. Se da la paradoja de que Ayuntamientos de izquierda, laicistas militantes, han propuesto consultas a la población para escoger un Santo patrono cuyo día declara festivo en el municipio, para así cubrir las dos fiestas locales que la ley permite, es decir, se han “inventado” un patrono local para acceder al beneficio de las fiestas laborales permitidas.

Esos mismos laicistas atruenan el aire con su rechazo de que se dé un trato especial a trabajadores musulmanes en Ramadán, por ejemplo, aduciendo que este es un Estado aconfesional y laico.

El mismo fenómeno se observa ante otro hecho anecdótico: Nadie levanta voces especiales para que las religiosas abandonen sus hábitos y tocas, mientras claman al cielo y se escandalizan cuando aparece una musulmana tocada con velo.

Son algunas ya las voces que se levantan planteándose si la reducción de lo religioso a la esfera de lo estrictamente privado constituye un planteamiento progresista o no. Creo que este punto es interesante y, especialmente, cuando estudios sociológicos recientes apuntan a una des-institucionalización de lo religioso más que a una caída en la creencia de la sociedad española.⁹ Esas prospecciones sociológicas califican al panorama religioso español más de situación de “credulidad” que de creencia.

A mi modo de ver y en otras palabras, el panorama religioso español está aun falto de estudio y definición y, sobre todo, la reflexión sobre este asunto podría clarificar grandemente qué incidencia real tiene en los conflictos posibles o en los intercambios

⁹ J. Ma. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, Estella, 1994; A. Tornos y R. Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, 1995.

fecundos la diferente creencia religiosa de los españoles o de los residentes en España.

En segundo lugar, hay que afirmar que España ha vivido una larga época de aislamiento que ha venido a romperse también en los últimos veinte años.

España ha sido tradicionalmente un país exportador de emigrantes económicos e intelectuales. Desde hace muy poco tiempo, es un país que acoge inmigración.¹⁰ La diversidad de razas, lenguas y culturas, más allá de lo propiamente regional español, no ha constituido el panorama habitual del país. Además, hasta hace muy poco tiempo, se mantenían ocultas bajo una impuesta capa de uniformidad las diferencias internas.

De modo que la presencia de gente de color, de gente que habla otras lenguas o practica hábitos y religiones diferentes, al margen de los ocasionales turistas, es un hecho nuevo y, especialmente, es nuevo que se establezcan en el territorio español.

Es decir, se ha ocultado durante mucho tiempo que hubiera españoles, nacidos en España o nacionalizados, que fueran diferentes del modelo estandar de español. Ahora que no es posible ni se desea ocultar la diferencia, no sólo hay españoles diferentes, sino que aparecen grupos humanos venidos del exterior que lo son también. Todo ello sigue formando parte de esa dialéctica entre lo real y lo mítico. Las señas de identidad de lo español están en proceso de cambio en el imaginario y en la realidad. A ello hay que sumar nuevos modos de relación con lo no-español.

Lo religioso como seña de identidad

Para la mayoría de los españoles lo religioso no constituye una seña de identidad sino muy secundaria. En este sentido, su perplejidad ante las comunidades de musulmanes toma varias formas de

¹⁰ Véase R. Aragón, "Análisis de la situación migratoria en España y perspectivas de futuro", en M. Abumalham (ed.) *Comunidades...* p. 277 y ss.

manifestación, según sean los grupos a los que pertenecen los musulmanes con los que se relacionen.

Los musulmanes, por su parte, y también según sea su relación con España, plantean de forma diversa la “islamidad” como seña identitaria.

El grupo de los “musulmanes invisibles” percibe más bien una cierta ignorancia, por parte de los españoles de nacimiento, de lo que es su religión, pero sobre todo una ignorancia y, ésta les afecta más, acerca de su cultura.

Sus quejas se refieren al poco tratamiento que recibe la cultura árabo-islámica en los libros de texto frente, por ejemplo, a la cultura clásica de Grecia y Roma. La poca información que los niños españoles reciben en la escuela acerca de la historia presente y reciente del Mundo Árabe, de la geografía o la civilización de las diversas zonas del mundo de mayoría musulmana.

No pueden entender que se preste menos atención a la civilización musulmana en Al-Andalus que a la romanización o a los Reyes Católicos. Se lamentan de que siempre que se trata algún tema relacionado con el mundo musulmán se les pregunte a sus hijos ¿y vosotros qué hacéis, cómo sois? Se lamentan igualmente de que hablando español correctamente, de que no presentando ninguna característica externa que los diferencie del común de los españoles, se les pregunte porqué tienen nombres tan raros.

En los últimos tiempos y tras la firma de los acuerdos entre el Estado y las Comunidades Musulmanas,¹¹ reivindican educación religiosa en las escuelas, para no sentirse discriminados respecto a los niños católicos que pueden escoger se les imparta esta educación en la Escuela Pública. Los acuerdos contemplan esta cuestión,¹² porque el peso de los acuerdos con la Iglesia católica es el

¹¹ Ministerio de Justicia, *Acuerdos de Cooperación del Estado español con La Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, La Federación de Comunidades Israelitas de España y La Comisión Islámica de España*, Madrid, 1992, 49 pp; especialmente pp. 37-48.

¹² *Idem*, artlo. 10, 1 y ss.

modelo, a pesar de que el Ministerio de Educación recientemente ha impuesto una reforma en la que si bien no se abandona la enseñanza de la Religión Católica en las escuelas, a ésta se opone una enseñanza de Historia de las Religiones, aún por definir, pero ambas materias no son evaluables en el curriculum del escolar. Esta reforma está teniendo una fuerte contestación por parte de las Asociaciones de Padres de Alumnos (APAs.) tanto católicos como no-católicos que han llegado varias veces a los tribunales con diferentes resultados.

Los musulmanes españoles muestran su perplejidad ante el hecho de que, dadas las tradicionales buenas relaciones entre España y el Mundo Árabe y de la cercanía que proporciona la mediterraneidad, los españoles conozcan mejor otras culturas o se dejen llevar más por las modas y opiniones de los norteamericanos, que por una mejor y más fluida comunicación con los pueblos de la orilla sur del Mediterráneo.¹³ Sin embargo, hay que afirmar que estos “musulmanes invisibles” no hacen de lo religioso señas de identidad fundamental, sino más bien de la lengua y la cultura de sus orígenes e intentan conservarlas y transmitir las a sus hijos.

Los “neo-conversos” son un grupo especial que merecería un tratamiento particular por muy diversas razones. En primer lugar, porque hacen del Islam prácticamente su única seña de identidad, a la que suman el vivir en barrios cerrados, usar ropas que entienden como “más musulmanas” y, en algunos casos, aducir una islamidad reprimida y conservada a lo largo de la historia. Es decir, se consideran descendientes de los musulmanes españoles y, en algunos casos, plantean alternativas políticas de rescate de un Al-Andalus muy particular.¹⁴

¹³ En los últimos tiempos, se observa un creciente interés en España por lo mediterráneo como factor importante de proyección política y cultural. Este interés arranca de la Guerra del Golfo y ya han aparecido algunas publicaciones que lo recogen. A título de ejemplo se puede citar *El Mediterráneo, entre Europa y el Islam*, Valencia, 1991, publicación de un debate entre Eduard Mira, Luis Racionero y Eugenio Trías.

¹⁴ Véase R. Valencia, *art. cit.*, en *Comunidades...*, pp. 180-181 y 183.

Muchos españoles que conviven con estas comunidades los ven como algo esperpéntico en algunos casos. Pero, paradójicamente, muchos de estos grupos se han implicado con asociaciones cristianas o ciudadanas, de otros signos en la lucha social y en la atención a inmigrantes.¹⁵

De estos grupos de neo-musulmanes muchos acuden a la formación universitaria que les proporcionan los diversos departamentos de árabe para mejorar sus niveles de conocimiento de su propia religión y de la lengua árabe.

Los neo-musulmanes, en asociación con los inmigrantes han reivindicado espacios para la oración en lugares públicos o empresas reivindican lugares propios para enterramiento¹⁶ y mejoras y consideración en el aspecto laboral para sus festividades y hábitos alimentarios.

Los inmigrantes recientes, sin embargo, están demasiado agobiados por su situación legal, familiar, laboral y económica como para sentir las cuestiones del espíritu como prioritarias.

La respuesta política a la presencia de musulmanes

El ámbito político distingue dos niveles claramente diferenciados que, siguiendo con matices la nomenclatura empleada por Carlos Celaya en un artículo suyo reciente en la revista *Awraq*,¹⁷ podemos denominar como “gran política” y “pequeña política”.

En el primero de estos niveles, se contemplaría la reflexión, documentación, estudio y proyección en los programas electorales de los partidos políticos sobre el asunto de la inmigración, su regulación, sus desarrollos y la normativa correspondiente, así como el análisis de la recepción por parte de la población

¹⁵ R. Valencia, “El cementerio musulmán de Sevilla”, *Ílu*, Revista de Ciencias de las Religiones, No. 0, 1995 pp. 239 y ss.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ “La inmigración en el discurso esquivo de los partidos políticos”, vol. XIV (1993) pp. 227-250.

autóctona. En este aspecto, hay que decir que parece que sólo en torno a momentos electorales los partidos políticos suelen ocuparse de la cuestión.

A mi modo de ver, habría que incluir en la “gran política”, así mismo, la legislación ya puesta en marcha, su frecuencia y grado de aplicación real, así como las dificultades administrativas que comporta.

Otro aspecto que entraría en este apartado sería el de la política comunitaria europea en torno a la emigración y las relaciones con el “diferente” y su incidencia en los desarrollos legales españoles.

Al ámbito de la “pequeña política”, pertenecerían una serie de iniciativas en las que la sociedad civil, organizada en asociaciones, instituciones, grupos de barrio o pequeñas ciudades o regiones, interviene directamente, suplantando o sustituyendo al poder del Estado.¹⁸

La pequeña política englobaría también aspectos relativos a las actuaciones de las administraciones locales, regionales o autonómicas de las diferentes regiones españolas, que poseen competencias en materia de seguridad ciudadana o que pueden gestionar cuestiones que afectan al bienestar social, como la educación, la sanidad o la vivienda.¹⁹

La orientación ideológica de los partidos políticos también afecta a las actuaciones de esta pequeña política. En general y como es natural, los partidos de izquierda prestan mayor atención y parecen tener una opción clara respecto a conceptos como

¹⁸ Cáritas española viene ocupándose, en una labor pionera, del problema de la inmigración y periódicamente publica documentación u organiza programas específicos relativos a esta cuestión. Uno de los últimos documentos, publicado en Enero de 1995, se titula *Inmigrantes. Propuestas para su integración* y consta de 27 páginas de gran formato.

¹⁹ El diario *El País* (28-3-1995) publicaba una noticia breve con el siguiente titular *Los inmigrantes argelinos de Valencia no deberán volver a su país para obtener visado*. Con una disposición de las autoridades regionales, sólo válida en el territorio de su jurisdicción no en otras comunidades autónomas, se ponía en marcha una norma protectora de los inmigrantes en situaciones excepcionales que no se estaba aplicando de modo general.

integración o interculturalidad, frente a los partidos de derechas que hablan de erradicar la xenofobia o el racismo y las bolsas de marginación, pero que lo contemplan desde una posición más negativa como un problema de orden público.

Es curioso señalar que los partidos de corte nacionalista, que en general son conservadores, al menos los que participan en el gobierno de sus respectivas regiones (CiU (Convergencia i Unió) en Cataluña, PNV (Partido Nacionalista Vasco) en el País Vasco o PA (Partido Andalucista) en Andalucía), se plantean con bastante claridad la cuestión de la interculturalidad, la integración, etc. Especialmente en Cataluña, lugar histórico de inmigración interior y de inmigración económica exterior muy numerosa en los últimos años, se observa un gran interés de las instituciones de diverso rango por la reflexión en torno a estas cuestiones.

Es muy posible que la propia búsqueda de identidad nacional, frente al Estado, la reivindicación de su idiosincrasia particular, la defensa de su lengua (catalán, vasco, gallego) haya hecho que estas comunidades sean más sensibles al fenómeno de la "diferencia". Los programas de carácter social desarrollados por estas comunidades son mucho más progresistas, numerosos y avanzados que los del propio Estado central que ha estado en manos de un partido socialista, hasta las últimas elecciones generales.²⁰

No obstante, el gobierno del Estado ha prestado atención importante a las cuestiones relativas a la inmigración, desarrollando

²⁰ Ya en 1991 (primer semestre), el Departamento de Trabajo de la Generalitat de Catalunya dedicó un número monográfico de su revista *Món Laboral* al tema de los *Treballadors estrangers immigrants a Catalunya* 318 páginas. En 1993, el Ajuntament de Barcelona publicó un informe de 137 páginas, con abundante bibliografía sobre *Immigració estrangera a Barcelona*, elaborado por el Comissionat de l'Alcaldia per a la defensa dels drets civils. El Departament de Benestar Social elaboró un *Plan interdepartamental d'immigració* en cuyo capítulo III, 7 se contemplan las recomendaciones y propuestas a la administración central respecto a la inmigración (p. 26). Este documento es de 1994. El Ayuntamiento de Barcelona en su Consejo de Bienestar Social, constituyó un grupo de trabajo integrado por una cuarenta personas procedentes de

todo un cuerpo legal desde el año 1990, tanto en lo que se refiere al control de fronteras, como a la integración y derechos civiles de los inmigrantes, su legalización en el país, etc.

En la aplicación práctica de los textos legales aprobados se observan, sin embargo, las siguientes cuestiones: En primer lugar, una interferencia clara entre las competencias de diversos ministerios concernidos, como son los de Asuntos Sociales, Trabajo, Justicia e Interior y Asuntos Exteriores. Aunque se han creado organismos de coordinación de los esfuerzos, éstos no han llegado a funcionar en la práctica.²¹ En segundo lugar, las colisiones entre la normativa dimanada de la CE y la realidad española, cuya política se ve obligada a ser de cierre o freno de la inmigración, cuando no supone un problema demasiado grave por el número de inmigrantes. En tercer lugar, lo complejo de la normativa para la adquisición de permisos y otros derechos provoca más problemas de los que intenta solventar, produciendo ella misma situaciones de ilegalidad no deseadas por los inmigrantes.

La actuación política por supuesto distingue entre inmigrantes musulmanes y musulmanes de nacionalidad española, sea esta adquirida o nativa. Las relaciones con los nacionales son conflictivas en la medida en que estos musulmanes no tienen conciencia de grupo ni interés por el asociacionismo reivindicativo, salvo en casos muy particulares.

Varios aspectos de los Acuerdos Estado-confesiones, no se han desarrollado por disensiones internas de la comunidad musulmana,

la administración, los sindicatos, la universidad, los diversos partidos políticos y la representación de organizaciones privadas que se ocupan de la inmigración. Este grupo también ha elaborado documentos con propuestas de organización que afectan a la política nacional, emitiendo sus recomendaciones en torno a cuestiones como control de fronteras, regularización de inmigrantes, coordinación interministerial, asilo, el Forum de la inmigración, contingentes, además de las recomendaciones a la administración regional. Este documento es de Septiembre de 1994.

²¹ El caso más claro es el de la Comisión Interministerial de Extranjería creada por Real Decreto 511/1992 del 14 de Mayo y publicada en el *Boletín Oficial del Estado* el 4 de Junio de 1992 (BOE No. 134/1992, pág. 18935).

sobre la que pesan, entre otras cosas, intereses de clase o de país de origen.

Los inmigrantes, sin embargo, tienden más a agruparse y a ponerse en contacto con organizaciones que puedan canalizar sus derechos y la solución de sus necesidades. De manera que la actuación política, aún con todas las deficiencias señaladas y las orientaciones poco claras que se observan, es más ágil en el trato con la inmigración que con los nacionales.

La situación política actual, que se mueve por otras prioridades, produce, además, una cierta sensación errática en el campo de las relaciones con los musulmanes, sean estos nacionalizados o inmigrantes. De todas estas dificultades es muestra la carta entregada por una representación de las organizaciones sindicales, sociales y de inmigrantes al Presidente del Gobierno en Abril de 1995 en la que se señalaban los puntos conflictivos de la legislación y sus efectos, así como las reivindicaciones de los inmigrantes.²²

El gobierno actual, de signo conservador, no ha añadido a esta situación ninguna novedad particular. Pero es muy significativo que no haya hecho mención, en los meses que lleva gobernando, a ninguna de las cuestiones que quedaron pendientes, respecto a la inmigración, en la legislatura anterior. En algunos incidentes con inmigrantes, sí se observa que el planteamiento se hace desde la perspectiva del orden público.

La recepción cultural

La realidad socio-política española que he descrito tiene su reflejo en una serie de aspectos, que tocan de lleno a lo cultural.

La visión mítica, tanto negativa como positiva, se refleja en el interés por el conocimiento de lo árabe en España.

²² Publicada en hoja suelta por la *Asociación de Solidaridad con los Trabajadores Inmigrantes*, Madrid.

Al-Andalus, se convierte en el lugar privilegiado, visitado y revisitado por los arabistas y por el público en general. Al-Andalus es invocado en su literatura y en sus lugares emblemáticos, como la Alhambra u otros alcázares o la mezquita de Córdoba. Los poetas andalusíes, a los que la crítica árabe no es demasiado aficionada, son traducidos y estudiados y existen figuras señeras, como el rey-poeta Al-Mutamid de Sevilla, cuyas vida y obra merecieron figurar entre los personajes retratados por un humorista español muy conocido,²³ al elaborar una serie sobre la Historia de España.

La realidad del mundo árabe de hoy o la presencia de lo musulmán es, en función de esa misma mítica, un lugar de olvido o indiferencia.

El público, en general, no se siente suficientemente atraído por las realidades culturales e intelectuales del mundo árabe y prefiere seguir instalado en los tópicos. Sólo muestra algún interés por aquellas cosas que tienen un cierto “morbo” o que resultan, peyorativamente consideradas, “exóticas”.

La demanda de esas realidades hace que los especialistas, también en general, aunque hay notables y valiosas excepciones, sigan instalados en el mundo medieval o se sientan tentados a satisfacer a ese mercado que quiere saber acerca de las mujeres en el Islam, por ejemplo.²⁴

La situación de las mujeres, en los países en los que se están implantando regímenes islámicos, provoca un interés que es casi

²³ Antonio Fraguas, <<Forges>>, hace algunos años, publicó una serie sobre Historia de España, titulada <<Historias de aquí>> que recogía episodios señalados, entre los que incluyó, de modo significativo, éste del rey sevillano, como paradigma de la España musulmana.

²⁴ El fenómeno del integristismo y su repercusión en el status femenino ha provocado numerosas reuniones de intelectuales, debates y coloquios, de cuyos resultados, sirva de botón de muestra una publicación de la editorial Pablo Iglesias, con el título *Integrismos, violencia y mujer*, coordinado por Ma. Dolores Renau, (Madrid, 1996) y en el que colaboraron, Carlota Bustelo, Fernando Savater, Mercedes Fernández-Martorell, Mercé Vilanova, Francisca Sauquillo y la propia coordinadora.

emblemático de lo que vengo exponiendo. Ello se traduce en que, de forma desproporcionada con el número de intelectuales, poetisas, novelistas y pensadoras, que existe en los distintos países árabes, se publiquen en España las obras de sólo unas pocas, cuya militancia agresivamente feminista, las coloca en el centro del interés y, aún así, de estas autoras que tienen, por supuesto un alto grado de interés, se seleccionen sólo las obras más polémicas.

Esto es lo que ocurre, por ejemplo con la obra de la socióloga marroquí Fátima Mernissi,²⁵ que sabe ser muy provocadora sobre todo en los títulos de sus obras, o con Nawal Sa'adawi, la médico y escritora egipcia de extensísima obra, pero de la que en España sólo se ha traducido hasta hoy una novela que narra una situación sumamente dramática de una mujer.²⁶

Sin embargo, de la palestina Fadwa Tuqan, de la iraquí Nazik al-Mala'ika o de la libanesa Layla Ba'alabakki, no se conoce nada en España, salvo en círculos muy escogidos.

Lo mismo ocurre con autores varones que tratan el tema de la mujer u otros temas.

La cuestión palestina de los años 70-80, que produjo desde sus inicios tras el año 1948, una de las revoluciones intelectuales y literarias de mayor calado, creatividad y potencia en el mundo árabe, que salió de su propio ámbito y se extendió como un reguero por todas las literaturas de los países árabes, en España, permanece ignorada salvo en el ámbito muy reducido de unos pocos arabistas. Cuando muere en atentado Gassan Kanafani, en Beirut en 1984, no merece en España más que una escueta nota de prensa que lo presenta únicamente como activista político, pero que ignora totalmente su peso específico en la literatura y en la poesía.²⁷

²⁵ Una de las obras de más éxito de esta autora ha sido *Marruecos a través de sus mujeres*, Madrid, 1990, del que se han editado 4 tiradas en 3 años, al que siguió en 1994 *Sueños en el umbral*, que es un retrato de la vida en lo que se llama un "harén", que no es sino la vida de una familia marroquí tradicional en el Marruecos anterior a los años 50.

²⁶ *Mujer en punto cero*, Madrid, 1994.

²⁷ Pedro Martínez Montávez, *Escritos sobre literatura palestina*, Madrid, 1984, p. 13.

Cuando muere, casi con cien años, cosa que hubiera bastado para dedicarle una mayor mención, Mija'il Nayma, uno de los padres de la literatura árabe de la emigración a Estados Unidos, promotor del renacimiento de esta literatura en el siglo XX, autor de obras en inglés, ruso y árabe, traducido a múltiples idiomas y objeto de numerosas tesis doctorales,²⁸ la nota de prensa no excedió las cuatro líneas, el nombre estaba tan tergiversado que era casi irreconocible y no se decía nada de su obra literaria.

Desde el Nobel de Mahfuz, las editoriales han publicado casi toda su obra, muchas veces, en ediciones apresuradas en las que la calidad se resiente. Ello ha arrastrado a otras editoriales, para aprovechar "el tirón", a publicar obras de autores poco conocidos, aunque muy notables, dejando de lado las obras de otros muchos más significativos. Es el caso del egipcio Edwar al-Jarrat y su novelita *Alejadría tierra de Azafrán*,²⁹ cuando, por ejemplo nadie se ha ocupado de dar difusión a la obra de otros dos narradores egipcios de gran altura como son Taha Husayn o Mahmud Taymur, que no han salido de los círculos académicos.

A pesar de la muy meritoria labor que lleva a cabo el Instituto de Estudios Islámicos de Madrid y de otras iniciativas, no se conoce en España nada de la pintura de los países árabes. Muy raramente se pasan en España películas del mundo árabe, ni siquiera aquellas que han recibido galardones en los festivales de cine internacionales. La televisión raramente y a horas de mínima audiencia proyecta películas árabes. Hasta donde yo recuerdo, en los últimos diez años, sólo se ha podido ver un par de películas palestinas.

Sin embargo, todo el mundo insiste en la simpatía y buena relación que nos une con los árabes, amistad que es casi cercana al parentesco, como aludía al principio.

²⁸ Véase mi traducción y la nota biográfica en *Erase una vez...*, Sabadell, 1989.

²⁹ Madrid, 1992.

Espero, con esta modesta aportación haberles comunicado un panorama relativamente completo, aunque a vista de pájaro, sobre las relaciones y la recepción que de lo árabe-musulmán se hace en España en el presente. Otros mundos musulmanes nos son totalmente ajenos, lejanos e ignorados.

ASTROPSICODIAGNOSTICO EL SINTOMA COMO SIMBOLO

*Faustino Ortega Pérez, M. A.
Terapeuta Psicocorporal Transpersonal.*

*“Nada hay en la piel
que no esté en los huesos;
suele huir la gente
de todo lo feo,
que daña a los ojos
con su solo aspecto.”*

Goethe: Tipos

Astro-psico-diagnóstico quiere decir el conocimiento del temperamento mediante datos obtenidos de la carta o mapa natal astrológica. Se usa el término temperamento como sinónimo de tipo psicológico en Jung.¹

Su manejo implica el conocimiento del sistema simbólico astrológico y el jungiano, ambos desarrollados en el “Seminario de Astrología” de Liz Green y Howard Sasportas.² Mediante este sistema un astropsicólogo entrenado puede diagnosticar el temperamento de cualquier persona basándose en el simbolismo que presenta la carta astral. Más allá de la consulta astrológica tradicional para conocer el pasado, saber sobre el presente y mirar hacia el

¹ Ver Jung, Carl G., *Tipos Psicológicos*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1972. “Tipo es el ejemplo o modelo que refleja de modo característico el carácter de una especie... es el ejemplo característico de una disposición general que se observa en numerosas formas individuales”, p. 646. Y la disposición es “...el estar dispuesta la psique a obrar o reobrar en determinada dirección” “...equivale a dirigirse a priori a algo determinado sin que importe que esté representado o no” “...Sin la disposición la apercepción activa sería imposible...” (p. 574).

² Véanse sus *Seminarios de Astrología Psicológica* en Ediciones Urano, Barcelona, 1988 y 1989.

futuro, la astropsicología imprime a la simbología astrológica un carácter psicológico que permite indagar en ámbitos de la conciencia y del inconsciente con un sistema psicológico como mediador.

La experiencia que quiero compartir se basa en la comparación de la información obtenida de la carta astral con la que arroja el inventario de temperamentos de Kiersey y Bates.³

Teóricamente es de esperarse que el temperamento natal y el percibido de una persona resulten diferentes en virtud de la influencia social y cultural sobre el individuo. Pero, si tomamos en cuenta que si una de las funciones definitorias del temperamento... “no es empleada, se desarrolla y se pierde en el inconsciente; provoca entonces la activación poco natural de éste, pues la evolución humana ha llegado a un estadio en el que las funciones pueden y deben ejercerse en consecuencia”,⁴ ¿qué implicaciones tienen esas diferencias? ¿son sólo datos curiosos o significan algo más profundo? Espero aportar algo a este fenómeno que ya fue señalado por Jung como una “subjetivización de la conciencia”, en la que el ego se infla y tiende a avasallar al sujeto.

Los instrumentos

Uso el inventario de temperamentos, un instrumento de 70 afirmaciones que no son importantes en sí mismas pero indican preferencias básicas que tienen efectos a largo plazo. El resultado se cuantifica y, mediante un valor numérico del uno al diez, se identifican las preferencias de la persona que llena el formulario. A ese

³ Keirsey, D. y Bates, M., *Please Understand Me. Character & Temperament Types*. Prometheus Nemesys Books Co., Del Mar, CA., 1987. Se trata de una versión resumida del *Mayers-Briggs Type Indicator (MBTI)*. Existe en español, Isabel Briggs Myers, “Una descripción de la teoría y aplicaciones del MBTI”, Consulting Psychologist Press, Inc., Palo Alto, CA., 1987.

⁴ Jung, Carl., *Los complejos y el inconsciente colectivo*, Alianza ed., Barcelona, 1992, 7ª reimp., p. 103.

temperamento le llamo auto-percepción, imagen actual o temperamento actual que bien puede definirse como *apercepción activa*: “proceso por el cual el sujeto, por propia iniciativa, aprehende conscientemente por la atención un nuevo contenido, asimilándolo a otros ya dispuestos.”⁵

El temperamento natal lo obtengo de la carta natal otorgando a cada símbolo planetario un valor numérico, según lo ideó Rosa G. Romero. A los elementos de la carta astral que según la astrología definen la esencia de la personalidad, es decir el Sol y la Luna, se otorgan 4 puntos cada uno; a los llamados planetas personales, 3 puntos cada uno (Venus, Marte y Mercurio); a los planetas intermedios, 2 puntos cada uno (Júpiter y Saturno y el asteroide Quirón); los planetas transpersonales, 1 punto cada uno (Urano, Neptuno y Plutón). Con estos valores se calculan las actitudes tipo: la introversión está dada por la suma de valores debajo de la línea horizontal que divide a la rueda del zodiaco en dos y, por tanto, la extroversión se calcula sumando los valores sobre esa línea. Para calcular las funciones es preciso considerar el Ascendente y Medio Cielo, 3 puntos cada uno. Los signos sobre los cuales se encuentran los planetas señalan la calidad de la energía y el elemento que representan: tierra, aire, fuego y agua.

Al realizar la conversión porcentual de los valores obtenidos de la carta astral y compararlos con los obtenidos del inventario se aprecian diferencias entre el temperamento actual de la persona y el que tenía cuando nació, el cual por definición parece identificarse con la *apercepción pasiva*: “proceso por el cual un contenido nuevo impone su acceso a la conciencia, bien desde fuera (a través de los sentidos), bien desde dentro (desde el inconsciente) y obliga a la atención y a la aprehensión hasta cierto punto.”⁶

Para responder a las preguntas y comprender el malabarismo

⁵ Jung, C. G., *Tipos Psicológicos*, op. cit., p. 561.

⁶ *Ibidem*.

que me anima a dedicar tiempo a esta comparación es preciso aclarar algunos aspectos del sistema simbólico astrológico y del jungiano.

Los temperamentos

En el sistema jungiano

Aunque Jung no ideó una teoría de la personalidad, su discípulo y colaborador, C.A. Meier lo hizo y lo dio a conocer en lo que Van der Post llamó la única obra mejor escrita sobre la psicología jungiana.⁷ En cuatro volúmenes describe los sistemas y subsistemas que conforman la personalidad. Uno de ellos, el subsistema de lo Consciente, comprende las llamadas Funciones Orientadoras,⁸ que incluyen las Actitudes Tipo: Intraversión (I)-Extraversión(E); y las Funciones Tipo. Define a estas últimas como procesos elementales de la conciencia necesarios para adueñarse en forma completa de un objeto interno o externo o de una situación actual. Están agrupados en dos pares opuestos: en el eje racional el Pensamiento(T) vs. El Sentimiento(F) y en el irracional la Sensación(S) vs. La Intuición(N).⁹ En toda personalidad predomina una Actitud tipo y una Función Psicológica. La función y tipos opuestas se consideran “negadas” y son el puente entre el subsistema consciente y el inconsciente. Las funciones que no son dominantes o negadas se consideran auxiliares.

La tipología no es un sistema taxonómico o clasificatorio. Es un modelo psicológico obtenido del estudio del comportamiento de diferentes personalidades a lo largo de la historia y sustentado en la observación de pacientes en hospitales. Para este trabajo es

⁷ Meier, C.A., *The Uncconscious in its empirical manifestations.*, Sigo Press, Boston, 1990. Introducción.

⁸ Meier, C.A., *Consciousness*, Sigo Press, Boston, 1989, pp. 95-108.

⁹ Uso las siglas del inglés porque ayudan a distinguir sentimiento de sensación. Además, así se leen en los manuales.

necesario señalar el carácter adaptativo de esta manera de concebir cómo nos relacionamos con el mundo, las cosas, las personas y con nosotros mismos. El “tipo” (*typen*) debe pensarse como un *daimón*, en el sentido socrático, como un elemento de la psique que está moldeándose en contacto con el exterior y el interior del individuo. Es decir, no es algo estático y terminado, aunque presenta características perceptibles como definidoras de una etapa de la vida de un individuo. Esta maleabilidad de los tipos psicológicos nos ayuda a acercarnos al concepto de individualidad, según Jung,¹⁰ en la que encontramos dos aspectos: uno lo bastante definido como para procurar una esencia de la integridad humana, y otro lo suficientemente indeterminado como para expresar la indescriptibilidad e indeterminabilidad de la totalidad compuesta por el ser humano consciente e inconsciente. Este es el primer eslabón entre el temperamento (el tipo psicológico) actual y el astral.

Dicha individualidad implica, en sí, un aspecto arquetipal referido al Sí-mismo y al inconsciente colectivo, gracias a la función inferior o menos diferenciada. Es precisamente la irrupción amenazante de esta última en el ámbito de lo consciente lo que provoca un choque en el sistema relacional de la persona y es cuando suele acudir a terapia.

El segundo eslabón entre los sistemas está dado por la posibilidad de referir ciertos desarreglos psicológicos a la manifestación del arquetipo dentro de la visión de la terapia jungiana.

En el sistema simbólico astrológico

El sistema de tipificación astro-psicológica ideado por Rosa G. Romero sigue el trabajo de Green y Sasportas¹¹ en el cual se describe cómo la simbología que permite leer la carta astral coincide con la tipología jungiana. Los elementos aire, agua, fuego y tierra

¹⁰ Véase Jung, C. G., *Psicología y Alquimia*, Rueda, Buenos Aires, 1957., cap. I.

¹¹ *Op. cit.*

se asocian simbólicamente a las funciones psíquicas pensamiento, sentimiento, intuición y sensación, respectivamente.¹² No se trata de un yuxtaposición de conceptos sino de la correlación entre la esencia de la energía representada por los cuatro elementos y la dinámica de la energía psíquica caracterizada por las funciones. Los cálculos establecen relaciones entre dos sistemas concretos: el comportamiento de los cuerpos planetarios y el comportamiento de los seres humanos, la relación entre el hombre y el universo. Sabemos que no contamos con instrumentos para demostrar que existan relaciones causales entre ellos, pero tampoco podemos comprobar que no existe otra clase de relación no causal, como ciertas sincronías entre los tránsitos y el acontecer cotidiano de una persona. Aún sin aceptar estos últimos, el trabajo que quiero compartir no se basa en la veracidad de las influencias sino en el significado de la simbología como un todo.

El temperamento natal se obtiene de la manera antes mencionada, permitiendo referirnos a un paciente como predominantemente pensante o “aire”, sensorial o “tierra”, intuitivo o “fuego”, sentimental o “agua”. Todas las personas nacemos con los cuatro elementos en mayor o menor proporción. Eso es lo que observamos en la carta natal. Como ya se dijo, idealmente tendríamos que desarrollarlos todos¹³ pero la educación y la cultura nos lo impiden a veces hasta nos obligan a deformarlos, provocando reacciones extrañas desde el inconsciente.

Detrás del orden en que R. Romero valoró los planetas y astros parece no encontrarse el razonamiento lógico sino un sentido analógico y psico-lógico.

Para plantearlo es necesario hablar un poco de este modelo de psicoterapia.

¹² Véase Arroyo, Stephen., *Astrología, Psicología y los Cuatro Elementos*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1993.

¹³ Jung, Carl., *Los complejos y el inconsciente...*, op. cit., *ibidem*.

EL MARCO REFERENCIAL: LA TERAPIA ESPAGIRICA O PSICOCORPORAL TRANSPERSONAL

*“El Uno se convierte en Dos;
el Dos en Tres,
y del Tercero sale el Uno como Cuatro”.*
María, la Profetisa

La práctica terapéutica a la que debe referirse esta experiencia podría llamarse “*espagírica*”. Este término es el nombre que los alquimistas de la edad media daban al arte mediante el cual descubrían nuevos elementos o los efectos de combinaciones. En el caso de la terapia psicocorporal transpersonal este arte, el espagírico, es sólo una manera de conducir la relación en el consultorio. Cada vez me apoyo menos en los conceptos freudianos y más en los jungianos, entre otros. Espagiria significa literalmente “deshacer”, “diluir” y al mismo tiempo “juntar”, “sintetizar”. Es, en sí, un concepto paradójico: deshago-reuno, o mediante la dilusión, algo se concreta. Quiero enfatizar que la lógica detrás de esta dinámica no es dialéctica, pues ésta se apoya en el principio de contradicción aristotélico. Es más bien una pesquiza que enfatiza las diferencias entre los contenidos ya conocidos y los desconocidos y qué ocurre cuando son puesto en la fragua, en el matraz. A veces surgen contenidos nuevos que habrán de mantener el misterio de la llama de la vida encendido, el símbolo. A veces, los contenidos ya estaban en el arcón de los recuerdos, en la imágenes arquetipales aprendidas.

Como casi todas las terapias, este arte requiere parámetros. Desde el paradigma de la complejidad del ser humano, como alternativa al analítico reduccionista, recorro a la sincronicidad como un referente del mismo orden relacional que la causalidad, una relación no lineal en la que dos hechos ocurren, uno de los cuales es externo y el otro interno. El externo es objetivo, observable y el interno es psicológico, significativo para la persona que los vive.

El análisis causa-efecto no tiene lugar en la sincronía, y cuando se lo refiere a alguno de los hechos, siempre habrá de aislarlos de dicha relación sincrónica.

En tanto que se trata de una manera paradójica de conocer, este arte espagírico requiere atender la sincronicidad de los acontecimientos tanto en el orden individual como en el proceso y el entorno, es decir, en lo intrapsíquico como en la cooperación terapéutica y su inclusión en el sistema cultural. La sincronicidad demanda la total atención a lo que está ocurriendo dentro y fuera de uno.

Derivadas de la sincronicidad, la aceptación o por lo menos la consideración de vivencias numinosas es otro de los parámetros. Esto quiere decir que el terapeuta sabe o admite al menos que ciertas manifestaciones del inconsciente colectivo se presentan a través de los símbolos, actitud que el paciente poco a poco desarrolla. En este caso la empatía total es el mejor vehículo para establecer esta permisividad. Llegados a este punto, otro de los parámetros referenciales es la proyección. Paciente y terapeuta se convierten en espejos uno del otro. La preocupación transferencia-contratransferencia pasa a un plano analítico diferencial y siempre con fines técnicos cuando desde la autopercepción a partir de la relación, el terapeuta interactúa desde su propia experiencia de una vivencia aterradora para el paciente. Por el momento, estos tres elementos, sincronicidad, símbolos representando experiencias numinosas y proyección son indispensables para comprender el valor de la divergencia entre la auto percepción y la percepción natal.

Las personas que acuden al consultorio es gente que está viviendo lo que ahora se llama un estado de conciencia alterado,¹⁴ ya sea por la forma como se perciben a sí mismos o por la

¹⁴ Véase Pibram, K., "La hipótesis holográfica del funcionamiento cerebral: un encuentro de mentes. En Grof, S., (ed), *Sabiduría Antigua y Ciencia Moderna*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1991, pp 165-176.

manifestación y vivencia de los contenidos psíquicos tal como se evidencian en su conducta actual. En el ámbito de la entrevista terapéutica desde la perspectiva jungiana siempre cabe aceptar que una persona refiere su experiencia como un problema, sin importar que se trate de una crisis existencial o una crisis transpersonal en el sentido que le da Grof.¹⁵

La falta de conciencia de-sí que manifiestan los pacientes o la confusión que externa casi siempre es generada por el predominio de los micro-sistemas afectivos autónomos, es decir, los complejos los cuales revelan, simbólicamente, a través de patrones de comportamiento lo que podemos abordar como neurosis. Desde la perspectiva freudiana, la neurosis tiene su origen en la represión sexual. Desde la espagírica su génesis es el miedo, el terror generado por el impedimento del flujo de la energía psíquica, del miedo a la vida. Jung¹⁶ llama “pereza libidinal” al dilema que se suscita entre la incapacidad de querer, en el sentido de voluntad, y la incapacidad para abrazar con amor algo que está fuera de la persona. Dicha pereza no opera como una roca en el flujo libidinal sino como un remolino, un refluo. De esa manera se genera la ambitendencia: una parte de la libido tiende hacia fuera y una va hacia adentro, “incluso los más simples de todos los impulsos motores son esencialmente antitéticos”... “El objeto exterior no puede ser amado porque la libido (una preponderante cantidad) prefiere un objeto interior que, para suplir la realidad deficiente, emerge de lo inconsciente”. Algunos objetos interiores emergen del inconsciente colectivo. El Héroe, por ejemplo, surge como un símbolo arquetípico, “esencia semejante al hombre que expresa aquellas ideas, formas y fuerzas que se adueñan del alma y la configuran”. Surge como “residuos” antiquísimos de “humanidad igual en todos los hombres” (luz, sol, aire). Se ama

¹⁵ Véase Grof, Stanislav, *op. cit.*, pp. 3-22.

¹⁶ Todas las citas de este párrafo son de Jung, *Símbolos de Transformación*, Paidós, Barcelona, 1982. 1ª. Reimp., cap. v.

ese “patrimonio hereditario”, “bien común”. “Vuelven así a la madre de los hombres, o sea a la psique que existía antes de que hubiera conciencia”.

Los objetos interiores primigenios se ven distorsionados por la historia personal, por la desintegración que se vive en virtud de nacer en un mundo ya estructurado. La distorsión aparece a la conciencia como complejo. Cuando se huye de un complejo hacia el exterior, hacia la realidad, las defensas aparecen como una actitud o patrón extravertido. En cambio, cuando es más bien un modo de desprenderse de la realidad exterior por medio de un complejo, es introvertido.

Así, las actitudes tipo y las funciones tipo se desarrollan como maneras de interactuar con el mundo y de “ver” el mundo. La terapia procura que la persona se equilibre, lo cual se logra mediante el proceso de individuación.

Simbolismo astropsicológico: el sentido analógico

La mayoría de los conflictos que reportan los pacientes tiene que ver con su sistema de relaciones personales o con su entorno y están íntimamente vinculadas con la interacción de sus funciones. Como señalamos teóricamente la función y/o actitud negadas entran en juego cuando hay un desequilibrio y dan lugar a que los complejos amenacen inconscientemente al ego. Este, entonces, presenta una percepción distorsionada de la realidad y de sí mismo. ¿Qué ocurre cuando las conductas iterativas aprendidas han llevado a la persona a forjar una creencia sobre su manera de ver el mundo y luego esta empieza a cambiar? En esos casos, ocurre el desequilibrio y cuando la persona intenta ajustarse mediante el sistema interaccional al que está habituada, en lugar del equilibrio se ve presa del asombro, la confusión e incluso la sensación de vivir de manera caótica y desestructurada.

Desde la perspectiva jungiana, la confusión y vaguedad son resultado de un proceso de conversión de energía generado por la

antinomía energía-sustancia. En una secuencia de hechos *a-b-c-d* en el que uno es causa del subsecuente, se aprecia una “designación de cualidad”, es decir, una *virtus* de la causa o con otras palabras, una *dinámica*”. Pero cuando son vistos como símbolos (medios de la conversión de energía) “transcurren entrópicamente desde *a*, el estado menos probable, pasando por *b-c*, hacia el estado más probable *d*. Se prescinde del efecto causal considerando únicamente las intensidades de acción”.¹⁷

Desde una perspectiva unitaria no podemos detener el movimiento de la energía de la psique. Podemos compararla o establecer analogías con otros sistemas relativamente similares, pero el comportamiento de la personalidad como un todo es prácticamente imposible de captar en su dinámica. Al detenerla, estamos alterando su “funcionamiento”, obtenemos una fotografía de lo que podemos captar pero no la dinámica en sí.

Hoy por hoy, aún cuando muchos consideran este enfoque energético como “superado” (sin decir por qué) la *dinámica de la transformación* es algo a lo que no podemos sustraernos, por el solo hecho de estar ubicados en el tiempo y en el espacio. La confusión conceptual que aduce Jung es una característica de la aplicación del concepto energetista al proceso terapéutico y gracias al cual podemos aproximarnos mediante la confusión que surge de la divergencia entre lo que la persona percibe que es y lo que realmente es. En esta aproximación la astropsicología ofrece un excelente sistema simbólico en que el arquetipo Héroe se manifiesta en cada uno de los astros y las fuerzas que les caracterizan, las luchas y vínculos entre ellos para cuya interpretación los mitos son el único camino. La tendencia a encasillar los síntomas dentro de una explicación puede llevar a los pacientes a “identificarse” con un mito, es decir, a pensar o creer que cierto mito se parece a lo que la consciencia de sí les revela. Es un riesgo que se corre. Pero

¹⁷ Véase Jung, C. G., *Energética Psíquica y Esencia del Sueño.*, Paidós, Barcelona, 1982., 1ª. Reimp., pp. 40-44.

cuando la dinámica de la transformación es comprendida por el terapeuta el mito se convierte en un estado de conciencia, no un punto de referencia. La neurosis o conflicto, como se le quiera llamar, puede ser referida a los símbolos que se presentan al paciente, mediante sincronías, sueños, ensueños, imaginación activa, etc. Los síntomas en ese caso son señales de un conflicto más profundo, lo cual implica un cambio en la actitud terapéutica ante ellos.

El sentido analógico de la comparación entre la autopercepción y la imagen natal en el lenguaje de la tipología psicológica debe entenderse no como un ejemplo o modelo comparativo sino como una ana-logía en el sentido original del término: se conoce a través del “logos”, de la fuerza vinculadora entre la divinidad y el hombre, el logos como “principio divino revelador” del mundo, de sí mismo. La analogía se basa en la dinámica de la transformación y en el simbolismo zodiacal que ofrece la carta natal. Una mujer al final de sus cuarentas, divorciada, quien dejó a dos hijos con el infiel esposo para rescatar algo que busca, se identifica con Perséfone. El mito le resultó útil mientras decidía salir del Averno. Pero ahora que quiere establecer una nueva relación Perséfone no le resulta “adecuada”. Tal vez hubo una confusión en la dinámica y detuvo su atención en los eventos de paso y no en el estado menos y más probable. Dice estar cambiando al arquetipo Artemisa ¿y los hijos? ¿Por qué no Atenea, quienes más matriarcal que Artemisa? ¿Por qué no Medea? Como terapeuta no puedo, ni debo, imponer una visión de sí misma al paciente. Sin embargo, la dinámica de transformación conduce invariablemente a una apercepción pasiva de los nuevos contenidos que en el caso de esta paciente se han detenido más de tres años.

La valoración numérica inconscientemente otorgada por Romero a los símbolos sigue un orden opuesto a como reza el axioma de María la Profetisa: “El Uno se convierte en Dos, el Dos en Tres, y del Tercero sale el Uno como Cuatro”, pero sigue el orden que señala la compensación dinámica energética. El simbolismo

en la profecía hermética nos ayuda a conservar y recurrir a la asombrosa tendencia, definición y balance de los opuestos para sostener el orden del cosmos, como veían al Logos los presocráticos. La dinámica de la transformación aporta el orden “opuesto”, el de la razón.

- “a” es el evento menos probable, aquél que simboliza el regreso al Uno, el principio. Símbolos de transpersonalidad, los lejanos Plutón, Urano y Neptuno, con una manifestación prácticamente atemporal o, mejor dicho, elongada en el tiempo, no por más alejados menos importantes, escapan a la posibilidad de la explicación inmediata. Para integrar su resonancia en la recuperación de la estructura de la personalidad es necesaria una actitud abierta al cosmos, humilde, como un punto, un alma, que mira su lugar en el universo.

- ¿Quién sabe cómo ocurre que este evento, este símbolo, este medio de conversión de energía pasa por “b-c”, por los símbolos intermedios, los armonizadores o desequilibrantes de las bipolaridades, Júpiter y Saturno, y luego por los definidores de la estructura personal, Venus, Mercurio, Marte? Es difícil contener el hábito de establecer relaciones directas entre el planeta y la conducta, nos provoca cierta tensión y hasta incomodidad el intentar romper el esquema causal en el que fuimos informados. No hay tal vínculo, no al menos como estaríamos viendo la secuencia.

Se trata más bien de las expresiones simbólicas de un camino a recorrer, porque,

“...el desarrollo anímico...necesita el símbolo atractivo, cuyo quantum de valor supera al que la causa. Además, el símbolo no puede llegar a formarse mientras el alma no se haya detenido suficientemente en los hechos elementales, es decir, mientras la necesidad interior o exterior del proceso vital no haya llevado a una transformación de la energía”¹⁸.

¹⁸ Jung, C. G., *Energética Psíquica... op. cit.*, p. 36.

Júpiter y Saturno son valorados cada uno con el Dos, nacido del Uno. Su magia, al igual que la del asteroide Quirón, se vincula, como dice César Mureddu, con la inflación del yo, con el culto a la importancia personal¹⁹ o con la génesis de la identidad en relación al soplo divino, al don celestial, al descenso de la gracia, de la fuerza celeste, cósmica o catódica.

Ahora parece más sencillo percibir con los ojos de la imaginación cómo es que el valor Tres de los planetas personales (Mercurio, Venus, Marte) Ascendente y Medio Cielo, estos últimos como bastidores del encuentro con uno mismo señalan la disposición de la fuerza propia de la historia personal, o de las metas del carácter, como les llama Jung en *El Secreto de la Flor de Oro*. Por ellos cruza la energía, cualquier cosa que ésta sea; no espacialmente sino con un ritmo y según un ritual propios, hasta alcanzar el valor más probable:

- “d”, o simbólicamente hablando, la esencia de la personalidad, Cuatro, la tendencia a la perfección, el Cuaternio surgiente de la conjunctio oppositorum, Sol-Luna. Luego, la magia del número mediante la ponderación aritmética, adivina una tipificación resultante de la simbolización en la carta, la cual resulta consonante al paciente. Es como si el camino hacia la Luz, hacia el Uno fuese visto desde el extremo no recorrido aún; como si el axioma de María la Profetisa mostrase desde el Uno el viaje hacia el Cuatro y luego de regreso. Pero en este caso, parece que se muestra desde la orilla del río en donde se encuentra el que quiere atreverse a cruzarlo.

En el momento en que en la carta se detecta un complejo de, digamos, “prepotencia” a un paciente de cincuenta años quien no lo acepta de manera consciente, se puede entender por qué necesita hablar con Dios y ver al demonio o por qué se cree San

¹⁹ Véase Mureddu, C., “Un señalado discurso mítico: la astrología”, en *Símbolos Arquetipos en el Hombre Contemporáneo. Mito: Concepciones y Discursos*. Area de Polemología y Hermenéutica, UAM-Xochimilco, México, 1996. pp.17-51.

Ignacio, o por qué no puede mantener una relación amorosa en armonía. Después de casi treinta años de tomar ansiolíticos admite realizar una serie de trabajos psicocorporales que le energizan y al “ver” su esquizofrenia, diagnosticada varias veces por psiquiatras, más que como una amenaza y castigo como una invitación a trabajar su vínculo con Dios y su capacidad de entender aspectos de la realidad que otros no podemos ni siquiera percibir (Urano conjunto a Marte), el hombre decide rehacer su vida y entregarse a una práctica tipo chamánico. Es como si se hubiese dejado atrapar por el mito sin identificarse con un mito griego.

Simbolismo astropsicológico: el sentido psicológico

Como ya se dijo, en términos psicoenergéticos cuando la persona acude a terapia está viviendo las consecuencias de un choque entre su individualidad consciente y el entorno y/o entre su autoimagen y la influencia de la Sombra mediante la función negada que ha surgido. Lo que ocurre en su interior, la forma de explicarse el mundo y su comportamiento en él, no concuerda en alguna medida con los acontecimientos y su propia reacción ante ellos. Cada caso es distinto, pero todos buscan arreglar, cambiar algo o encontrar respuestas a interrogantes. Si les pedimos que hagan una lista de los aspectos que desean cambiar o re-visar, la mayoría podrá hacerlo, incluso priorizarlos. Un paciente expuso su problema diciendo “Soy normal, pero al revés”. Otra decía refiriéndose a un esposo infiel: “lo odio (al marido) pero lo quiero”. Una tercera describía su proceso sintiéndose “rara pero bien”.

En casi todos los casos subyace, de entrada, una distensión entre un lado oscuro y uno luminoso de la personalidad que al mismo tiempo entusiasma e infunde temor. A éstos Jung le llamó “contraste”:

“La vivencia del contraste no guarda relación alguna con la

comprensión intelectual ni con el sentimiento”... “Sin la experiencia de lo contradictorio no existe experiencia alguna de totalidad...”²⁰

El trabajo psicocorporal puede conducir a experiencias de contacto consciente con la Sombra lo mismo que el psicodiagnóstico mediante la carta astral puede suscitar la sensación de contraste, de divergencia de fuerzas. Da la impresión de que el paciente se asomara a un espejo y se encontraran con otro rostro. Un rostro que le habla de sí mismo, pero a la vez le aterrera.

Respondiendo a la primera pregunta que me hice al principio, diría que mientras más disímiles son el temperamento auto-percibido y el que arroja la ponderación de la carta astral, más impactante es el asombro y la incertidumbre. Pero lo que se suscita es un montón de sentimientos, recuerdos, imágenes constelizadas en torno al símbolo, al complejo, por lo cual mientras más simbólica se vuelve la manifestación de la neurosis, más intenso es el asombro. El ego, amenazado, casi siempre se pregunta ¿cómo puedo rescatar mi estructura original?

La simbolización del complejo y la sombra

Recordemos que el complejo ego dispone de energía, es autónomo y se siente libre. Por medio de él se imagina que posee una voluntad libre, que puede hacer lo que quiera e ir a donde le plazca. Sin embargo, la dinámica simbólica que se despierta a nivel consciente parece alejar a la persona de una especie de falso-equilibrio que ha actuado sobre ella, mismo que en el momento de la crisis es la fuente de su caos actual.

La incertidumbre emerge como un factor azaroso provocado por la propia percepción que el paciente usa en ese momento. No “lee” una tipología, más bien “ve” reflejado el punto crítico en el que su conducta iterativa parece bifurcarse, volverse divergente. En cierta forma se puede observar la eficacia viva de

²⁰ Jung, C. G., *Psicología y Alquimia... op. cit.*

los complejos. Siendo una especie de parásitos psíquicos, capaces de anidar en una función verbal, de excitación, de circulación, en la respiración y otras, se evidencia a la primera aproximación. Ocurre lo que Jung llama “compensación dinámica”.²¹

El costo energético que requiere el hecho de tener que centrar la atención en el actuar cotidiano resulta abrumador, abate el nivel mental, como dice Jung. Algunas veces los síntomas se acentúan debido a la tendencia a polarizar las defensas, a fortalecer las resistencias. Con una conducción adecuada, la conciencia alterada aprende a re-significar los contenidos psíquicos que afloran en el encuentro entre las funciones negadas y las dominantes lo cual permite reconocer que la divergencia entre la autopercepción y la esencia natal es el origen del síntoma.

En la mayoría de los casos, las personas realizan una revisión de la manera en que aprendieron el temperamento autopercibido. Conforme vuelven conscientes las implicaciones de la estructura obtenida mediante su carta astral, se vuelve atractivo probarlas y comprobarlas en su relación con el mundo. En otras palabras, el ego-imagen cede energía al ego de tal manera que la Persona o Máscaras se re-ajustan de una manera consciente. Les resulta muy amable admitir que la “neurosis” no es una enfermedad sino el símbolo de un cambio drástico en su sistema iterativo de comportamientos, los cuales al alterarse producen un nuevo equilibrio cuyo significado no comprenden y sólo llega al sistema consciente como síntoma.

Para decodificar semejante mensaje, necesita volver a nombrar sus experiencias con nombres nuevos, adecuados a su visión de sí mismos ahora, pero inmersos en un devenir inasible y sólo aprensible a nuestra conciencia mediante las sincronías.

²¹ Véase Jung, C. G., *Los complejos y el inconsciente... op. cit.*, p. 182-199.

Complejos. Implicaciones de las diferencias y no diferencias entre temperamento natal y el autopercebido

¿Qué ocurre cuando el astropsicodiagnóstico y la autopercepción manifiesta mediante el inventario de temperamentos coinciden y la persona aún se siente confundida o viviendo un conflicto? El trabajo de revisión de la información arrojada por la carta natal, cuando se realiza con cuidado y respeto ofrece un mapa simbólico en el que pueden apreciarse rasgos de un “carácter astrológico” del que nos habla Jung en su obra *Sincronicidad*.²² Utiliza la idea de Kepler quien afirma que “este carácter no lo recibe el cuerpo, que es demasiado inapropiado para ello, sino la propia naturaleza del alma que se comporta como un punto”... que nos permite no sólo aprender con la razón sino de una forma instantánea. Este “punto”, razón natural del alma, es sincronístico. Dice Jung: “La ubicación de la sincronicidad (o carácter) astrológica no está en los planetas, sino en la tierra (cita a Kepler), no está en la materia, sino en la *anima telluris*. Por lo tanto, cualquier tipo de poder natural o vivo de los cuerpos tiene una cierta “ semejanza divina” (p. 109).

Cuando Jung escribió sus reflexiones sobre las mónadas de Leibniz, los micromundos “perpetuos espejos del universo”, la teoría del quantum no había sido formulada con la fuerza que cobró a fines de los setentas, diez años después de su muerte. En la actualidad, la resonancia de nuestras vidas en el universo, no como entidades separadas y autónomas que se mueven independientemente de otras, sino como la unidad, el *alma de la tierra*, la Pangea, Gaia y otras ideas que se han desarrollado últimamente, nos permite aproximarnos al sistema simbólico zodiacal y observar la relación sincrónica que existe entre el comportamiento de los astros y el humano. Siendo de orden sincrónico, dicha relación se aprecia como acto de creación, como una “historia así nomás”,

²² Véase Jung, C., *Sincronicidad*, Ed. Sirio, Málaga, Esp., 1990, 2ª. Ed., pp 107-109.

impredecible, como una probabilidad psicológica o catálogo de expectativas imposibles de predecir con exactitud, susceptible de ser interpretadas de muchas formas y en diferentes niveles, como cualquier otro símbolo.²³ En ese contexto, la sincronicidad de las conjunciones nos permiten adivinar ciertos rasgos de los complejos o subpersonalidades, razón por la cual resultan un instrumento propositivo en la conducción del proceso terapéutico.

Otro asunto relacionado con la idea de la carta natal como mapa simbólico utilizable en algunos momentos de la terapia es el significado del tiempo en este sistema simbólico sincronístico. En el pensamiento causal el tiempo es un constructo que nos refiere, entre otros, al antes y después de los eventos psíquicos. En la sincronicidad existe un “momento clave” –un cierto momento en el tiempo– que representa el hecho que une los eventos sincronísticos, el punto de observación de la convergencia de dichos eventos complejos.²⁴ La convergencia de fuerzas cósmicas representadas por la posición de dos o más astros conjuntos en el momento del nacimiento de una persona lejos de determinar su futuro, abre una enorme gama de posibilidades de vínculo con su entorno individual, social y cósmico, en el momento en que se percata de ella. No en balde se vuelve sumamente difícil para los pacientes nombrar sus complejos. Por ejemplo, para una mujer que remite prácticamente toda su vida a los hijos, propios ajenos, y cuyo gusto es ayudar a los huérfanos, le resulta difícil admitir que ese complejo está aspectado en su carta. Le resulta difícil no sólo aceptar sino nombrar “complejo de Deméter” a su tendencia a proteger y nutrir maternalmente. En el caso de otra mujer con una cultura mediana, Virgo, con una conjunción Sol-Marte aspectada con su luna en Capricornio, madre de dos hijos con quienes siempre tiene conflictos, le resulta más cómodo llamar

²³ Véase *ibidem*, p. 55.

²⁴ *Ibidem*, p. 9.

“complejo de boxeador”, A quien nombra “Armando”, a su tendencia a pelear con y defenderse siempre de todo el mundo.

El tiempo sincronístico cobra importancia al volverse un factor reubicador del síntoma. Es decir, el síntoma de hoy, como símbolo, vincula por lo menos dos fuerzas que interactúan en esta particular conducta que hoy hago consciente (nutrir, agredir). No busco la causa o además de la causa, busco la finalidad de esa conducta hasta ahora desconocida. Al encontrar la causa puedo anular el síntoma; al saber la posible finalidad, encuentro un camino, una aproximación a mi propia imagen en el tiempo, lo cual puede convertirse en un elemento del proceso de individuación. Cada conjunción o complejo, siempre activo pero más intenso en ciertas ocasiones, impredecible e inalcanzable por la razón, se manifiesta como un subsistema energético que puede llegar a ser independiente, siempre girando alrededor el complejo ego, como planetas alrededor del sol.

Aspectos planetarios usados en el astropsicodiagnóstico

Los aspectos que más utilizo en el diagnóstico psicoterapéutico son la conjunción que se aprecia cuando dos planetas se encuentran a una distancia de no más de 10° entre sí; la oposición (180°) y la cuadratura (90°) principalmente. A partir de esta simbología se obtienen ciertas tendencias del funcionamiento de la relación intersistémica. La información obtenida de esta manera constituye puntos de referencia que en determinado momento se pueden convertir en faros orientadores de la cooperación interpersonal.

Si una conjunción apunta hacia una posible resonancia con un complejo innato, en el que mientras más alejado del ámbito personal resulta más difícil de manejar, una oposición y una cuadratura devienen en espejos de una disrupción del inconsciente en sentido opuesto a la actitud o acción consciente. Por ejemplo, yo tengo una conjunción Venus-Mercurio en Acuario, en la casa nueve. Este complejo de “vedette” me auxilia en la búsqueda de lo sublime a

través de la razón y está más al alcance de mis sistema consciente que la oposición entre la Luna en Piscis (casa 11) y Plutón conjunto a Urano en Virgo (casa 5) de una paciente histérica (según Lowen) para quien resultaba imposible matizar sus relaciones afectivas. Casi siempre se vive como una contradicción en uno mismo, como la tendencia a hacer lo que no se desea y no hacer lo que se desea; o bien, hacerlo y luego lamentarlo o culparse.

Podría suponerse que las conjunciones, la oposición y la cuadratura son como las puertas del Hades, el acceso al vínculo con la Sombra. La conjunción es más de índole vinculatoria que disruptiva en el comportamiento, de ahí que me resulte fácil aceptar que es equivalente al complejo. La posibilidad de trabajar con el arquetipo representa su característica ambivalente.

En los aspectos planetarios, que aparecen y desaparecen conforme se dan los tránsitos más frecuente, los lunares por ejemplo, encontramos siempre una faz oscura, vinculada con la Sombra, y una faz luminosa. Esta última será casi siempre el camino a seguir, el motor del Mandala Sagrado que representa el mapa natal de cada uno. En psicoterapia representa las sugerencias de qué hacer para el paciente. Son como las treguas que el Héroe interior aprovecha para fortalecerse.

La neurosis como símbolo más que un choque o conflicto representa la divergencia, el desgarramiento doloroso en la trama del espacio-tiempo de la persona. Significa que las “leyes” o estructuras de comportamiento, los moldes socialmente internalizados, se desintegran, se ven rebasados por las experiencias o amenazados por la incapacidad del individuo para evitar su desintegración (destrucción, desquicio). La neurosis es símbolo de la tensión que surge entre el esquema que se desquebraja y la conciencia que nace, entre lo que se cree ser y lo que se puede Ser, es decir, el Sí-Mismo. Desde esta perspectiva, el símbolo de transformación significa una mayor o menor divergencia entre el núcleo energético transpersonal y su recurso inmediato, o sea, el Yo-Corporal. “La psique... crea símbolos cuyo fundamento es el arquetipo

inconsciente y cuya forma manifiesta procede de las representaciones que han adquirido la conciencia”.²⁵

Si devolvemos a la neurosis como símbolo, visto como acción relacionante la capacidad, posibilidad, esencia y peculiaridad de la ocurrencia en el tiempo psicológico y el cronológico, es decir, en el exterior y en el interior, entonces adquiere una cualidad sincronística. Como tal no necesitamos buscar su explicación última, como si fuera un suceso biológico, pues ésta podría remontarse hasta los albores de la humanidad.

Consideraciones sobre el uso del astropiscodiagnóstico

Siguiendo con la respuesta a las diferencias entre temperamento natal y autopercebido, podría decir que el paciente sólo se entera de la tipología que él o ella ha “elegido” en forma consciente mediante el test, el cual es discutido hasta entender lo que significa cada concepto. Posteriormente se le comunica el resultado de la tipología que arroja la valoración cuantitativa de los símbolos en su carta natal. En parte la novedad de la nomenclatura y en parte el efecto que produce en la persona el saber que ha crecido o llegado al punto en donde está creyendo que está equipado de determinada situación y actúa de acuerdo con ella, pero que “eligió” nacer con otro equipo, el cual ha permanecido o negado u oculto, le genera por lo menos cierta molestia.

Por lo mismo, parte del proceso interpretativo consiste en familiarizar al paciente con el uso de los conceptos. Conforme comprende el valor del símbolo en el manejo de sus complejos y la importancia de la Sombra, el temor a trabajar los síntomas de la neurosis disminuye o cobra otro sentido. Los síntomas se convierten en mensajes que debe atender o comprender más que explicar.

²⁵ Véase Jung, C., *Símbolos de Transformación*, Paidós, Barcelona, 1982.

Todo esto me lleva a suponer que la “activación poco natural del inconsciente” que Jung atribuye a la tensión energética dispar de las funciones psíquicas, provoca un fenómeno de ascensión de los componentes arquetipales en la persona confrontada. Dicha ascensión ocurre cuando el estado de ánimo del sujeto es incierto y confuso y permite el flujo entre consciente e inconsciente. Si el a-Sombro y la no aceptación de ese alter ego opuesto a lo que cree ser activan aspectos poco comunes del inconsciente, entonces la concienzualización de los componentes psicológicos constelizados por los complejos y el acercamiento consecuente a su propia Sombra se vuelven el “hilo de Ariadna a través de los laberintos de los paralelos simbólicos”.²⁶ Con el trabajo psicocorporal, el asombro y la negación tocan la angustia de no ser que se traduce mediante los sueños. Poco a poco el paciente aprende a transitar de las rutas de su autopercepción a las de su rostro original.

Las personas que no presentan divergencias en el temperamento autopercebido y el obtenido de la carta natal y que manifiestan alguna sintomatología, generalmente se ven afectados por la Sombra (elemento faltante o función negada en la carta natal) o bien resuenan con aspectos poco benéficos. Un profesionalista con temperamento extrovertido, pensante/sentimental, con la intuición como función auxiliar y la sensación como función negada (por completo), se percibe a sí mismo con ese temperamento. Sus luchas de identidad y la crisis de insatisfacción con su trabajo (administrativo, predominantemente cerebral), lo traen a terapia “corporal”. Sin embargo, no deja el psicoanálisis. Entre una terapia racional y una corporal, acomoda sus descubrimientos personales externando sentirse en un proceso de transición entre su vida empresarial y su vida como padre de familia amoroso. La lucha entre la sombra (a veces sentimiento, a veces sensación, a veces ambas en forma de amantes pasajeras y tormentosas) y su función dominante, el pensamiento, le impiden permanecer en

²⁶ *Ibidem*, p. 18.

un solo tratamiento. Cuando pide aprender a soñar despierto, queriendo decir algo como poder experimentar estados de conciencia inducidos por trabajos como fantasías guiadas, aclara que los sueños los analiza con el psicoanalista, pero en la terapia corporal quiere aprender a soñar despierto. Esta actitud dividida, segregada, representa con mucha claridad lo que él llama el temor a vivir “deambulando”, es decir, sin un rumbo definido, específico, controlable. Después de una sesión en la que “sueña despierto” decide quedarse en psicoanálisis, pues la experiencia le resulta amenazante, teme volverse loco.

LOS INDICADORES DE LA DIVERGENCIA. Datos empíricos

Conforme utilicé los instrumentos mencionados al principio, me di a la tarea de graficarlos y buscar una representación que me permitiera facilitar la comprensión de las diferencias. Convertí todos los valores a números relativos para poder apreciar las diferencias rápidamente. Obtuve un indicador cuyo valor numérico señala en cada individuo dónde se encuentran las divergencias más significativas. La mayoría oscila entre 0.0 y $+4.0$, en virtud de que utilizo las cuatro funciones. En el caso de las actitudes puede variar entre 0.0 y $+10$. Desde luego, el hecho de que una persona manifieste una diferencia de -4.0 entre su función natal y su autopercepción implica que minusvalúa su potencial en ese renglón más que una que muestre en esa misma función un indicador de -2.0 .

(A quien no le interese el aspecto técnico, puede saltar hasta el siguiente apartado).

Me he encontrado con casos que:

1. divergen en la actitud y en las funciones dominante y negada;
2. divergen en la actitud y en una o dos funciones no dominantes;
3. el indicador de divergencia es muy bajo, pero los síntomas están presentes.

Revisión de un caso

Se trata de un estudiante de psicología, hombre, de 25 años de edad, quien acude a terapia porque quiere trabajar su inseguridad. Durante su carrera revisó parte de su historia personal desde la perspectiva freudiana, por lo que está convencido de que todo sus males provienen del abuso sexual al que su hermano mayor lo sometió siendo él muy pequeño. El trabajo corporal le ayudó a introducirse más en los sentimientos constelizados al arquetipo de debilucho o mendigo (rabia, impotencia sexual, miedo a la homosexualidad, dependencia materna, entre otros). Su inventario de temperamentos mostró que se consideraba

Introvertido, Sensorial/Sentimental Crítico ISFJ

pero en su carta natal mostraba

Extrovertido Sensorial/Intuitivo Pensante EXT

(“X” significa que ambas funciones son dominantes, en este caso la intuición y la sensación).

Esto quiere decir que su autopercepción era opuesta a su naturaleza. Al revisar los valores, la cuestión se presentaba aún más dramática, por las cualidades de las funciones. Reviso primero las actitudes y luego las funciones.

Revisión de un Caso. Las Actitudes

Los valores numéricos del inventario y de la carta astral fueron los siguientes:

	Actitudes		Funciones					
	E	I	S	N	T	F	J	P
NATAL	16	10	11	11	6	4		
INVENTARIO	4	6	13	7	4	16	13	7*

*Estos valores se dividen entre las funciones básicas del eje racional o irracional J/S y T, y P/N y F.

En la siguiente tabla se ven los valores ponderados en la escala de 10.

ACTITUDES	EXTRAVERSION	INTRAVERSION
PERCIBIDAS	Valor: 4 (negadas percibidas)	Valor: 6 (dominante percibida)
NATALES	Valor: 6.2 (dominante natal)	Valor: 3.8 (negada natal)

Al tomar en cuenta la teoría jungiana y las leyes de la tipología podemos ver que

1. La fuerza psíquica natal actitudinal tiene hacia fuera (E), hacia el mundo en un gradiente que representamos con el numeral 6.2 en una escala de 10. Esta es la actitud dominante natal, lo cual nos deja una actitud natal negada que se puede representar con el resto de la escala (3.8). Según la carta astral, este sujeto *tiende a tener una amplitud de intereses*, por utilizar el concepto resumido de extraversión de Briggs.
2. Sin embargo, su autopercepción nos dice que él dirige su libido hacia su mundo interior (I) con la misma intensidad que la carta natal señala la dirección opuesta. Es decir, conscientemente *prefiere profundizar su concentración en las cosas*.
3. Tendremos que considerar entonces que
 - 3.1 La actitud percibida dominante ($I_p = 6$) es la actitud negada en la natal ($I_n = 3.8$).
 - 3.2 La actitud natal dominante ($E_n = 6.2$) es negada por la percepción ($E_p = 4$)
Según la teoría, estas dos son posibles fuentes del complejo. En tanto que vive, actúa, decide como Intravertido tendrá ambas cargas influyendo en su conducta y sus relaciones desde el complejo.

3.3 La actitud percibida negada ($Ep = 4$) es la dominante natal y se manifiesta en lo cotidiano como elemento de recuperación y por lo tanto puede ser un punto de partida para iniciar el proceso terapéutico.

3.4 La actitud natal negada ($In = 3.8$) tiende a vincularse a la Sombra.

El indicador de divergencias entre al auto percepción y las preferencias natales se acerca o se aleja a la unidad dándonos una idea de la posible lucha que librará el paciente contra sí mismo o la fuerza que requerirá en su desestructuración terapéutica.

Revisión de un Caso. Las Funciones

Dijimos que el paciente se considera intravertido, Sensorial, Sentimental, Crítico, lo que según el MBTI es un tipo sensitivo-emotivo que busca profundidad de concentración(I), confianza en los hechos (S), cordial y comprensivo (F) y muy organizado (J).

Sin embargo, según su carta natal es Extravertido, Sensorial/Sensitivo, Pensante, Perceptivo, lo cual implica un temperamento con amplitud de intereses (E), confianza en los hechos y comprensión de las posibilidades (N), que se basa en la lógica y el análisis (T) y es adaptable (P).

Aún así de sucinto, los resultados parecen hablar de dos personalidades diferentes. Llevado al extremo estaríamos tentados a adelantar un carácter esquizoide, lo cual concordaba con la estructura corporal del paciente. Antes revisemos los indicadores que se obtienen:

EJE IRRACIONAL

	Sensación	Intuición
percibido	28	12
natal	34	34
Divergencia	-6	-22

EJE RACIONAL

	Pensamiento	Sentimiento
Percibido	20	35
Natal	19	13
Divergencia	1	22

En el eje racional (T-F) encontramos que la función percibida *sentimiento* que lo hace parecer como cordial y comprensivo no corresponde con la natal. El hombre actúa como pasivo-femenino, según la caracterología bioenergética de Lowen, en virtud de una función aprendida que se presenta más bien como negada en la carta astral (valor más bajo). Es decir, su tendencia natal es a ser lógico y analítico pero se cree sentimental. En este caso, la divergencia es muy notoria (1:22). Lo mismo ocurre en el eje irracional (S-N), aunque la confianza en los hechos aparece como un rasgo muy afianzado (se considera menos sensorial de lo que es, pero no tanto: -6). En cambio, la capacidad de comprensión de las posibilidades (N) está muy por debajo de su capacidad natal (-22). Si damos crédito a la teoría de que las funciones negadas sobrevaloradas en lo cotidiano (percepción) son fuente de algún complejo, podemos decir que su sentimentalismo es una de ellas, lo mismo que la función percibida como negada, pero dominante en lo natal, es decir, la intuición. En seguida, en la autopercepción la sensorialidad se presenta como 1^a. auxiliar y el pensamiento como 2^a. auxiliar.

En la carta natal, en cambio, ese papel lo juegan respectivamente el pensamiento y el sentimiento, pues las funciones irracionales realizan la misma tensión energética dominante, lo cual es en sí posible origen de dificultades.

Como terapeuta apuesto a las funciones como aparecen en el sistema psíquico natal para diagnosticar, es decir para tener un punto de partida, como lo llama Von Franz, en el trabajo psicoterapéutico. En este caso, arroja un dilema natal: o es sensible o es intuitivo pero no

ambos de manera simultánea, según la ley de los opuestos. Negada la intuición en un plano perceptual, la tendencia natal a comprender se convertía en una fuente de miedo e inseguridad permanente y en ocasiones de visiones diabólicas y tendencia a una religiosidad compulsiva cuando el sentimiento exaltado arremetía contra su sensualidad. El mismo lo llamó “complejo de redentor”. Cuando era al revés, cuando la sensación se volvía negada para dejar a la intuición actuar, en proyectos vinculados a su carrera o profesión, por mencionar algunos, lo llevaba invariablemente a buscar relaciones genitales no homosexuales neuróticas (sin erección o con sensación de impotencia). Cuando no tenía salida o la catarsis de la terapia lo traía a la “realidad”, se psicotizaba, lo cual representaba su mayor temor.

Su sensorialidad me dio la pauta para trabajar corporalmente y la intuición nos permitía utilizar la meditación en movimiento o la imaginación activa como técnicas. Cuando llegaba a sesión avasallado por la Sombra como un sentimiento depresivo, desgano y autodesprecio, el trabajo bioenergético le ofrecía la posibilidad de recuperar el apoyo en el pensamiento y entonces podíamos realizar un análisis más o menos elaborado de su proceso.

Cuando su comportamiento comenzó a cambiar y los sueños mostraban su tendencia a utilizar las funciones negadas en lo cotidiano, le informé sobre las divergencias. Ese momento, emotivo y revelador para ambos, marcó una ruptura con la imago-ego que parecía tenerlo prisionero. Pudo terminar sus estudios, casarse, tener hijos, estudiar un posgrado y poner su propio consultorio. Lo que sé de él en la actualidad es que parece haber caído en algo que bien podría ser un segundo ciclo, el paso del camello al león.²⁷

²⁷ Véase el Artículo de Rosa G. Romero “Los discursos que hacen mitos. Trípticos existenciales con análisis polemológico” en *III Encuentro Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo, Mito: Concepciones y Discursos*, op. cit. pp. 65-89.

ULTIMAS CONSIDERACIONES

Contrastando con la necesidad de vincularse, de tocarse, de sentirse a sí mismo que llevó a Narciso a arrojar al fondo del lago, la imago-ego resulta siempre amenazante. Más que mirarse parece que uno se “descubre”, “hace su cuerpo”, como Quetzalcoatl cuando se miró en el espejo que Tezcatlipoca le llevó. Después de vivir en piadoso recogimiento en la obscuridad, sin comunicarse con nadie, vio un rostro ajado y un cuerpo deforme. La visión lo llenó de angustia y sus sentimientos más profundos se tradujeron en actos nunca antes realizados, en el abandono de su reino y finalmente la inmolación. ¿Puede la imagen falsa tener tanto poder sobre alguien? ¿Qué es lo que se ve? Como el héroe, quien ve su verdadero rostro ve todo lo que no le agrada de sí, lo que ha negado y despreciado —o tal vez envidiado y deseado— toda la vida. Luego quiere hacer lo que nunca ha hecho y dejar de ser lo que aprendió a decir que es; sale de su recinto íntimo, sagrado, donde habitan los yoes falsos y va al encuentro de su transformación.

La carta astral, como un espejo cósmico, tiene esa ventaja: nos muestra el arquetipo Sombra, la parte oscura de nuestro rostro; pero también nos ayuda a ver la parte luminosa; nos dice la debilidad de los complejos, pero también nos alecciona sobre su fuerza; nos señala en el mapa del camino las trampas en las que hemos caído y podemos caer, pero también nos habla de la capacidad de alcanzar la libertad. Algunos se asoman al espejo, pero éste, como en las fábulas, no les habla, no dice nada. El mapa astral requiere ser leído con el corazón. El pensamiento directo no entiende su lenguaje.

Aún las mínimas diferencias parecen afectar a los pacientes cuando se percatan de que sus preferencias actuales no coinciden con aquellas con las cuales nacieron. Se suscita en ellos una tensión fácilmente observable pero que no pueden describir en los términos que usan comúnmente. Un alumno de preparatoria, excelente en el manejo de los sistemas de cómputo, cuando supo que

había invertido tanto tiempo en ese renglón para compensar su necesidad de afecto, sólo dijo: “Me saca de onda. Yo pensé que ese era mi fuerte y nunca que lo hiciera para que mi familia me admirara”. Probablemente cuando tenga que elegir carrera, dentro de tres años, tomará en cuenta el tiempo que le tomará continuar con esa imagen.

El yo reflejado en la carta natal y que “en su forma básica consta de un centro de subjetividad basado en el arquetipo de Sí Mismo”.²⁸ Choca con la imago-ego.

Me atrevería a afirmar que el asombro y la incertidumbres iniciales no son, pues, simples productos de la curiosidad. Suelen estar cargadas emocionalmente y hasta llevar al paciente a recibir información del inconsciente que tiene que ser trabajada en cooperación con el terapeuta o con el orientador profesional, en el caso de aplicarse en las escuelas.

Si nos permitimos un poco de interpretación de la pregunta ¿cómo puedo recuperar la estructura original? Tendríamos que admitir la tendencia innata a la luz, a la madre original, a la unidad, o sea, al Si-Mismo. Aunque Jung nunca define el Si Mismo, lo plantea como una paradoja absoluta, como la unión de los opuestos:

*“El arquetipo, aproximado a la conciencia mediante la indagación del inconsciente, pone al individuo, pues, frente a la abismal oposición de la naturaleza humana y con ello le ofrece la posibilidad de vivir una experiencia absolutamente inmediata de luz y de tinieblas, de Cristo y del demonio”... “A pesar de que la comprensión de los opuestos es indispensable, prácticamente son pocos los que pueden soportarla”.*²⁹

Siglos antes, Heráclito lo planteó como la incapacidad de despertar y vivir en concordancia con el Logos, en armonía.

²⁸ Véase Hall, James A., *La Experiencia Jungiana*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago, 1995, p. 37.

²⁹ Véase Jung, C. G., *Psicología y Alquimia*, *op. cit.*, pp. 29-31.

Recuperar la frescura original implica dejarse atrapar por el mito. De manera semejante a la manifestación del complejo, la respuesta varía en cada caso y sin embargo tiene la misma estructura. Uno de los ámbitos en los que se pueden apreciar con más claridad las afecciones del mito en la persona es en el proceso espagírico. Visto a través de la lente de la mitología, el síntoma adquiere el significado de mensajero; la neurosis señala la entrada a la caverna del inconsciente o simboliza la divergencia entre las fuerzas de lo consciente y del inconsciente, muchas veces generadas por seres numinosos, que bien pueden tomar prestada la imagen arquetipal de los astros en el momento en que nacimos. El cuerpo mismo deviene un símbolo que nos permite afirmar que así como la palabra hipostasía al espíritu, así el cuerpo es la hipóstasis del espíritu.

Dejarse atrapar por el mito, no ocurre de golpe. Hay un recorrido, un tránsito de la racionalidad a la reflexión interpretativa; de la representación del mundo a través del lenguaje aprendido a una toma de conciencia cultural; de la percepción aislada de los actos personales a la percepción ampliada de la existencia. En otras palabras se va de la anomia a la recuperación de la fe, de la identidad, de la referencia óptica y el sentido de pertenencia.³⁰

En forma simbólica es un proceso de muerte y resurrección, de disolución y re-integración, de calcinación y regeneración. Antes de ser atrapado del todo por el mito, uno se despoja del racionalismo excesivo, purifica los deseos, los miedos, los apetitos y abandona los afectos. Así, paulatinamente, en lo cotidiano, comienza a actuar la parte divina que hay en todo ser humano, la parte sagrada que se manifiesta en el cuerpo.

Los símbolos astrológicos vistos con ojos de terapeuta psicocorporal transpersonal no representan, pues, fuerzas predestinadoras a las cua-

³⁰ Todas estas ideas fueron desarrolladas en el III Encuentro "Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo. Mito: concepciones y discursos", *op. cit.* Algunas ideas no fueron publicadas pero yo las retomo por la importancia que cobran en el trabajo terapéutico.

les uno no puede escaparse. Son, más bien, mensajeros de los dioses, antiguos depositarios de la fe y la confianza en los misterios de los vínculos entre el macro y micro universo. En el evangelio, San Juan lo expresa así: “Y la palabra se hizo carne”, el Logos se encarnó.

En nuestra experiencia, el camino está señalado, el ascenso es posible, hasta la morada de los dioses.

El sistema simbólico astropsicológico despierta cierta reverencia por la incertidumbre, reverencia que, parafraseando a Briggs y Peat, es la diferencia entre un visionario creativo y un fanático. Un fanático busca algo que elimine la incertidumbre.

La persona creativa reconoce la incertidumbre y dice: “Esto es lo que me gustaría que ocurriera. No sé si es posible, pero me gustaría arriesgarme por esto”. Vivir entre dudas e incertidumbres, entre los matices que nacen de la posibilidad de detener el fluir convencional de la realidad, constituye la base de la capacidad de creación.³¹

³¹ Véase Briggs y Peat, *Espejo y Reflejo: del caos al orden*. Gedisa, Barcelona, 1994. p. 200.

CULTURA Y PSICOTERAPIA

Juan Jesús Arias García
Departamento de Política y Cultura
UAM-Xochimilco

Todo problema psicoterapéutico tiene un aspecto sociocultural. El problema psicoterapéutico es una situación que se da en la conciencia del individuo, como una consecuencia de su desarrollo interior o por la acción de eventos externos. Esta situación individual se manifiesta como un desajuste con su entorno o como un extrañamiento ante sí mismo. Visto de manera objetiva por un observador externo —que podría ser o no el psicoterapeuta—, este desajuste o extrañamiento puede ser caracterizado como un daño distorsión de su imagen individual del mundo en la que se incluye su propia autoimagen o identidad y que afecta a la forma y características de sus componentes, a su clasificación o posición jerárquica y a la orientación de las acciones que de ellos resultan. Por causa de una reducción propia de todas las ciencias, las psicoterapias tradicionales tienden a enfocar a los problemas psicoterapéuticos en términos básicamente —si no únicamente— psicológicos, perdiendo de vista que la delimitación del objeto de una ciencia es una determinación de aspectos específicos de las cosas para propósitos prácticos. Pero en este caso, el aspecto sociocultural parece tener no sólo una relación íntima con el objeto de la psicología —la mente o la conducta— sino que algunas veces parece tener una relación causal. Si consideramos el alma con objeto de estudio de la psicología, el conocimiento y el método respectivo nos remiten a la Filosofía.¹

Por lo tanto, la creación y desarrollo de una ciencia observacional de la Psicología ha llevado a la consideración de la conducta como el objeto de estudio.² Sin embargo, la ventaja obtenido en el acce-

¹ Brugger, W.: *Diccionario de Filosofía*, pp. 426-429.

² Cfr. Wolff, W.: *Introducción a la Psicología*, p. 7.

so del objeto a la observación se ha visto disminuida por la determinación de sus causas o sus finalidades dentro de un ámbito subjetivo. Nos enfrentamos aquí a una de la paradojas de las ciencias sociales: un aspecto de los hechos fácticos que estudian pertenece al ámbito de lo externo-objetivo en tanto que otro aspecto pertenece al ámbito de lo interno-subjetivo. Ciencias naturales y disciplinas humanísticas en el estudio de un mismo proceso.

La Sociología y la Antropología enfrentan una dificultad semejante en el abordaje de sus respectivos objetos de estudio: las relaciones humanas³ y la cultura.⁴ Sin embargo, en la práctica la dificultad pocas veces se hace consciente, dado que los problemas de investigación que se han planteado tradicionalmente han sido construidos sobre procesos externo-objetivos. En el caso de la Sociología, el abordaje sistemático del ámbito interno-subjetivo es relativamente reciente —en los años 60's—; tal es el caso de las propuestas de las obras clásicas de Berger y Luckmann⁵ y de Berger y Kellner.⁶ En el caso de la Antropología, el abordaje comenzó en los años 20's, con los trabajos pioneros de Benedict⁷ y Mead.⁸ Pero todos estos trabajos y sus líneas de investigación, no tocan de manera directa el asunto que nos ocupa. Se refieren más bien a la relación entre el individuo y la sociedad o a la relación entre el individuo y la cultura. Sin embargo, es necesario reconocer que los trabajos mencionados son los que construyen el marco general de referencia sobre el que se desarrolla el tema de este ensayo.

La sociedad y la cultura se presentan a la observación científica como hechos sui generis. Su naturaleza es social-colectiva, pero

³ Cfr. Timasheff, N.: *La Teoría Sociológica*, pp. 15-17; Fichter, J. H.: *Sociología*, pp. 15-16; Horton, P. B. y C. L. Hunt: *Sociología*, pp. 26-28.

⁴ Cfr. Herskovits, M. J.: *El Hombre y sus Obras*, pp. 15-17; Bock, P. K.: *Introducción a la Moderna Antropología Cultural*, pp. 30-36; Harris, M.: *Antropología Cultural*; pp. 13-17.

⁵ Cfr. Berger, P. y T. Luckmann: *La Construcción Social de la Realidad*.

⁶ Cfr. Berger, P. y H. Kellner: *La Reinterpretación de la Sociología*.

⁷ Cfr. Benedict, R.: *Patterns of Culture*.

⁸ Cfr. Mead, M.: *Coming of Age in Samoa*.

se manifiestan tanto en la acción social y en el entorno físico, como en la conciencia individual-subjetiva. Sociedad y cultura constituyen la materia prima del mundo humano que a diferencia del “mundo” de los animales y vegetales, es un mundo construido —en vez de un “mundo” dado— y su materia es simbólica.⁹ Animales y vegetales habitan en ecosistemas¹⁰ y sólo el ser humano habita realmente un mundo.¹¹ Ese mundo es una construcción social ordenada, estructurada por normas, fundamentada por valores, establece los sentidos de las acciones y se constituye como imagen cósmica y como criterio de realidad. Ese mundo se manifiesta objetivamente como el entorno habitado por el hombre, pero expresa su aspecto subjetivo en el lenguaje a través del diálogo. Es precisamente el diálogo el mecanismo básico de creación y mantenimiento de ese mundo en el orden subjetivo de la conciencia. En síntesis, el mundo existe tanto en el exterior como el entorno humano, como en el interior de la individuos como una conciencia compartida de ese entorno. En tanto imagen cósmica, el mundo humano incluye también la autoimagen individual y colectiva, es decir, incluye a la identidad en sus niveles individual y social en todas sus formas.¹²

El “mundo” animal y vegetal —los ecosistema— se crea, cambia y desaparece por sí mismo, en virtud de mecanismo endógenos. El mundo humano en cambio, se crea, se mantiene, cambia y eventualmente desaparece sólo en virtud de la acción humana, es decir, de la actividad volitiva. El hombre tiene pues, la capacidad de cambiar su mundo, los animales y los vegetales no la tienen. Pero esta cualidad del mundo humano presenta una faceta ambigua.

⁹ Cfr. Berger, P. y T. Luckmann, op. cit.; también Berger, P.: *El Dosis Sagrado*, pp. 13-50.

¹⁰ Cfr. Odum, E. P.: *Ecología. El Vínculo entre las Ciencias Naturales y las Sociales*, Cap. 2.

¹¹ Cfr. Mureddu, C.: “Integración del Conocimiento: ¿Problema de la Humanidad?”.

¹² Cfr. Berger, P.: *El Dosis Sagrado*, Caps. 1 y 2.

Por un lado, ofrece la posibilidad de mejoramiento y adecuación a circunstancias cambiantes, lo que garantiza en cierta medida la supervivencia de la especie. Por otro lado, presenta una precariedad relativa respecto del “mundo” de la Naturaleza: el mundo humano tiene que ser constantemente mantenido o reconstruido.¹³ Esta precariedad del mundo humano es el aspecto de la sociedad y la cultura que se relaciona de manera directa con los problemas psicoterapéuticos.

Cuando se habla aquí de *problemas psicoterapéuticos*, no se hace referencia a los asuntos que considera la moderna Psicopatología. Esta disciplina se ocupa, entre otros, de problemas o padecimientos que atañen a la base orgánica del cuerpo humano: constitución, herencia, oligofrenia, sordera, ceguera, trastornos endócrinos, adicciones, trastornos neuroeléctricos, lesiones cerebrales, etc.¹⁴ Con el término *problema psicoterapéutico*, nos referimos aquí a problemas individuales de ajuste sociocultural, a problemas emocionales de base no-orgánica y a problemas del logro de metas y valores socialmente establecidos en el individuo. Nos referimos pues, a problemas como los que trata la Logoterapia,¹⁵ el Psicoanálisis freudiano¹⁶ y la Psicoterapia junguiana.¹⁷

Los problemas psicoterapéuticos tienen una relación directa y estrecha con el mundo humano a nivel subjetivo. El mundo humano es su contexto, pero es también su origen y, probablemente, su causa. Un problema psicoterapéutico como el narcisismo, no se presenta y subsiste por sí mismo. Es una situación del individuo frente a la demanda social que le exige dejar los roles infantiles y asumir los roles adultos en un momento determinado de su vida.¹⁸

¹⁴ Cfr. Wolff, W.: *Introducción a al Psicopatología*.

¹⁵ Cfr. Frankl, V. E.: *El Hombre en Busca de Sentido*.

¹⁶ Cfr. Presch, E.: *Síntesis del Pensamiento de Feud*.

¹⁷ Cfr. Jung, C. G.: *El Hombre y sus Símbolos*. El tema en cuestión se trata en diferentes aspectos en los cinco trabajos que componen esta antología.

¹⁸ Cfr. El interesantísimo ensayo de Moore, R. y D. Guillelte. *La Nueva Masculinidad Rey, Guerrero, Mago y Amante*, especialmente la Primera Parte.

Pero no se es “adulto” de la misma manera en diferentes sociedades con diferentes culturas y en diferentes momentos. La Sociología nos diría que “adulto” es un *rol social*,¹⁹ es decir, es una manera de ser y de actuar socialmente compartida. La Antropología nos diría que “adulto” es un *patrón o pauta cultural*, es decir, “...aquellas coincidencias de las pautas de conducta individuales, manifestadas por los miembros de una sociedad que dan al modo de vida de ésta coherencia, continuidad y forma distintiva”.²⁰ En el nivel individual y en el orden de lo subjetivo, tales roles o patrones son sistemas simbólicos.²¹

Tales sistemas simbólicos, por su naturaleza individual-subjetiva, no son accesibles al afán explicativo del método científico, sino que se requiere de la acción investigativa mediante un método interpretativo o hermenéutico, que es precisamente la base de la acción psicoterapéutica, tanto en su modalidad psicoanalítica ortodoxa como en las formas psicoterapéuticas no-ortodoxas²² e incluso en las formas psicoterapéuticas transpersonales²³.

Las dificultades en el tratamiento psicoterapéutico tradicional son problemas tales como el narcisismo, aparentemente no consideran su aspecto simbólico, es decir, su aspecto sociocultural. Un estudio extenso sobre este problema en particular, se encuentra en el texto de J. Rubio²⁴, en el que el abordaje del aspecto simbólico ocupa una buena parte de la parte crítica de la obra. Otro texto que aborda el mismo tema con otro enfoque para el caso del género masculino, es el de Moore y Guillette²⁵, quienes afirman la existencia de

¹⁹ Cfr. Nadel, S. F.: *Teoría de la Estructura Social*, Caps. 1 y 2.

²⁰ Cfr. Herskovits, M., *op. cit.*, p. 224.

²¹ Cfr. Geertz, C.: *La interpretación de las Culturas*, especialmente Cap. 1.

²² Cfr. Jung, C. G.: *Energética Psíquica y Esencia del Sueño*.

²³ Cfr. Grof, S.: “El viaje chamánico: Observaciones de la terapia holotrópica”, en Harner, M. et al; Moore, T.: *El Cuidado del Alma*; Pierrakos, E. y J. Saly: *Del Miedo al Amor, El Método Pathwork para Transformar la Relación de Pareja*; o en una posición extrema a Goleman, D.: *Los Caminos de la Meditación*.

²⁴ Rubio, J.: *Narciso, la Máscara y el Espejo. Estudio del Carácter Humano*.

²⁵ *Op. cit.*

cuatro símbolos básicos dentro de este asunto. Una crítica semejante respecto a la importancia de los símbolos podría hacerse en problemas tales como la depresión²⁶, las relaciones de pareja²⁷ y otros muchos casos. Desde luego que el autor fundacional de este enfoque es C. G. Jung, quien a lo largo de su extensa obra escrita contrapone el aspecto simbólico-cultural, mediante su concepto de arquetipo, al análisis en términos puramente psicológicos, abriendo el panorama psicoterapéutico a nuevas formas de abordaje así como a un enfoque interdisciplinario de la psicoterapia²⁸.

Un psicoterapeuta que ha sido pionero en el tema que aquí nos incumbe es el psicoanalista americano Rollo May, quien propone una terapéutica *sui generis*. Se trata de reponer o reconstruir una parte del mundo dañado en el paciente por situaciones que él denomina *crisis personales*, mismas que aquí denominamos *problemas psicoterapéuticos*. El texto se ilustra con historias clínicas que comprenden una amplia gama de crisis o problemas y que se resolvieron de una manera "indirecta"; es decir, tratándolos desde el aspecto simbólico-cultural, mediante la lectura de ciertos mitos *ad hoc*, mediante la lectura de cuentos o la realización de textos literarios por el paciente, cuando tales mitos y cuentos no estaban disponibles. La dificultad que se aprecia en el texto de Rollo May, es que no se expone la teoría sobre la cual descansa su peculiar terapéutica²⁹. Es en ese sentido que se propone una aportación en este ensayo y, para el efecto, deben hacerse varias consideraciones previas.

PRIMERA

En todo problema psicoterapéutico o crisis personal, coexiste en la conciencia individual del mundo y de la realidad una situación

²⁶ Cfr. Moore, T.: *El Cuidado del Alma*.

²⁷ Cfr. Moore, T.: *Las Relaciones del Alma. Una Exploración de los Misterios del Amor y de las Relaciones Personales*.

²⁹ Cfr. Mya, Rollo: *La Necesidad del Mito. La Influencia de los Modelos Culturales en el Mundo Contemporáneo*.

parcial de *anomia*. Este concepto se lo debemos al sociólogo francés Emile Durkheim³⁰, pero para el propósito de este trabajo quien lo ha desarrollado es Peter Berger³¹. Este autor afirma que el mundo humano subjetivo es un mundo ordenado mediante una estructura y que esa estructura es de naturaleza normativa, por lo que la denomina *nomos*. Tal estructura es un producto socio-cultural y se genera y mantiene en el individuo mediante el diálogo social. En ciertas situaciones de crisis, tales como la muerte de un familiar cercano, de un estado de guerra, de un divorcio o de una ruina económica, tal estructura se daña en el individuo, produciendo estados de *anomia* o daño nómico. Tales situaciones de crisis coinciden con el enfoque de Rollo May al respecto.

SEGUNDA

Los estados de *anomia* se dan en el individuo dentro de una estructura socialmente compartida y en esos estados se pierden los sentidos de las acciones y los criterios de realidad, que son también elementos socialmente compartidos. En este punto, el individuo se ve parcial o totalmente segregado —o autosegregado— de su grupo social; pero también se ve como un extraño ante sí mismo, en tanto que ha dejado de ser lo que era; es decir, su autoimagen o identidad personal resulta total o parcialmente destruida. La “reparación” de este tipo de daño nómico se ha realizado históricamente a través del ritual³². Pero en nuestra sociedad occidental ha habido un proceso histórico de secularización³³, en el cual el auténtico ritual ha desaparecido prácticamente y ha sido sustituido

³⁰ Cfr. Schoeck, H.: *Diccionario de Sociología*, pp. 18-19; también en Timasheff, N., op. cit., p. 147.

³¹ Cfr. Berger, P.: *El Dósel Sagrado*, Parte I.

³² Cfr. Malinowski, B.: *Magia, Ciencia, Religión*, especialmente pp. 61-80; también Lévi-Strauss, C.: *Antropología Estructural*, especialmente los Caps. X y XI.

³³ Cfr. Kahler, E.: *Historia Universal del Hombre*, pp. 152 y ss.; también Berger P.: *El Dósel Sagrado*, Caps. 5-7.

por un ceremonial vacío de su bases mítica original. Por lo tanto, los problemas o crisis personales han de ser reparados de otra manera. Una de estas maneras es, por supuesto, la psicoterapia. Sin embargo, ¿cómo puede la terapéutica de Rollo May recurrir al uso de los mitos en una sociedad secularizada? La solución a este problema la proporciona Lévi-Strauss, cuando afirma que los mitos contienen “haces de relaciones constantes” que si bien se manifiestan en los mitos, son elementos fundamentales de la conciencia humana de todas las sociedades en todas las épocas³⁴; tales “haces de relaciones constantes” constituyen un *mitema*, concepto que se asemeja al concepto junguiano de *arquetipo*³⁵. Pero hay una diferencia importante entre ambos conceptos: Lévi-Strauss se refiere a relaciones lógicas; Jung se refiere a formas básicas de la conciencia, que se expresan de manera simbólica concreta en una cultura y sociedad dadas. Ambos autores trabajan con el mismo material –los mitos– pero construyen objetos distintos, desde el enfoque de su ciencia particular: Lévi-Strauss desde la Antropología, Jung desde la Psicología.

TERCERA

Los elementos de la estructura nómica o nomos, son de naturaleza simbólica y se expresan en normas que no son siempre conscientes para el individuo; es decir, en términos de Durkheim, son *hechos sociales*³⁶. Tales elementos de la estructura nómica del mundo humano, no se expresan de manera elemental, sino en conjuntos sistémicos que aquí podríamos llamar *subsistemas nómicos* o simplemente *patrones culturales*. Es necesario hacer aquí una distinción entre “relaciones lógicas constantes”, arquetipos y símbolos. Las “relaciones lógicas constantes” de las que habla Lévi-Strauss,

³⁴ Cfr. Lévi-Strauss, C., op. cit., Cap. XI.

³⁵ Cfr. Jung, C.: *El Hombre y sus Símbolos*, pp. 65-66.

³⁶ Cfr. Durkheim, E.: *Las Reglas del Método Sociológico*, Cap. 1

son un elemento característico, permanente e invariante de la conciencia humana y sólo se pueden conocer mediante el análisis etnográfico-inductivo de sus expresiones culturales histórico-concretas. Los arquetipos junguianos son símbolos elementales de la psique humana que sólo se pueden conocer mediante sus manifestaciones simbólicas individuales obtenidas por el análisis interpretativo. Los símbolos son las representaciones abstractas de los elementos del mundo humano, tales como las piensan y aplican los miembros de una cultura y sociedad concretas; son los elementos fundamentales de la cultura³⁷. Los subsistemas nómicos o patrones culturales comparten características de ambos; tienen una cualidad sistémica, pero son de naturaleza simbólica y sólo se pueden conocer mediante un análisis interpretativo.

CUARTA

En situaciones de crisis personal o de problema psicoterapéutico, uno o más subsistemas nómicos o patrones culturales se ven fuertemente cuestionados por la conciencia del individuo. En una solución histórica tradicional, este cuestionamiento se ve asistido por el auxilio de una *Teodicea* también tradicional, que proporciona los justificantes adecuados³⁸. Pero en una sociedad secularizada esto es apenas posible. Por lo tanto, el daño nómico tiene que ser reparado por otra vía. En la estrategia de Rollo May la vía parece ser la creación de una especie de “pieza de recambio” construida por la propia conciencia del individuo-paciente, a partir de un material literario acorde con su propio mundo y nomos³⁹. Esto parece concluirse claramente de la lectura atenta del texto. Pero ¿qué sucede con el mundo y la realidad de las sociedades y

³⁷ Cfr. Geertz, C., op. cit. especialmente las Partes I y II.

³⁸ Cfr. Berger, P.: *El Dosel Sagrado*, Cap. 3.

³⁹ Cfr. May, R., op. cit., como una conclusión de una lectura analítica del conjunto del texto.

culturales que son el producto de una situación colonial? Su mundo y su realidad son múltiples y una buena parte de ambos mundos y realidades se mezclan en un producto nuevo, mediante un proceso cultural de sincretismo. En este caso, la tarea del terapeuta es mucho más compleja. En primer lugar, hay que averiguar qué parte de qué mundo está dañada y después hay que buscar la “pieza del repuesto” adecuada. Siguiendo la analogía automotriz, puede afirmarse que una pieza de una marca o modelo distinto no proporcionará una buena reparación a un motor dañado.

En el caso concreto de los mexicanos mestizos –que constituyen un 90% de la actual nación mexicana– el mundo y la realidad se componen de dos aportes básicos. Uno, de origen occidental-español y otro, de origen mesoamericano. Para el primero, contamos con un abundante material mitológico de origen greco-romano y judeo-cristiano; para el segundo, contamos con una material escaso y parcialmente deformado por las traducciones –a veces amañada– al español. En principio, no contamos aún con material mítico para el ámbito propiamente mestizo, pero aquí sí se cuenta con un abundante material literario que, sin embargo, ha de ser cuidadosamente seleccionado.

QUINTA

En la utilización de un material mítico o literario para esta forma de psicoterapia, es necesario considerar no solamente la existencia del subsistema nómico o patrón cultural dentro de un texto específico. Es necesario también considerar la manera en que se plantea el desenlace de la narración. Estos elementos son consustanciales a la utilización del mito como base del rito⁴⁰, pero Rollo May no nos dice nada al respecto en su obra citada. En este sentido, podemos

⁴⁰ Cfr. Eliade, M.: *Mito y Realidad*, especialmente en el Cap. III; aunque la relación entre mito y rito arranca de la reflexión de E. Durkheim en su texto *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, en su Libro Tercero.

afirmar que su psicoterapia utiliza a los mitos en su calidad de paradigma social, función que desde antiguo ha sido registrada y comentada por diversos autores⁴¹. Pero fuera de su contexto tradicional, los mitos pueden ser utilizados de manera poco apropiada. Supongamos que un terapeuta enfrenta el caso de un paciente con un problema edípico que ha llegado a las vías de hecho. ¿Qué sucedería si se “le recetara” la tragedia –que no mito– de Edipo o Electra según el género del paciente? Efectivamente, el subsistema nómico mitema o arquetipo correspondiente, se encuentra en esos relatos. Pero la manera en que se conducen las acciones de los protagonistas y la resolución de las situaciones respectivas son realmente poco recomendables para cualquier paciente.

En esta labor de selección y adaptación de textos míticos, hemos conducido dos seminarios en el Diplomado en Terapia Transpersonal de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, durante 1995 y 1996, en los que se discutieron y eventualmente se aplicaron experimentalmente los siguientes mitos de nuestra tradición dual a los problemas psicoterapéuticos que se mencionan.

Dentro de la tradición occidental judeo-cristiana

1. *Génesis*, sobre el sentido y significado de la realidad total.
2. *Exodo*, sobre la anomia del migrante.
3. *Levítico*, sobre el manejo del sentimiento de culpa.
4. *Evangelio* de San Juan, sobre el sentido de la vida individual.
5. *Apocalipsis*, sobre el miedo a la muerte.

Dentro de la tradición occidental greco-romana

1. *Teogonía* de Hesíodo, sobre el sentido y el significado de la realidad total.

⁴¹ Cfr. Eliade, M., pp. cit., Caps I y II; también Malinowski, B., op. cit., en la parte de su texto denominada “El Mito en la Psicología Primitiva”.

2. El mito de Saturno-Cibeles, sobre el deber.
3. El mito de Júpiter-Juno, sobre el matrimonio.
4. El mito de Neptuno, sobre el manejo del sentimiento.
5. El mito de Plutón, sobre la transformación de la capacidad del juicio.
6. El mito de Vesta, sobre la relación con lo sagrado.
7. El mito de Venus, sobre el amor.
8. El mito de Ceres, sobre el manejo de la abundancia.
9. El mito de Minerva, sobre la sabiduría.
10. El mito de Vulcano, sobre la creatividad.
11. El mito de Marte, sobre la voluntad de lucha.
12. El mito de Apolo, sobre la rectitud.
13. El mito de Baco, sobre la autocomplacencia.

Dentro de la tradición nahua-mesoamericana

1. El mito de los Cinco Soles, sobre el sentido y el significado de la realidad total.
2. El mito del Nacimiento de Huitzilopochtli, sobre el honor como valor fundamental.
3. El mito de la Creación del Hombre por Quetzalcóatl, sobre la dignidad como naturaleza del hombre.
4. El mito de las Apariciones de la Virgen de Guadalupe, sobre el derrumbe total del mundo y la realidad.

Acerca de los resultados de este curso experimental, pueden señalarse las siguientes conclusiones.

PRIMERA. Dado que el experimento debía realizarse primero entre los propios estudiantes que se capacitan como psicoterapeutas, puede afirmarse que el efecto más claro e intenso se observó durante la lectura y comentario de los mitos nahua-mesoamericanos; enseguida, con los mitos judeo-cristianos; y finalmente, con los mitos greco-romanos.

- SEGUNDA. Parece ser que el léxico, sintaxis y estilo de cada texto, tienen un papel relevante en el efecto sobre la conciencia del lector-paciente y es posible que al no contarse con buenas versiones de los mitos greco-romanos, su efecto fuera el menor de los tres conjuntos considerados.
- TERCERA. Los sentidos y significados de algunos mitos no se aceptaron como válidos en la actualidad, pese a que su subsistema nómico fuese aún vigente. Tal es el caso del mito de Júpiter-Juno, en el que las relaciones matrimoniales se consideran y aceptan como una forma permanente de conflicto entre géneros. Lo mismo sucedió con lo que podría denominarse como el “costo social” de la creatividad y la rectitud, en los mitos de Vulcano y Apolo, respectivamente. Poca inquietud y discusión se generó sobre el sentido de expiación que propone el *Levítico* –que podría suponerse como el origen del sentimiento de culpa en nuestra cultura– frente el sentido de reparación que la justicia indígena nahua-mesoamericana presenta en casi todos sus mitos.
- CUARTA. Se estimó, adecuadamente en nuestra opinión que no todos los problemas que se presentan ante el psicoterapeuta pueden ser tratados de esta manera, si bien podría ser el tratamiento idóneo en algunos casos –como en el de un sentimiento de autodegradación– o como un tratamiento de apoyo útil en el caso de problemas complejos.
- QUINTA. Se comprobó en el experimento conducido con el grupo de alumnos, que el efecto de los mitos respectivos no tiene relación aparente con el credo religioso

de los individuos —la mayor parte del grupo se manifestó como ateo—, con la aceptación del contenido de los textos en cuanto eventos de la realidad histórica o elaboración simbólica sobre la misma. Sí en cambio, se mostró como determinante el efecto que cada texto tiene sobre los individuos respecto a su confianza en la cualidad terapéutica de esta estrategia; el no aceptarlos como un medio psicoterapéutico, parece bloquear todo efecto.

SEXTA. El efecto de cada conjunto de mitos parece ser una variable dependiente del peso específico que cada aporte cultural tiene dentro de la conformación de nuestro mundo y realidad mexicanas. Esto parece coincidir, cuando menos parcialmente, con las ideas propuestas sobre la identidad nacional contemporánea de algunos autores como S. Ramos⁴², O. Paz⁴³, E. C. Frost⁴⁴ y G. Bonfil⁴⁵.

SÉPTIMA. Después de ser ensayados estos textos míticos dentro del grupo, algunos de ellos fueron aplicados por los alumnos a sus propios pacientes en casos específicos. En general, los resultados reportados fueron aceptables, pero el número de eventos registrados (tres) es aún muy pequeño para poder afirmar la validez de esta terapéutica dentro de nuestro medio y dentro de nuestra situación sociocultural. Sin embargo, las implicaciones que esta estrategia terapéutica abre para el hombre común de nuestra sociedad contemporánea secularizada, son muy alentadoras.

⁴² Cfr. Ramos, S.: *El perfil del Hombre y la Cultura en México*.

⁴³ Cfr. Paz, O.: *El Laberinto de la Soledad*.

⁴⁴ Cfr. Frost, E. C.: *Las Categorías de la Cultura Mexicana*, especialmente los Caps. VI, VII y XI.

⁴⁵ Cfr. Bonfil, G.: *El México Profundo*.

Bibliografía

- Benedict, Ruth: *Patterns of Culture*, Boston & New York, 1934.
- Berger, Peter: *El Dósel Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- Berger, Peter, y Thomas Luckmann: *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- Berger, Peter L. Y H. Kellner: *La Reinterpretación de la Sociología*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.
- Bock, Philip K.: *Introducción a la Moderna Antropología Cultural*, México, FCE, 1977.
- Bonfil, Guillermo: *El México Profundo*.
- Durkheim, E.: *Las Reglas del Método Sociológico*, México, Coyoacán, 1996.
- Durkheim, Emile: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, México, Colofón, s/f.
- Elíade, Mircea: *Mito y Realidad*, Barcelona, Guadarrama/Punto Omega, 1981.
- Fichter, Joseph H.: *Sociología*, Barcelona, Herder, 1982.
- Frankl, Viktor E.: *El Hombre en Busca de Sentido*, Barcelona, Herder, 1992.
- Frost, Elsa Cecilia: *Las Categorías de la Cultura Mexicana*, México, UNAM, 1972.
- Geertz, Clifford: *La Interpretación de Las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Goleman, Daniel: *Los Caminos de la Meditación*, Barcelona, Kairós, 1986.
- Grof, Stanislav: “El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica”, en *El Viaje del Chamán...*, por M. Harner et al., 1989.
- Harner, Michael et al.: *El Viaje del Chamán. Curación, Poder y Crecimiento Personal*, Barcelona, Kairós, 1989.
- Harris, Marvin: *Antropología Cultural*, Madrid, Alianza, 1990.
- Herskovits, Melville J.: *El Hombre y sus Obras*, México, FCE, 1968.

- Horton, Paul B. Y Chester L. Hunt: *Sociología*, México, McGraw-Hill, 1986.
- Jung, Carl G.: *El Hombre y sus Símbolos*, Barcelona, Caralt, 1984.
- Jung, Carl G.: *Energética Psíquica y Esencia del Sueño*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Kahler, Erich: *Historia Universal del Hombre*, México, FCE, 1946.
- Lévi-Strauss, Claude: *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.
- Malinowski, Bronislaw: *Magia, Ciencia, Religión*, Barcelona, Ariel, 1974.
- May, Rollo: *La Necesidad del Mito. La Influencia de los Modelos Culturales en el Mundo Contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Mead, Margaret: *Coming of Age in Samoa*, 1928.
- Moore, Robert y Douglas Gillette: *La Nueva Masculinidad. Rey, Guerrero, Mago y Amante*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Moore, Thomas: *El Cuidado del Alma*, Barcelona, Urano.
- Mureddu Torres, César: "Integración del Conocimiento: ¿problema de la humanidad?", en *Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, No. 17, UAM-Xochimilco, México, 1996.
- Nadel, Sigfried F.: *Teoría de la Estructura Social*, Madrid, Guadarrama, 1996.
- Odum, Eugene P.: *Ecología. El Vínculo entre las Ciencias Naturales y las Sociales*, México, Continental, 1982.
- Paz, Octavio: *El Laberinto de la Soledad*, México, FCE, 1987.
- Pesch, Edgar: *Síntesis del Pensamiento de Freud*, Barcelona, Nova Terra, 1973.
- Pierrakos, Eva y Judith Saly: *Del Miedo al Amor. El Método Pathwork para Transformar la Relación de Pareja*, México, Pax, 1995.
- Ramos, Samuel: *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1987.
- Rubio, José: *Narciso, la Máscara y el Espejo, Estudio del Carácter Humano*, México, EDAMEX, 1993.

Schoeck, Helmut: *Diccionario de Sociología*, Barcelona, Herder, 1973.

Timasheff, Nicholas S.: *La Teoría Sociológica*, México, FCE, 1969.

Wolff, Werner: *Introducción a la Psicología*, México, FCE, 1989.

Wolff, Werner: *Introducción a la Psicopatología*, México, FCE, 1992.

**DEL ARQUETIPO A LA LEYENDA
Jung y Castaneda: LA NIGREDO Y PARAR EL
MUNDO EN LA 1ra. TERAPIA
PSICOCORPORAL TRANSPERSONAL**

*Faustino Ortega
Terapeuta Psicocorporal Transpersonal*

*“Se puede ser todo lo loco que se quiera
con tal de reconocerlo”.*

Erasmus de Rotterdam

INTRODUCCIÓN

Este trabajo intenta describir la dinámica del proceso terapéutico que se vive en la terapia psicocorporal transpersonal.

Se trata de fenómenos que no están al alcance del análisis racional. Por eso recorro a una especie de diálogo entre la poesía y conceptos convencionales. Es un diálogo entre el sentir del poeta y las ideas del terapeuta. No hago interpretación de la poesía. Recorro a ella para recordar que el camino del intelecto es lento y para no olvidar que la unión de Eros y Psique es un misterio idílico que no puede ser develado sin amenazar su profunda unión. Es un diálogo que intenta resonar con el canto nuevo nacido del silencio aprendido en un viaje al interior de sí mismo o tal vez más allá. Quien ha experimentado el impacto de la necesidad de cambiar, al leer podrá reconocer algunas imágenes como cercanas a su propia vivencia.

Me gustaría decir que es un trabajo sobre la libertad, sobre un camino a la libertad, pero no se qué es y casi no la menciono. Por eso prefiero una narración metafórica de la descomposición de la personalidad o la desestructuración del pensamiento intérprete de

las experiencias, las cuales comparo con el primer paso a la libertad en el camino del guerrero: parar el mundo. En mi experiencia, la Nigredo y Parar el mundo implican procesos semejantes. Dadas las diferencias conceptuales entre la analogía alquímica y la metáfora usada por Castaneda, recorro a intercalar expresiones con las que Carlos Jesús Castillejos da a conocer su vivencia personal desde los linderos entre un mundo de palabras y uno de libertad.

En la última parte el discurso se vuelve más coloquial, casi una invitación a revisar el proceso de rescate de las propias transformaciones. Intento identificar aspectos de la dinámica que, según me muestra la experiencia de más de quince años, se vive en cada una de las fases psicológicas del trabajo sobre sí mismo al menos en la terapia psicocorporal, los cuales nos resultan muy parecidos al proceso resocializante planteado en el trabajo de Castaneda.

Las palabras marcadas con asterisco se definen en un pequeño glosario al final del trabajo.

I. EL CAMINO DEL ARQUETIPO

Las grabaciones y el inconsciente

Según la teoría jungiana, el arquetipo y las imágenes arquetipales siempre están presentes en nuestro comportamiento. Volverlas conscientes es parte del trabajo psicoterapéutico.

El esfuerzo invertido en el intento por volver consciente lo inconsciente es semejante a un viaje extraordinario sobre todo cuando se va más allá de la historia personal y se abordan aspectos arquetipales colectivos.

Dicho viaje se inicia con la *descomposición de la personalidad*, la desestructuración de la coraza* a lo que sigue un estado de conciencia más estable característico de la terminación de un proceso de reconstrucción de sí mismo a la par de una resocialización. Dicho estado de conciencia se caracteriza por una nueva actitud

mental¹, una estabilidad, resultante del desbloqueo de la mente y una resignificación del mundo².

El camino de las grabaciones.

Desestructuración de la personalidad como sistema

Vista como un todo energético, la personalidad puede ser considerada un sistema autopoietico* (es decir, reiterativo y autogenerado) semiabierto y complejo. El *desbloqueo mental* se da en virtud de la conciencialización e integración de elementos del subsistema inconsciente al consciente. Desde esta perspectiva, dicho desbloqueo ocurre cuando se transforman los “códigos” mediante los cuales una persona se relaciona con los demás, con el mundo y consigo misma en virtud de la cualidad expansiva del sistema y su capacidad para translimitarse, sobre todo cuando se vincula a otros sistemas energéticamente diferidos y potencialmente transformadores, no importa que este vínculo se deba a un choque, trauma, ruptura o kairós*.

Cuando esa transformación ocurre, se inicia una especie de desgrabación gradual de los códigos inoperantes, los cuales “borran” la información. No sólo deponen los *datos* imprimidos durante la historia personal; también cambian los bloques de unidades perceptuales significantes incorporadas involuntariamente y mediante las cuales se venía construyendo la realidad social. Cuando la interacción con otro sistema logra detener las conductas iterativas (costumbre) provoca reacciones inter e intrapsíquicas* de tal naturaleza que los códigos actuales no pueden decodificarlas. La estructura disipativa del sistema, la identidad, puede colapsarse a menos que genere nuevos códigos, nuevas actitudes y niveles de conciencia más elaborados, gracias a la capacidad autogeneradora de la personalidad. Entre el *borrado* de la información aprendida

¹Ver Jung, C. G., *Energía Psíquica y Esencia del Sueño*, Paidós, Barcelona, 1982.

² Véase Van Franz, M. L., *Alquimia*, Ed. Luciérnaga, Barcelona, 1991.

y las acciones emprendidas para re-codificar las percepciones, sobre todo aquellas que tienen esa intención, la persona se ve sometida a experimentar lo que los teóricos del caos llaman “bifurcaciones” que son los “hitos de evolución del sistema”, es decir, decisiones cuyos efectos cristalizan la historia del sistema, le dan forma, o sea, lo vuelven un ser en el tiempo³.

Ante las bifurcaciones, la persona actúa de diferentes maneras, casi siempre con un comportamiento impredecible. Por lo general, al comienzo demanda conducción de los que le rodean, hasta que elige el camino que le resulta más estabilizador. En el caso de la psicoterapia, nos parece que la estabilización sigue una especie de ritmo, un patrón que se traduce en acciones concretas con atención cuidadosa revelan material proveniente de diversos niveles de conciencia⁴. El más superficial, al que casi todo mundo tiene acceso es el de la *resolución de problemas* en donde basta con ejecutar un consejo, organizar el tiempo, tomar decisiones ante la situación confusa. Hasta aquí, cualquier terapia cumple con ese tipo de desbloqueo. Conforme el proceso continúa, si la persona lo considera necesario, pasa por sí misma a otro tipo de opciones del tipo de *bienestar general*, el cual

³“En cada punto de bifurcación del pasado de nuestro sistema surgió un flujo en el cual existían muchos futuros. A través de la iteración y amplificación del sistema, se escogió un futuro y las demás posibilidades se esfumaron para siempre... El tiempo es inexorable, pero en las bifurcaciones el pasado es reciclado continuamente y, en cierto modo se vuelve atemporal... Un vestigio del mar primordial permanece en las reacciones químicas que enlazan los mitocondrios de nuestras células con el citoplasma que las rodea, el paisaje de la era de los reptiles acecha en la estructura del sistema reticular activador de nuestro cerebro, que rige nuestro nivel de atención. Así la dinámica de las bifurcaciones revela que el tiempo es irreversible pero capaz de recapitulaciones. También revela que el movimiento del tiempo es inconmensurable. Cada decisión tomada en un punto de ramificación implica la amplificación de algo pequeño. Aunque la causalidad opera en cada instante, las ramificaciones acontecen imprevisiblemente... La aptitud de un sistema para amplificar un cambio pequeño es una palanca creativa” Briggs y Peat, *Espejo y Reflejo: del caos al orden*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1994, pp 144-145.

⁴Estas ideas están desarrolladas en mi ponencia “Análisis Psicocorporal. Aportaciones a la práctica psicoterapéutica.” Presentada en el II Simposio Mexicano de Desarrollo Humano realizado por la Universidad Intercontinental en noviembre de 1994, Tlalpan, D. F., pp. 4-16.

mental¹, una estabilidad, resultante del desbloqueo de la mente y una resignificación del mundo².

El camino de las grabaciones.

Desestructuración de la personalidad como sistema

Vista como un todo energético, la personalidad puede ser considerada un sistema autopoietico* (es decir, reiterativo y autogenerado) semiabierto y complejo. El *desbloqueo mental* se da en virtud de la conciencialización e integración de elementos del subsistema inconsciente al consciente. Desde esta perspectiva, dicho desbloqueo ocurre cuando se transforman los “códigos” mediante los cuales una persona se relaciona con los demás, con el mundo y consigo misma en virtud de la cualidad expansiva del sistema y su capacidad para translimitarse, sobre todo cuando se vincula a otros sistemas energéticamente diferidos y potencialmente transformadores, no importa que este vínculo se deba a un choque, trauma, ruptura o kairós*.

Cuando esa transformación ocurre, se inicia una especie de desgrabación gradual de los códigos inoperantes, los cuales “borran” la información. No sólo deponen los *datos* imprimidos durante la historia personal; también cambian los bloques de unidades perceptuales significantes incorporadas involuntariamente y mediante las cuales se venía construyendo la realidad social. Cuando la interacción con otro sistema logra detener las conductas iterativas (costumbre) provoca reacciones inter e intrapsíquicas* de tal naturaleza que los códigos actuales no pueden decodificarlas. La estructura disipativa del sistema, la identidad, puede colapsarse a menos que genere nuevos códigos, nuevas actitudes y niveles de conciencia más elaborados, gracias a la capacidad autogeneradora de la personalidad. Entre el *borrado* de la información aprendida

¹Ver Jung, C. G., *Energía Psíquica y Esencia del Sueño*, Paidós, Barcelona, 1982.

² Véase Van Franz, M. L., *Alquimia*, Ed. Luciérnaga, Barcelona, 1991.

y las acciones emprendidas para re-codificar las percepciones, sobre todo aquellas que tienen esa intención, la persona se ve sometida a experimentar lo que los teóricos del caos llaman “bifurcaciones” que son los “hitos de evolución del sistema”, es decir, decisiones cuyos efectos cristalizan la historia del sistema, le dan forma, o sea, lo vuelven un ser en el tiempo³.

Ante las bifurcaciones, la persona actúa de diferentes maneras, casi siempre con un comportamiento impredecible. Por lo general, al comienzo demanda conducción de los que le rodean, hasta que elige el camino que le resulta más estabilizador. En el caso de la psicoterapia, nos parece que la estabilización sigue una especie de ritmo, un patrón que se traduce en acciones concretas con atención cuidadosa revelan material proveniente de diversos niveles de conciencia⁴. El más superficial, al que casi todo mundo tiene acceso es el de la *resolución de problemas* en donde basta con ejecutar un consejo, organizar el tiempo, tomar decisiones ante la situación confusa. Hasta aquí, cualquier terapia cumple con ese tipo de desbloqueo. Conforme el proceso continúa, si la persona lo considera necesario, pasa por sí misma a otro tipo de opciones del tipo de *bienestar general*, el cual

³“En cada punto de bifurcación del pasado de nuestro sistema surgió un flujo en el cual existían muchos futuros. A través de la iteración y amplificación del sistema, se escogió un futuro y las demás posibilidades se esfumaron para siempre.... El tiempo es inexorable, pero en las bifurcaciones el pasado es reciclado continuamente y, en cierto modo se vuelve atemporal... Un vestigio del mar primordial permanece en las reacciones químicas que enlazan los mitocondrios de nuestras células con el citoplasma que las rodea, el paisaje de la era de los reptiles acecha en la estructura del sistema reticular activador de nuestro cerebro, que rige nuestro nivel de atención. Así la dinámica de las bifurcaciones revela que el tiempo es irreversible pero capaz de recapitulaciones. También revela que el movimiento del tiempo es incommensurable. Cada decisión tomada en un punto de ramificación implica la amplificación de algo pequeño. Aunque la causalidad opera en cada instante, las ramificaciones acontecen imprevisiblemente... La aptitud de un sistema para amplificar un cambio pequeño es una palanca creativa” Briggs y Peat, *Espejo y Reflejo: del caos al orden*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1994, pp 144-145.

⁴Estas ideas están desarrolladas en mi ponencia “Análisis Psicocorporal. Aportaciones a la práctica psicoterapéutica.” Presentada en el II Simposio Mexicano de Desarrollo Humano realizado por la Universidad Intercontinental en noviembre de 1994, Tlalpan, D. F., pp. 4-16.

implica situaciones de mayor compromiso y cambio marcados por el cumplimiento de tareas terapéuticas y el seguimiento de un diario repleto de sueños simbólicos. De continuar atendiendo la voz de sus propias transformaciones, se percata de haber adquirido un sistema de *toma de conciencia* que puede llevarle a un nivel de autoconocimiento más complejo. Lo interesante es que el paso de un nivel de conciencia a otro ocurre sólo cuando hay una fuerte intención de cambiar al ritmo de las fases psíquicas del proceso terapéutico: *catarsis, concientialización e incorporación*.

El camino de la alquimia

La *descomposición de la personalidad* fue comparada por Jung con el primer momento del proceso alquímico*, la Nigredo. En la fase catártica, la Nigredo o negrura se da como un proceso a través del cual se conmemoran las experiencias vividas, almacenadas en el cuerpo.

La catarsis lleva a re-vivir los eventos pasados que están más “a la mano” o que pueden ser traídas por la voluntad al nivel de la conciencia. Conforme el trabajo sobre sí mismo avanza, la coraza muscular-emocional se flexibiliza contribuyendo a que la energía contenida en los tejidos aflore liberando las emociones grabadas en el cuerpo. Cada vez que se liberan emociones ocurre un doble proceso: 1) la persona puede reciclar esa energía y se siente con mayor fuerza para concientializar los contenidos psíquicos que se encuentran constelizados por los complejos; 2) los factores “culturales” incorporados socialmente develan con mayor o menor claridad su influencia en la personalidad. No sabemos exactamente cómo ocurre, pero desde cierto ángulo, el sistema psíquico o personalidad “limpia” aquellos aspectos que ha diluido⁵.

En la alquimia, la *nigredo o tenebrositas* consiste en la separación de los elementos: solución, calcinación, incineración

⁵ Para un estudio documentado al respecto véase Berman, Morris, *Cuerpo y Espíritu, la historia oculta de occidente*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1992.

y desmenuzamiento de la materia desconocida. El paralelismo psíquico se enfoca al cuerpo humano como contenedor de la esencia humana.

En la práctica terapéutica, cuando se observa ese proceso, parece que cada persona inicia la disolución por el elemento psíquico dominante. Por ejemplo, los predominantemente cerebrales (pensamiento-aire) se “evaporan” en el trabajo corporal. Aquellos cuya función dominante consciente es la tierra (sensación), se “desquebrajan” y calcinados. Los que actúan usando principalmente los sentimientos (agua), se “desparraman” diluidos y los que son fuego (intuición), se incineran sublimados. Mediante una guía adecuada, llegan a concientizar otros elementos-funciones intervinientes en su “viaje”. Suele ocurrir que la función psicológica dominante actual no es la que tenían cuando nacieron y puede hasta ser opuesta. Entonces la nigredo se vive como un verdadero sacrificio, como si estuvieran amputándose partes. “En esta extrema *disiuncto* se produce una transformación del ser, o materia, o espíritu, que siempre se presenta como el misterioso mercurio, es decir, que poco a poco se va desprendiendo de monstruosas formas animales una *res simplex*, que ciertamente es una y la misma cosa, y sin embargo constituye una dualidad (‘doble naturaleza unificada’, Goethe)”⁶.

Las formas monstruosas de las que surge la *res simplex*, la cosa simple, lo más sencillo, son desde luego las entidades psíquicas autónomas que llamamos complejos. Así, al disolver el complejo, los residuos energéticos propios del individuo lo habilitan para funcionar de otra manera. Sigue siendo el mismo, pero diferente. Se puede constatar una especie de recuperación de fuerza interna que permite realizar ciertos cambios⁷.

⁶ Jung, C. G., *La psicología de la transferencia*. Paidós, Barcelona, 1991, 2ª. Reimp. Pp. 59-60.

⁷ Esta idea está desarrollada en el documento “Astropsicodiagnóstico. El Síntoma como Símbolo. Su uso en la terapia psicocorporal transpersonal”. Trabajo presentado en el IV Congreso Interdisciplinario “Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo”, Área de Polemología y Hermenéutica de Ciencias Políticas, UAM-Xochimilco, México, 1997.

Cuando la actitud de cambio persiste en el quehacer cotidiano, parece que esa misma fuerza conduce al sujeto a un estado anímico comparable con el momento alquímico de la calma y la tranquilidad llamado “Albedo”. En este momento se establece una especie de paz “Uno se tranquiliza y puede observar la cosa desde un ángulo objetivo”.....”ya no se cae en la maraña emocional...Se está más tranquilo y más desapegado, con un desapego más objetivo y más filosófico...”⁸.

Entre la Nigredo y el Albedo se da una transición como entre la noche y el día. El albedo simboliza el amanecer, con sus colores amarillo y rojo.

El *desbloqueo mental*, desde la perspectiva alquímica, equivale a ese permanente “lavado” de las sustancias inmundas del ser que, después del sacrificio, promete arribar finalmente a un Albedo.

“Parar el Mundo”

El paso de un estado de conciencia ordinaria que ha sido sacudido por una crisis a otro en el que la persona se “da cuenta” de sus actos, implica llegar a tener claridad para distinguir el mundo que nos fue impuesto como realidad única del que podemos construir en virtud de nuestros actos conscientes.

Si el “darse cuenta” se convierte en un *modus operandi*, hasta donde la energía vital⁹ lo permite, tarde o temprano sabremos que estamos listos para “romper la certeza dogmática”¹⁰

⁸ Von Franz, M. L., *op. cit.*, p. 326.

⁹ “Energía vital” es un concepto vago y difícil de describir. Por el momento bastaría retomar la expresión “elán vital” de Bergson, misma que Reich denominó “Orgón”, como unidad energética funcional de los cuerpos vivos. A parte de una ineludible identificación con los vitalistas, la imagen más cercana a lo que queremos decir es la idea de la “lattice” como el estrato más básico de organización en el espacio y una red de coherencia total, según Jacobo Grinberg y los teóricos de las Super Cuerdas (Véase Grinberg, J., *La Teoría Sintérgica*, INPEC-UNAM, México 1991), Desde la perspectiva de los seguidores de Castaneda, la describiríamos como “una fuerza vibradora y aglutinante que mantiene unidos el conglomerado de clampos energéticos que somos”. Castaneda, *Lectores del Infinito, Un diario de hermenéutica aplicada*, No. 3, Vol. 1, p.5.

¹⁰ Castaneda, Carlos, *Viaje a Ixtlán*, FCE, México, 1995 p-15.

sobre la validez universal de las percepciones a las que estamos acostumbrados. Don Juan Matus en palabras de C. Castaneda, llama a esta tarea “para el mundo”.

*“La frase parar el mundo era en realidad una buena expresión de ciertos estados de conciencia en los cuales la realidad de la vida cotidiana se altera porque el fluir de la interpretación, que por lo común corre interrumpido, ha sido detenido por un conjunto de circunstancias ajenas a dicho fluir.”*¹¹

Antes de asomarnos al panorama que se nos presenta al “para el mundo” para ver si alcanzamos a divisar los alcances del estado de conciencia que en él nace, es conveniente ubicarnos con relación a los términos e ideas empleadas, sobre todo pensando en nuestra intención de comparar lo que ahí podamos ver con lo que ocurre en el proceso de desbloqueo mental desde el trabajo psicoterapéutico corporal-transpersonal o espagírico*.

El primero es muy obvio: el desbloqueo mental no existe perse, al menos no en el orden en que existe este papel o el agua que estoy tomando. Es un constructo mental, como dicen los psicólogos. Es un nombre que describe un complejo conjunto de formas de percibir (a los demás, al mundo y a sí mismo) en el cual, al compararlo con la percepción antes y durante el desbloqueo, se aprecian diferencias perceptuales. En otras palabras, su valoración no puede realizarse sin recurrir a sus dimensiones temporal y relacional, de otra forma no sería un proceso. La teoría sistémica nos permite acercarnos a esas dimensiones como en una filmación que podemos detener a voluntad para observar y, si es necesario, valorar la dinámica del proceso como un todo, o al menos como bloques polinivélicos. El paralelismo alquímico propuesto por Jung permite movernos con la lente espagírica dentro del flujo dinámico de la transformación mediante la analogía. Asimismo, ofrece la posibilidad de adentrarnos como parte integral del proceso, en la complejidad del fenómeno y volvernos un elemento de la transmutación.

¹¹ *Ibidem...* p.15.

“Para el mundo” implica cuestiones propias de la sociología y de la antropología, además de las psicológicas. Es el escenario que nos ofrece el análisis convencional. Si, abusando de la comparación, recurrimos al lenguaje del ámbito artístico, podríamos decir que “para el mundo” es como una pieza teatral llamada “performance”, o sea, una obra que sólo se aprecia ejecutándola y en la cual intervienen los actores, el público y un escenario en parte natural y en parte pre-dispuesto. La naturaleza aporta los referentes de fondo, como en gestalt, para las figuras simbólicas que los actores han seleccionado, ya con objetos, ya con actos, con la intención de invitar a sus observadores a disfrutar viviendo con ellos la visión del misterio representado.

En el camino del guerrero el desbloqueo mental sería un “performance” titulado “Para el Mundo”. No tiene un objetivo pero admite una finalidad; no es una escuela formal pero exige disciplina. No se adhiere a una técnica pero sigue ciertas reglas. No depende de un escenario pero lo requiere. Además, cada vez que ocurre, es diferente¹².

Si acercamos la lente de la cámara con intención de captar elementos del proceso atentos a los indicios que nos ayuden en el trabajo psicoterapéutico, podremos detectar fácilmente por lo menos dos *conjuntos de circunstancias*: el primero el que todos, incluido Castaneda, utilizamos en la realidad ordinaria, como adulto, profesor, ama de casa, investigador o especialista en una disciplina como la antropología o cualquier otra. El otro conjunto de circunstancias, las *ajenas*, hacen posible detener

¹² El Dr. Scott Robinson, antropólogo, maestro en la Universidad Roth Unidad Ixtapalapa, cree que “un rito chamánico puede ser una magnífica obra de teatro, y en el teatro postmoderno el énfasis no se hace sobre un producto pulido y acabado, sino sobre el proceso de autoexpresión religiosa. Una seance chamánica constituye un escenario para crear y sostener la autoridad chamánica al tiempo que permite al público presente proceder al arbitraje del valor, categoría, poder y renombre del chamán en *performance*” en Enigmas de Chamanismo, conferencia sustentada en Casa Loyola el 14 de octubre de 1993, publicada en Xipe Totek, revista de filosofía y ciencias sociales, por el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A. C. y el Centro Reflexión y Acción Social, A. C., Guadalajara, Jal., Junio, 1998, Vol. VII, No. 2. Pp 106-122.

el fluir de la interpretación en la realidad ordinaria. De la lectura de Castaneda se deduce que este conjunto de circunstancias a las que él mismo llama el Camino del Guerrero, presenta, desde nuestro punto de vista y para los fines que perseguimos, tres características: a) un sistema simbólico que representa una forma de vida ejemplificada en el personaje de Don Juan Matus. El conocimiento que uno puede obtener de él es inasible e inagotable al menos por el pensamiento directo; y el encuentro con él, lejos de la voluntad y el ego, siempre es de orden sincronístico; b) implica un intercambio permanente entre la realidad ordinaria y esa otra realidad caracterizada por estados no ordinarios de conciencia. Dicho movimiento ocurre a través de un sistema perceptual significador del mundo distinto del sistema ordinario; y c) así como la naturaleza ofrece el espacio para que el artista elija el arroyo, las piedras, el pasto o el viento para decir mediante su obra lo que está sintiendo y viviendo y vea si es mejor realizarla a mediodía o por la noche, así esta otra percepción del mundo no depende de la voluntad del hombre pero requiere de su aquiescencia y de una actitud que fluya con el ritmo de la vida según convenga, según un convenio, un acuerdo con el Espíritu. En otras palabras encontramos otro elemento que tiene que ver con el fluir de la interpretación, el que se detiene y el que se pone en marcha mediante el nuevo sistema de percepción. Es decir, el viaje de ida y vuelta a la otra realidad es intermitente, al menos al comienzo, por la necesidad y ceguera del ego o, si se quiere, por sus cualidades y necesidades enclavadas en la realidad inmediata. El vaivén sólo puede realizarse mediante el ego-cuerpo, el cual también se transforma con la práctica.

Así pues, el desbloqueo mental puede equiparse con “parar el mundo” en tanto que implica un proceso que conduce a re-significar el mundo y las relaciones con él en un sentido heideggeriano¹³.

¹³ Véase Boutot, Alain, Heidegger. *¿Qué sé?*. Publicaciones Cruz, México, 1991, p. 19-20.

Como dijimos desde el principio, la desestructuración de la personalidad puede ocurrir en cualquier terapia. Lo que cambia en nuestro caso es la intención de la re-significación que el paciente da a su vida y su relación con el mundo y los otros. ¿Qué ocurre después de la angustia a la que Heidegger llama existencial? Nosotros creemos que no sólo es una caída sino un salto al Abismo en el que se funden cierta fuerza de voluntad y cierta percepción fatalista, es decir, un abrazo entre la libertad individual y el devenir en el que la razón se acerca al corazón, como en Pascal o en Don Juan Matus. Pascal, Nietzsche y los occidentales, caen en la trampa y enloquecen. Don Juan es cazador, se divierte.

1.- La realidad ordinaria o socialmente construida

No existe información que nos permita reconstruir el conjunto de circunstancias en las que Castaneda inició el viaje que le llevó al conocimiento, tal como él lo concibe:

“el conocimiento para el guerrero es algo que llega de repente, lo llena todo y luego se va” (Relatos de Poder).

Sólo sabemos que era un antropólogo con la intención de clasificar plantas curativas y su uso. El único factor común con nosotros es que se trataba de un adulto con una historia personal más o menos estructurada, con un esquema referencial mediador entre la experiencia empírica y su procesamiento intelectual, como cualquiera de nosotros. El afán reduccionista de las experiencias de aprendizaje al inicio de su entrenamiento se puede apreciar en las primeras obras (*Las enseñanzas de Don Juan, Una realidad aparte y Viaje a Ixtlán*). El mismo enfatiza cómo su historia personal condicionaba el interactuar con Don Juan. Gran parte de su entrenamiento consistió en experimentar vivencias que le permitieran cambiar ese esquema.

Si a otra persona adulta, con una historia personal distinta, le ocurre “para el mundo”, y se ve expuesta al mismo conjunto de circunstancias ajenas que Castaneda, con seguridad sus re-acciones

y la alteración de sus estados de conciencia resultantes tomarán los referentes de su propia historia personal y se manifestará en torno a ellos, pero en cierto punto las percepciones del mundo conducirán a esa persona a actuar de una forma distinta a la que está acostumbrada.

Si nos apoyamos en los principios de la psicología evolutiva podemos afirmar que el esquema de interpretación del mundo se vuelve menos contaminado conforme descendemos en la escala etárea. Por lo mismo, esfuerzo que requiere “para el mundo” se vuelve más sencillo para las mas jóvenes. La mayoría de las psicoterapias centran su atención en una especie de “des-enrollo” en la historia personal con el propósito de analizar y volver conscientes los aprendizajes que se suponen subyacen en las conductas actuales. Suponen que los no-adultos en algún momento de su vida experimentaron un rompimiento característico del proceso que lleva del sí-mismo verdadero al sí-mismo falso, como le llama Winnicott o, de lo auténtico (interior) a lo social (exterior), o de una cultura kinética, propia del niño, centrada en el cuerpo y las sensaciones perceptuales, a una cultura visual típica de la sociedad racional-conceptual. El choque que el niño sufre al constatar que es Otro para otros, Otros¹⁴ finalmente lo vuelve *miembro* de la cultura del adulto.

¹⁴ Véase Berman, Morris, *op. cit.*, pp. 20 y 21. El discurso antropológico interactivo nos permite afirmar que las intrasuscepciones son de un orden primigenio que escapa al concepto de “disposición” en Heidegger, es decir de una determinación constitutiva del “ser-ahí” mediante la cual puede alcanzar la seguridad de que siempre ha estado arrojado dentro del mundo. Las intrasuscepciones no son accesibles mediante la abstracción, sólo desaprendiendo se llega a tocarlas y al tocarlas cambian. Si admitimos, aunque sea en un orden hipotético, la presencia de un código genético estructurante de la personalidad y su carga informática, tendríamos que admitir un sistema básico autopoietico que se transforma y bifurca pero que sigue un patrón sostenido en estructuras disipativas. En otras palabras, la antigua idea de Heráclito, “todo cambia, nada permanece”, resucita como fluidez incesante. Lo que permanece es la idea de estructura a la que llamamos identidad, yo.

La *membrecía* se gana cuando un niño, a fuerza de ser entrenado para percibir el mundo según se lo describen, es capaz “de llevar a cabo todas las interpretaciones perceptuales adecuadas, que validan dicha descripción ajustándose a ella.”¹⁵

Para adquirir la *membrecía* debe entrar en un juego: el juego humano como fuerza vital que conduce a la conquista de lo que llamamos realidad. Un juego en el que apostamos todo y perdimos. Al momento de nacer comenzamos a grabar nuestros *receptores*. Somos un organismo sensorio en su totalidad, inmensamente rico de una riqueza llamada mundo desconocido, un tesoro incalculable si supiéramos usarlo. “Eso”, el mundo, llega a nosotros, nos cae como si fuera una inmensa ola ineludible, pero no la recibimos encima sino adentro. El movimiento de las cosas del mundo se encaja en nuestros receptores. Conocemos las cosas en la medida en que mediante ese movimiento “juegan” con nosotros. El juego implica una actuación, una interacción. Las cosas y las personas nos afectan y se ven afectadas por nosotros. Se crea un interludio de gestos, un juego de gestos de las cosas y los nuestros.

El gesto de las cosas, paralelo al gesto de los hombres, nace en la medida en que las cosas juegan con nosotros. En el juego de gestos interactuamos con el mundo incorporando las interacciones. Podemos llamar *intrasuscepciones*¹⁶ a estas interacciones incorporadas para indicar que se han impreso en nuestro ser por miles o quizás millones, quedándonos en el cuerpo como grabaciones que no se usan, pero que en su momento nos ayudan. Luego, mediante la iteración y la imitación, construimos y nombramos las cosas, las personas. Todo esto aún antes de distinguirnos del Otro.

La presencia silenciosa e informativa de las intrasuscepciones está ahí, en la estructura somática primitiva. Cuando nos desmembramos, vuelven a surgir y con ellas todo lo que forma parte de la *membrecía* “cultural”, como bien lo señala Reich. De nueva

¹⁵ Castaneda, C., *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ Véase Jousse, Marcel, *L'anthropologie du geste*, Gallimard, París, 1974.

cuenta, a ratos nos mueve a actuar de una forma primitiva, natural, espontánea, como niños y en otros se despoja de los contenidos tímicos (de timos=miedo, emoción angustiante) a los cuales tuvo que acogerse para soportar el costo de la *membrecía*. A los ojos del terapeuta pareciera que la flecha del tiempo personal que nos da forma, identidad, se detuviera y realizara movimientos reversibles tocando la memoria de los actos negados, borrando la historia personal, no sólo como regresiones en el sentido freudiano, sino como un re-vivir, volver a vivir esos momentos, como retando a la flecha del tiempo lineal del universo.

El adulto interioriza durante su vida, todo un conjunto de experiencias socializantes, un sistema de interpretación que, en palabras de Berger, representa “un ordenamiento de la experiencia, ...Un orden significativo, o *nomos*”,... que ... “se impone a las experiencia y significados discretos de los individuos”...¹⁷.

Desde este punto de vista, cualquier “saber” de otro orden representa una “anomia” o neurosis. “Parar el mundo” requiere el uso de una fuerza “anómica” por definición igual e inversamente proporcional al *nomos*. Esta fuerza surge como un movimiento nega-entrópico del sistema normativo social que se acumula y desarrolla en el sistema inconsciente de la experiencia individual, cuya influencia puede extenderse hasta la experiencia de toda la humanidad, es decir, hasta el arquetipo. No tenemos manera de predecir en qué casos ocurrirá así. Sólo podemos estar de acuerdo o no en que una vez rebasada la experiencia personal, el arquetipo comienza a manifestarse de manera más universal y por lo mismo en un ámbito psíquico fuera del alcance del pensamiento lineal.

El conocimiento-de-sí-mismo y su enajenación a través de la *membrecía* son inseparables¹⁸. De aquí que intentar alcanzar el autoconocimiento, fin último de la psicoterapia, va siempre acom-

¹⁷ Véase Berger, Peter L., *El Dosel Sagrado, Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969., pp. 32-33.

¹⁸ Berman, M., *op. cit.*, p. 25.

pañado de la ruptura con la imagen enajenante. La “regresión” a la sociabilidad sincrética de la niñez parece inevitable y la sensación de vínculo que identifica con el Otro, característico de la ausencia de ego, conduce al terror que produce el colapso al abismo original, la caída en la grieta existencial que surge al ver que no soy lo que creo ser y por eso necesito proyectarme en el Otro.

Los contenidos mnemónicos y idéticos se fusionan para dar paso a una experiencia perceptual sincronística, no discreta. La memoria ya no sólo trae imágenes aprendidas sino que parece participar de una memoria colectiva e histórica que se nutre de un *eidós* enraizado en un tiempo que parece ajeno, fuera del tiempo lineal vivido. El sistema de regulación homeostática se altera, se estremece. Surge un terror que se experimenta como sensaciones de asfixia y dolor sobre todo a la altura del timo. Las funciones tímicas se activan ante el menor estímulo dejando en libertad en emociones que parecían haber permanecido ocultas o negadas y que tal vez se viven como desconocidas y que vienen a ser percibidas a través del cuerpo sensibilizado. Los sueños suelen volverse totalmente simbólicos y las imágenes del Otro se mimetizan con figuras arquetipales. Lejos de los constructos psicológicos, el Otro deviene en parte del mito de ser yo mismo.

2.- *La otra realidad*

La otra realidad no surge *ipso-facto* de la suspensión del juicio, de la vivencia desmembrante. La *epojé* husserliana, el poner el significado del mundo entre paréntesis, no es la otra realidad, en primer lugar porque no es un ejercicio intelectual como el regreso al origen de Husserl. Es un proceso, un suceder de experiencias que se viven como desestructurantes y cuando se intenta llevarlas al sistema consciente son o inaceptables o alteradoras de las funciones psíquicas como las aprendimos. En uno de los últimos trabajos firmados por Castaneda dice de su propio proceso:

“Este estado de las cosas me originó una ansiedad subliminal.

*No era una ansiedad que yo pudiera definir o puntualizar, ni siquiera podía darme cuenta de ella. Permeaba mis actos sin la posibilidad de que yo me percatara de ella o que pudiera explicarla. Viéndolo desde ahora, sólo puedo decir que estaba muerto de miedo, aunque no podía asegurar a qué le temía. Muchas veces intenté analizar esta sensación de miedo, pero me fatigaba o me aburría inmediatamente; en cuanto empezaba, la tarea me parecía superflua, sin una base y terminaba dejándola”.*¹⁹

En segundo lugar, el método husserliano propone despojarnos de ideas, mientras que el proceso desestructurante conduce a “limpiar” las intrasuscepciones lo cual nos manda no sólo al intelecto sino a todas las bandas biológicas y sociales. El filtro biopsicosocial del convenio con nuestro grupo social a través de la *membrecía* no permea, al comienzo del proceso, los efectos purificadores que genera el hecho de “parar el mundo”. Los pacientes que buscan ayuda habiendo incorporado un esquema explicativo de sus padecimientos, se aferran a él y en ocasiones no saben qué les duele más, si cambiarlos, dejarlos o forjarse una manera de vivir diferente. O sea que la costumbre o pereza psíquica es una carga poderosa que está permanentemente incidiendo en el flujo interpretativo de las vivencias, incluidas las que resultan de parar el mundo. Tal vez por esa razón quienes viven el proceso desestructurante tienden a buscar explicación a sus malestares y “creen” que el medicamento podrá combatir los síntomas. Jung dice que esta pereza impide el nacimiento del Héroe. Don Juan no se hace problema. Para él es miedo, terror, y le recomienda a Castaneda que no busque nada misterioso en su miedo, le dice:

*“La razón misteriosa está aquí, frente a ti, a tu alcance. Es el intento de los chamanes del México antiguo. Estás en tratos con su mundo y ese mundo te muestra su rostro de tanto en tanto. Desde luego, no puedes retener esa visión. Tampoco yo podía en mi tiempo. Ninguno de nosotros podía.”*²⁰

¹⁹ Castaneda, Carlos, *The Wheel of Time*, La Eidolona Press, Los Angeles, Ca., 1998, “Comentary on a Separate Reality”, p. 66-67.

²⁰ *Ibidem*.

Sea que Don Juan haya existido o no, no es algo que nos preocupe en este contexto. Si sólo consideráramos su imagen con representativa de un sistema simbólico sería suficiente. ¿Qué simboliza? El conjunto de circunstancias ajenas a la realidad ordinaria, pero no sólo las circunstancias sino el camino que estas circunstancias ofrecen. ¿Camino hacia donde? A ningún lado, puesto que ningún camino lleva a ninguna parte. El mismo don Juan le llama camino del guerrero. Aunque en el siguiente apartado abundamos sobre las implicaciones simbólicas de esto que se puede nombrar “camino”, por el momento digamos que en el caminar uno aprende de la naturaleza un conocimiento diferente al que hemos aprendido, un conocimiento que rompe los esquemas de la lógica racional. Recurriendo a la tipología jungiana, diríamos que se reflejaría mejor en un tipo introvertido, intuitivo-sentimental (mágico) en oposición al extrovertido, sensorial-pensante del occidental pragmático utilitarista.

El “Otro” como realidad óptica desaparece al parar el mundo. Al abrirse el intersticio de la conciencia prístina, detrás del miedo que menciona Castaneda está la presencia inasible del brujo Don Juan Matus, hombre de conocimiento según un orden cercano al corazón más que a la razón. Castillejos²¹ dice de él:

“En la distancia te cubres con el ala acechante del águila...”

De Don Juan, si existió, no sabemos más de lo que leemos en el trabajo de Castaneda. El mismo dice pertenecer a un linaje de chamanes que no son ni gurús ni maestros, a quienes no les importa cómo enseñar su conocimiento. Consideran una estupidez aprender hablando. Ellos quieren herederos de su conocimiento.

Si la simbología del Viejo, Don Juan, se pone al lado del símbolo occidental del Mago o del oriental Anciano, puede ser que no nos resulte tan aberrante pensar que podemos aprender de él, como

²¹ Todas las citas subrayadas son el trabajo de Carlos Jesús Castillejos, *Los Nuevos Videntes*, Ed. Siembra Olmeca, México, 1994. Y de algunas de sus poesías inéditas, excepto donde se indique lo contrario.

figura simbólica. Representa, por ponerlo de esta forma, la contracultura o mejor, otra cultura; y por su voz y su presencia se vuelve una realidad, aunque sea aparte. El vehículo, el instrumento aglutinante de ambas realidades es Castaneda. Si el sistema cultural dominante en la realidad originaria cuenta con múltiples símbolos que nos ayudan a referirnos a su ineludible y a veces agobiante o placentera prisión o ilusión o concreción o como se prefiera llamarle, y nos permite recurrir al demonio de la razón, al Mefistófeles del deseo, a Zeus del intelecto, a los fados del destino, también la otra realidad vista desde aquí, desde este papel y con un poco de suerte, con el pensamiento presenta su propia simbología, de acuerdo a la tradición chamánica por lo general inasible mediante nuestros medios. El Viejo, para ayudarnos, nos narra historias que semblantean cuál es su linaje y esas historias son toques del espíritu. Pero las historias, los cuentos, cuya revelación puede llevar varios días o semanas, tal vez años, se viven, no se leen. Si alguien lo quiere volver a narrar, como de hecho ocurre, se vuelven a vivir, son los mismos pero diferentes, con la coloración y el sabor del que lo vive y accede a narrarlo. El que es tocado por el espíritu, si es que el espíritu existe, puede encontrar su señales en el camino del guerrero para lo cual debe vivir como guerrero.

El sistema de circunstancias ajeno puede, pues, ser visto como un método en el sentido más llano del término, es decir un camino para llegar a algo, aunque el que lo asume no busca llegar a nada. La conciencia no se altera deseándolo. Requiere mucho trabajo. Los que se empeñan en llegar a la meta de alterar su conciencia, difícilmente (debería decir mente-difícil) lo logran, incluyendo a los consumidores de ayahuasca, marihuana, datura y otros psicotrópicos. Digamos que en el esfuerzo está el premio, es decir, mientras se borra la historia personal, más se amplía la conciencia alterándose y "*ganando una visión general del universo*"²². De hecho, a lo largo de la obra de Castaneda leemos que el Viejo tenía

²² Véase Castaneda, C., *El silencio interno*, Ed. Cleargreen, Los Angeles, Ca., 1996, p. 21.

que recurrir al uso de psicotrópicos y alucinógenos para ayudarlo a desenvolverse en el conjunto de circunstancias ajenas a su forma de vivir. Pero el uso de las plantas sagradas no era la finalidad ni el factor más relevante; sólo era una forma extrema de comunicarse con el aprendiz investigador, con el analista de la realidad, para ayudarlo a salir del pensamiento estructurado. En la actualidad sabemos que no es necesario recurrir a psicotrópicos para producir esos estados de conciencia. Basta con una dieta especial, ciertos ejercicios y una respiración adecuada para que el pH sanguíneo se altere hacia la alcalinidad propiciando reacciones semejantes, como en el caso de la terapia halotrópica ideada por Stan Grof o en ciertos casos en bioenergética. El uso sagrado de cualquiera planta no tiene cabida en este trabajo²³.

Las *circunstancias ajenas*, como las narra Castaneda y como las vivimos en la actualidad, están llenas de ejercicios extenuantes, desatinos controlados, tareas sin-sentido o no-haceres, largos peregrinajes, visitas a lugares de poder, contactos con otros hombres de conocimiento, prácticas basadas en la tradición y rituales según *El Costumbre*, charlas, etc...²⁴.

Los buscadores perezosos generalmente huyen de estas experiencias.

Los estados de conciencia alterada que se suscitan, si es que ocurren, representan entonces un resultado y a la vez un punto de partida. Son el resultado de interrumpir el flujo de la interpretación de la vida cotidiana y representaban el estado inicial para

²³ Mi experiencia con pacientes adictos es muy limitada. No uso ningún tipo de psicotrópico. Una de mis pacientes, de 25 años, recurrió a ingerir peyote mientras se encontraba en un proceso de deestructuración lo cual tuvo resultados lamentables: no solo vivió durante meses en un estado de conciencia alterado, viendo "seres" pobladores de los mundos que construyó con su propia historia personal sino que, en mi opinión, "activó" un núcleo cancerígeno en la espina dorsal, lo cual fue la causa de su deceso temprano.

²⁴ Véase Castillejos, Carlos Jesús, *Linajes de Serpiente*, Ed. Siembra Olmeca y Ediluz, México, 1998.

llegar a “adquirir fluidez perceptiva”, para “Ver”. Lo que encontramos en los trabajos de Castaneda, en los que menciona que Don Juan lo pasaba a segunda atención, es sólo la experiencia particular de Castaneda. Ahora sabemos que la conciencia se altera a veces sin darnos cuenta. Mantener ese estado de conciencia es una tarea que requiere disciplina y energía.

3.- *La fuerza que llama al espíritu*

El elemento dinámico que se suscita en el interludio conciencia-conjunto de circunstancias ajenas parece cumplir una doble función: es activador de la fuerza interna que detiene el flujo interpretativo y es punto de referencia en el camino que lleva a la resocialización. En la experiencia de Castaneda, el Viejo se lo plantea como “soltar la imagen de sí” para lo cual tiene que “sudar tinta”. En cierto sentido, el diálogo retador y paradójico entre el nagual y el aprendiz nos hace recordar la lucha de Nietzsche por desterrar los valores, por el triunfo del superhéroe que finalmente se vive como una inocencia del ser²⁵ aunque don Juan no admita otro reto que la muerte.

“Preguntan por ti... ilusos. Teniéndote cerca como el respirar quemando mi rostro al descubrir tu frente...”

En tanto que es un ámbito de la experiencia humana que se escapa al orden y a la imposición de significados discretos, la interrupción del flujo interpretativo del mundo abre intersticios psíquicos, como espacios vacíos de conciencia ordinaria entre percepción y percepción pero susceptibles de ser llenados por otro tipo de conciencia. Son como abismos que escapan al tiempo y al

²⁵ Véase Romero, Rosa., “De Jorobas Humanas y Camellos Nietzscheanos.”, en *III Encuentro Interdisciplinario Símbolos y Arquetipos del Hombre Contemporáneo*, UAM-Xochimilco, Tultenando, Edo. Mex., Enero, 1995. Pp. 72-89. En este artículo se mencionan dos hechos sumamente difíciles de aceptar por la persona que se interna en el proceso de autoconocimiento: repetibilidad y predictibilidad de las acciones humanas. En la leyenda, esas son características de tonalli.

espacio desde los cuales se vuelve a generar el proceso del equilibrio entre cuerpo y mundo gracias a esa especie de conciencia alterna que se cristaliza en la relación intersíquica y entre cuerpo y conciencia. Todos los días, frente a uno, se siente la respiración del nagual. Pero no podemos percibirla sin antes dejarnos llevar por la otra realidad y no podemos hablar de ella porque no se parece a nada aquí, sólo quema el rostro de ahora para que nazca el verdadero, el único.

Muchos dudan de la existencia de Don Juan Matus. Tal vez si lo presentaran en la universidad ahora ya no le pedirían su curriculum vitae, porque ya es famoso, gracias a Castaneda y sus seguidores. El poeta Arreola, sin títulos universitarios, fue invitado a impartir cátedra por sus actos poéticos. Eso es loable y benéfico tanto para él como para los estudiantes. Pero ya había publicado sus poemas y otras obras cuando la universidad lo invitó. El primer premio Nobel de nuestro país fue para un poeta que estudió abogacía. Eso es loable para el poeta y los que inventaron el premio, tal vez no mucho para los maestros de literatura. Pero todavía hay gente, científicos sociales, que necesitan pruebas de la existencia de Don Juan para dar crédito a la sabiduría de sus locuras. Piensan que es un invento de Castaneda. Nosotros, como ya dije, creemos que es una especie de Abraham, una Leyenda. El Viejo representa el sistema simbólico que llamamos Leyenda. Es una Leyenda viva, o sea, una manera de leer la vida. Para el investigador racionalista es importante comprobar su existencia. Para el aspirante a aprendiz de guerrero es un misterio, pero tampoco pone su fe en ello. La solidez del sistema simbólico está dada por sus manifestaciones en la vida, en lo cotidiano, no por los premios o promesas. Nunca hace promesas y los premios son más bien regalos. Sus unidades de significado del mundo forman un sistema epistemológico ordenado, constituido por bloques perceptuales significativos que constituyen una forma de "Ver" que no está sujeta al sistema perceptual condicionado que hemos cultivado durante siglos. De hecho, es un código que pone a prueba la razón

pues para de-codificarlo no sirven los principios racionales de la fragmentación analítica y sus juicios comparativos. Desde el pensamiento racional llamamos a su visión “Mito” del cual forma parte “la otra realidad” cuya veracidad es secundaria en relación a su sustento metafenomenológico. “Ver” es

“...responde a los estímulos perceptuales de un mundo fuera de la descripción que hemos aprendido a llamar realidad”.²⁶

Esto no tiene nada de loable ni lo necesita.

“...sábetete protegido de montañas y lluvias por las montañas de lagos que hechizan el paisaje con espejismos de Mago”.

Los que lo “ven” son los nuevos videntes pero no les interesa legitimar su visión. Actúan ante nosotros como si vivieran en la sin-razón. No hay explicación a su visión, sólo hay descripción. La metapsicología del psicoanálisis tampoco “da razón” de estos fenómenos, pues sus esquemas interpretativos se hallan enclavados en la reflexión sobre constructos y supuestos a cerca de la personalidad inmersa en “esta realidad”. Los que estamos en el comienzo, en la nigredo, somos aspirantes a aprendices. Sabemos que estar expuestos a la leyenda, a esa lectura de la vida, transforma el cuerpo, como en el proceso alquímico. Aprendemos a sentir con todo el cuerpo, como cuando éramos niños. Esta es la fuerza que llama al espíritu, un *fuego cruzado*.

...” *Tu cuerpo esta enojado conmigo pero tu razón no halla motivo alguno para ello; de modo que te hallas en medio de un fuego cruzado...*” (El Segundo Anillo de Poder).

El conjunto de circunstancia que pueden llevar a parar el mundo, implica una implosión que mueve la fuerza interna. A la vez que des-miembra libera energía que anima, da ánimo, ánimo; regresa el ánimo o alma. Se trata del arquetipo relacional

²⁶ Castaneda, C., *op. cit.*, p. 16.

Anima²⁷ de donde procede la fuerza para la resocialización no obstante que nace en la Soledad.

Dicha implosión tiene lugar en el centro de la personalidad primero (el ego, según Jung) y luego en todo el sistema de relaciones para después reincidir en la personalidad y así sucesivamente. El elemento que padece y sostiene todo el proceso es el cuerpo y como tal, su equivalente psíquico, el ego. De hecho, sólo mediante la desestructuración del ego puede mantenerse un sistema de autoalimentación en el proceso de parar el mundo. A cada transformación en el ego corresponde un incremento en la fuente energética que sostiene el proceso. Don Juan insistía en la necesidad de tener un cuerpo fuerte y flexible.

“...Viento en la caldera que purificas los cuerpos”

La principal diferencia entre otros caminos, ya se trate del borrado de grabaciones, de procesos de transmutación o viajes a la muerte, y “parar el mundo” es la intención. La psicoterapia puede llevar al desbloqueo mental, pero no conduce por sí misma a “Ver”. Quizás otros caminos conduzcan más allá del desbloqueo mental, pero no intentan “Ver” en el sentido que le imprime el nagual.

Para el mundo, desbloquearse, es sólo un paso en el camino para llegar a “Ver”. A su vez, esta forma de vivir constituye un episodio en el camino hacia otros estados de conciencia en los que se continúa con tareas igualmente inasibles por la razón o incomprendibles, como viajar al infinito, sea que las creamos o no.

Para parar el mundo uno debe llegar a conocerse a sí mismo a tal grado que ha de olvidarse de sí mismo. Este es el punto de

²⁷ El Animal/Animus y a Persona son estructuras de relación. “...son puentes de relación con el mundo interior (persona) y con el mundo interior (ánima/ánimus) y cumplen la función de ampliar la esfera de actividad personal del ego tanto en las esferas exteriores de la conciencia colectiva como en las esferas interiores del inconsciente personal.” ... Hill, James A., *La experiencia jungiana. Análisis e Individuación*. Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1995, pp. 36-37. Véase también Jung, C., *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Paidós, Barcelona, 1990, 1ª. Reimp., Segunda Parte, Cap. 2.

convergencia de los tres enfoques: el jungiano, el sistémico y el del nagual o camino del guerrero. Este, en palabras de Taisha Abelar, es mirar lo que se hace “de cara a la muerte” y de acuerdo con eso “qué intensidad de vida es la realmente apropiada bajo esa perspectiva”... “es no quedar atrapado dentro de la danza social y los imperativos biológicos... motivados principalmente por la soledad” ... “es dar afecto ilimitado” ...un afecto que “trasciende el orden social”. Es guardar la energía y buscar la libertad.²⁸

II. ENTRE EL ARQUETIPO Y AL ABISMO

Borrar la historia personal. Re-significar el mundo

“–¿Cómo puede uno dejar su historia personal? –pregunté en tono de discusión.

–Primero hay que tener el deseo de dejarla –dijo–. Luego tiene uno que cortársela armoniosamente, poco a poco...”... “El hecho que yo sepa si soy yaqui o no, no hace que eso sea historia personal. Sólo se vuelve historia personal cuando alguien más lo sabe...”–

Como hemos visto, “parar el mundo” implica un proceso a través del cual re-aprendemos a percibir. Puesto en una imagen, esta dinámica psíquica se asemeja al mito de Penélope. Durante la noche, en lo más profundo del inconsciente, en la ausencia del Sol amado, añorante de su pareja y consternada, el alma desteje lo que a la luz de la conciencia espectante ha tejido. El tiempo no importa. La forma no importa. Los colores palidecen bajo la luz mortecina de la noche. Todo lo que se hace a la luz del día para cumplir con la promesa de mantener la conciencia tejida para los Otros,

²⁸ Conferencia de Taisha Abelar “Las tres piedras angulares del mundo de todos los días”, transcrita en González, S., Eduardo, editor, *La Senda del Guerrero, La Gaceta Trimestral de los Practicantes*, VerdeClaro, México, 1997, No. Uno, Diciembre, p. 4.

pierde sentido cuando en la noche del arquetipo se deshace para mantener la esperanza del regreso. La carga emocional que surge de detener el flujo interpretativo “normal” de la vida, el preguntarnos qué está pasando y sobre todo el deshacer la forma de actuar acostumbrada, dan origen a una fuerza psíquica que sostiene el esfuerzo por trascender. Feldman llama a este estadio “conciencia unitaria” porque ya no funciona como un pensamiento lineal fragmentado²⁹.

En psicoterapia podemos apreciar en el abatimiento la ruptura y el sentimiento de separación que genera el darse cuenta que el mundo aprendido es ajeno, que está en-ajenado y ocupado por los quehaceres cotidianos.

Cuando alguien se *des-miembra*, se desestructura, entra en esa tensión por lo general involuntaria. Vive una especie de “desgarre” interior que resuena con el exterior. Aunque no esté enfermo, siente la necesidad de ayuda; paulatinamente se vuelve consciente de la bifurcación ante la que se encuentra, del dilema de ser hombre, para usar palabras de Rollo May, pero no cuenta con los elementos para enfrentar la paradoja de ser y no ser a la vez. Se esfuma el *sentimiento de poder* que nace del alivio y la tranquilidad que satisface al espíritu, según Nietzsche³⁰, a un espíritu hipostasiado en un cuerpo que se experimenta como enfermo por la misma razón de estar ante el peligro de lo desconocido. “El instinto de causa depende, pues, del miedo, al que debe su origen”, dice Nietzsche, ya citado. Además de la desestructuración psicológica, surge la angustia ante la paradoja aparentemente sin solución. La sensación de muerte aparece entre el cúmulo de soluciones posibles aunque llene de terror. El cuerpo tiende a experimentar conscientemente una especie de expansión o contracturación que aterra. Mientras está en sí misma, la persona rescata la certeza de

²⁹ Véase Feldman G. Rubén, *El nuevo paradigma en la psicología*. Paidós, Buenos Aires, 1982. Caps. I-V.

³⁰ Nietzsche, F., *El Crepúsculo de los idolos*. “Error de las causas imaginarias”. Parte v.

ser sin preguntarse quién o qué es. Al volver consciente esa certeza puede ver su no-ser o “siendo” heideggeriano. Eso le permite dar un paso en la transformación de su sistema codificador de las relaciones con el Otro. Comienza a admitir que el mundo está lleno de matices, que no sólo es blanco o negro y que puede vivir con cierta paz en la paradoja, es decir, *puede amar/no-amar, querer/no-querer, hacer/des-hacer, etc.* Es decir, el “instinto de causa” pierde fuerza, misma que se transforma en posibilidad de arremeter contra la paradoja. De aquí, como señala Wiggstein, surge un nuevo sistema simbólico, pues se sabe atrapado en el significado. Jung ve en el Mito el sistema simbólico cuya imágenes, enraizadas en una dimensión histórica-cultural pueden ofrecer el lenguaje que intente una precisión para sí y para el Otro. En el camino del guerrero, la persona aprende a pararse en las alas de la paradoja, maravillándose de la fuerza que ésta encierra sin dejarse atrapar por su encanto ni por sus enigmas. El Mito resuena en el interior y el exterior, pero siempre se está expuesto a ser cautivado por el sentimiento de poder y decir que uno se identifica con tal o cual mito porque es el que menos le amenaza. En el camino del guerrero recurrimos a la Leyenda. Esta se expresa en una frase del Viejo:

“Un guerrero tiene que usar su voluntad y su paciencia para olvidar. De hecho, un guerrero no tiene más que su voluntad y su paciencia y con ellas construye todo lo que quiere” (Una Realidad Aparte)

El camino es un peregrinaje al olvido en voluntad y paciencia. A cada paso se construye lo que uno quiere.

El sentimiento de peregrinaje, que con frecuencia es vivido como una re-visión de la divergencia entre lo que uno es y lo que cree que es, suele ser, al menos en psicoterapia corporal transpersonal, el camino que conduce fuera de la conciencia ordinaria para situarlo en un estado entre la noche y el alba; entre el camino que

se ha vivido y la bifurcación por la cual habrá de optar; entre la percepción grabada en las estructuras somáticas primarias y la resignificación del mundo. Lo que permanece es el cambio.

Resignificar el mundo no implica adoptar una nueva membresía, aunque puede ocurrir que se quede estancado en el rechazo a los valores de la membresía que se deja. Un ejemplo claro de esta especie de modorra existencial es una religiosa en sus treintas, quien después de darse cuenta del grado de despersonalización que había vivido durante años en la vida comunitaria, ahora los rituales que implican compartir con las demás no le significan nada. Al borrar la historia personal para resignificar el mundo, uno permite la duda sobre el fluir interminable de interpretaciones perceptuales y deja que la incertidumbre se anteponga a las reglas. Nos acercamos a una forma de vida más espontánea. La relación con los demás ya no está normada por las emociones a los pensamientos ni por las sensaciones o la intuición. Se da un fenómeno de fusión de todas las funciones psicológicas que da lugar a una quinta función, la trascendente en la cual todo se codifica mediante el símbolo³¹. Lo que más se le parece es la restauración de la inocencia del devenir³². En el caso de la religiosa pasaron dos años para que pudiese retomar el trabajo terapéutico y comenzara a intentar simbolizar su vínculo con la vida comunitaria. Primero, rescata su identidad. Dice “Soy religiosa y no pretendo dejar de serlo”. Luego, revisa sus valores y el vínculo que tiene con su nueva visión del mundo.

En la vida ordinaria, cuando alguien admite la necesidad de desapegarse del estilo vida que ha llevado, de la información que hasta el momento ha usado, muchas cosas desaparecen aunque sigan donde están. O quizás sólo hay más claridad en la manera de verlas, más nitidez en la personalidad. No se destruye ni se abandona

³¹ Jung, C., *op. cit.* Véase también Joseph Campbell, *The Portable Jung*, Penguin Books, New York, 1976, Editor's Introduction, xxviii.

³² Véase Nietzsche, *ibidem*.

lo que está alrededor. Tampoco se intenta construir otra visión del mundo. Simplemente se vive de otra manera.

Al dejar a la personalidad sin referentes que defender, borramos la historia personal que se despliega frente a nosotros, aún sin proponérselo.

Experimentar el proceso de desbloqueo mental arrancando las intrasuscepciones nos revela que las grabaciones en realidad ocupan una especie de espacio en nosotros. Quien lo vive sabe que las intrasuscepciones grabadas comienzan a aflorar ante nuestra vista, mostrándonos al compás de un ritmo imposible de predecir pero al fin ritmo, todo aquello que no nos pertenece o que, al hacerlo consciente, ya es parte nuestra y decidimos conservar. En este proceso de des-información se vive un regreso a las estructuras básicas, al arquetipo.

Como dijimos al principio, en la terapia psicocorporal transpersonal el trabajo corporal catártico revive una inestabilidad intrínseca. La persona entre tanto desarrolla de manera inconsciente una especie de *conciencia alterna* construida por “verdades psicológicas”, como las llama Jung, las cuales atañen sólo al ámbito del sistema psíquico. Este estado de alerta no responde a constructos preelaborados ni comparables con ninguna otra intrasuscepción. Uno intuye que está en el nivel más básico de la existencia. Como verdades psicológicas son constituyentes del mundo objetivo interno del sujeto, aún cuando desde otro ángulo podrían ser del orden subjetivo.

La *conciencia alterna* usa sólo el lenguaje del alma. Puede volverse elemento (agua, tierra, fuego, aire) y sabe que no es más que un símbolo que le ayuda a decodificar el código vivo llamado persona en circunstancias re-significantes del mundo. Ya no se detiene en ser-más-que. Ni siquiera le preocupa qué es. En esas condiciones la objetivación de una parte de sí mismo dentro de la propia conciencia no puede llevarse a cabo siguiendo la regla de la construcción social del conocimiento. Dicho de otra forma, el “nomos” no es significativo en esos casos pues tendríamos que

aceptar que el símbolo “soy fuego, vivo como fuego, siento como fuego” es sin lugar a duda sin síntoma esquizoide (nadie puede decir “soy fuego y ayer fui agua”, y pasar por normal).

Aprender a vivir el símbolo y luego la Leyenda despierta un conjunto de relaciones arquetípicas con el Origen, con el Padre Espíritu y sus manifestaciones y con la Madre Tierra y sus dones. Devuelve el gozo, la emoción de intentar volver a nacer, pasar por la sagrada matriz de la vida que lleva a un nuevo nacimiento (como el arquetipo “Héroe”) no obstante, los esquemas y estructuras tan difíciles de transformar. En este sentido decíamos que nos parece una aspiración nietzschiana. Tal vez nunca se los legitime, como se legitima el lenguaje en una sociedad. Todavía existen muchas indefiniciones en este tipo de exposiciones y mientras se busque tazarlas con un criterio predominantemente racional, aun hermenéutico, no habrá manera de reducirlas a una teoría. No conocemos, por ejemplo, la relación entre imagen, símbolo, arquetipo y emoción. Sin embargo, al nivel individual la concepción del mundo se transforma. El flujo interpretativo se detiene. El mundo se para. Re-significar la vida, pues, no quiere decir cambiar por cambiar. Es algo que va en el cambio, pero que se constituye en una manera de actuar vinculada a una permanente actitud de estar consciente de ser y de ser cuidadosos.

En términos psicológicos, resignificar nuestra relación con el mundo, sea este un sistema simbólico o de orden natural, es algo que está presente en el orden y movimiento entre la obscuridad de la neurosis y la claridad de una vida armónica, movimiento que nos recuerda el paso del Nigredo al Albedo en el que el símbolo juega un papel de función sincretica cuya manifestación crea la fresca de Ser.

Implicaciones de la psicoterapia

En la terapia psicocorporal transpersonal, cuando comenzamos a desmenuzar nuestras estructuras rígidas, caracteriales y

disfuncionales, comprendemos que dicha disfunción es más un resultado del impacto aprendido durante el desarrollo de la historia personal, feno y genotípica, que una falla en el sistema. Pero aún así, produce dolor, un sufrimiento que va desde el dolor físico hasta “algo” que actúa sobre nosotros en el momento en que aceptamos pacientemente la transformación del sistema decodificador. Usando términos jungianos, diríamos que las máscaras construidas para defendernos se vuelven conscientes por sí solas. Al mirarlas, detrás de las máscaras podemos ver las emociones que se esconden, surgidas del arquetipo Sombra*. Ante nosotros parecen las vivencias y experiencias que no nos agradan, como un desfile de demonios en una pesadilla en la que permanentemente nos enfrentamos a nosotros mismos. Con frecuencia, después de un trabajo corporal arduo y sincero, escuchamos a la persona repetir el coro de la tragedia griega de Esquilo: “El hombre debe sufrir para ser sabio”. Este sufrimiento no significa el dolor por el dolor. Se refiere más bien a saber ceder, tolerar, permitir, interpretar. Se requiere de una buena dosis de paciencia, humildad y energía para poder tocar las partes negadas y exponerlas a luz de la conciencia. El trabajo corporal nos energiza; las acciones que nos conducen a parar el mundo nos vuelven pacientes y humildes.

Una vez concienzializadas las máscaras, podemos llegar a ver las bondades que existen detrás de las sombras o simplemente a despedirnos de sus efectos en nuestra vida. Los “huecos” existenciales que resultan del trabajo con las máscaras y la sombra nos conducen a sentir la necesidad de un orden distinto. El mundo no vuelve a ser el mismo aunque todo allá afuera siga igual. El significado de las cosas y el interludio de las cosas y las personas es diferente.

El proceso desestructurante o nigredo, es esfuerzo requerido por el proceso de concienzialización o resignificación del mundo, puede afectar nuestro sistema energético de relaciones interlúdicas. En esos casos, el ego transformado no resulta lo suficientemente fuerte como para sostenernos a continuar en el proceso de

autoconocimiento. No hay suficiente energía para seguir hacia el encuentro con la esencia femenino-masculina que hay en nosotros, el ánima-ánimus o Sicigia, la cual generalmente está más alejada de la conciencia ordinaria. Se puede vivir un lapso verdaderamente desquiciante. Conforme se recupera la autoimagen, el rostro actual recorre diferentes niveles de "conciencia". Por ejemplo, a nivel arquetipal, como impulso, se despierta una especie de sintomatología erótica vinculada a simbologías que se evidencia en fantasía y sueños. Poco a poco se transita, parafraseando a Jung, de un nivel de conciencia *Cuerpo-Tierra-Eva* a uno *Mente-Aire-Reina* y de ahí a *Sentimiento-Agua-Virgen/Madre* y luego al *Espíritu-Fuego-Sofía/Cuautlicue*, no necesariamente en orden de aparición ni con plena conciencia de ello.

En lo concreto, si la naturaleza de los cambios no es sindrómica, nos volvemos, por decirlo así, más selectivos.

El proceso de desestructuración no se da de golpe. Al despojar al cuerpo sentido del cuerpo aprendido, aquél se vuelve más sensible, experimenta más la relación con el mundo. Si uno intenta interpretar la realidad sin desprenderse de las grabaciones, sólo obtendrá distorsiones de la misma, generalmente vinculadas a las experiencias vividas. De esa manera, aparecen los recuerdos y las emociones y uno puede vincularlos a un segmento corporal, se pueden localizar en un órgano o en un músculo. Conforme el flujo se detiene el cuerpo se vuelve más sensible, las percepciones se agudizan. El cuerpo entero se convierte en un inter-preté, un traductor, un mediador entre la realidad cotidiana cuya percepción se verá alterada y el yo-consciente que va surgiendo, delineándose, como surgiendo desde la grieta original, del Abismo.

La relación con el Otro nos revela cómo hemos sido despojados de la propia imagen de si mismo y nos han construido una imagen exterior, a la que Heidegger llama Uno mismo, objeto de la desestructuración. Así, se alteran no sólo las relaciones de

comprensión, sino también las relaciones de existencia con el mundo y con los otros, según Merleau-Ponty.³³

El cambio de *membrecía* se puede confundir con la adopción de un camino que sólo reemplaza las estructuras dominantes por otras igualmente esclavizantes. Tal vez por eso el nagual dice que lo único indispensable es el espíritu.

También suele ocurrir que nos apegamos a un líder, sea terapeuta, gurú, maestro, guía, sacerdote, o a un grupo, comunidad o iglesia lo que sea. En casi todas las escuelas se considera indispensable encontrar un maestro o guía, aún cuando se nos advierte que existen muchos “falsos profetas”, en cuyo caso nos volvemos a “grabar”, quizás peor que antes. El Viejo aclarar que su linaje no es de este tipo. El quiere herederos del conocimiento.

El arquetipo nos conduce a un “gradiente más empinado que la naturaleza”³⁴. En el sistema consciente, la intuición permea la cotidianeidad de tal manera que entiende que lo esencial no surge de los libros sino de la experiencia propia, del corazón. Tal vez entonces podamos re-bautizar el mundo, tal vez el corazón nos permita saber cómo acomodarlo.

El tránsito por la Sombra está lleno de historia personal. El paso de un elemento a otro, de una vivencia de la Madre Tierra desde el Padre Espíritu, está lleno de misterio y de asombro. El rescate del camino olvidado, el que tiene escrita la Leyenda, el camino con corazón, tal vez puede lograrse rebautizando las nuevas intrasuscepciones. La palabra está ocupada. ¿Cómo bautizar ese sentimiento fresco, nuevo, que surge de uno?

Los nuevos nombres se dejan a la inspiración, a la metáfora. Algunos ya son conocidos, pero no sabemos su nombre. La paz es una depresión alegre, por ejemplo o una alegría depresiva. Incluso los científicos que ven un camino al conocimiento mediante la duda y la incertidumbre, llaman “reflectáforas” a todas

³³ Citado por Berman, *op. cit.*, p. 23.

³⁴ Jung, C. G., *Energía Psíquica y Esencia del Sueño*. Paidós, Barcelana, 1982, pp. 34 y 58.

las paradojas que los conducen a re-encantar la naturaleza³⁵. Como Goethe, se ve el mundo con ojos de artista investigador.

El Banco de Niebla. La Soledad, con mayúscula.

Una reflectáfora que usa el Viejo es el banco de niebla que se nos forma alrededor cuando borramos la historia personal. El nual sugiere:

“Más vale borrar toda historia personal... porque eso nos libera de los pensamientos ajenos” ³⁶.

La niebla es silencio, incertidumbre, es no dar por sentado que soy lo que dicen que soy. Es desdibujar el rostro que tengo, que los demás conocen y que además me he preocupado por conservar. Sólo así se asoma uno al verdadero rostro y escucha el corazón, y se es persona que actúa (que “juega”), como parte de un teatro vivo y gozoso más que de una realidad terminada. Es el paso del Homo-dolens (el hombre que sufre) al Homo-ludens (el hombre que juega)³⁷. Desaparecen los recuerdos pero nace la Soledad, nuestra Señora de la Soledad, con mayúscula.

La Soledad donde las grabaciones no tienen demonio ni expresión es como un océano cubierto por una densa niebla y nosotros flotamos en algún punto o quizás podríamos decir “lugar”, en algún momento de esa inmensidad.

No debemos confundir esta Soledad con la que nace de grabaciones tempranas y sigue afectando la memoria personal. Por ejemplo, un hombre que creció sin la presencia de papá y mamá aprendió a estar solo. Después, se casó, tuvo dos hijos y a los

³⁵ Véase Briggs, J. y Peat, F. D. *op. cit.*, p. 154.

³⁶ Castaneda, *Viaje a Ixtlán, cit.*, p. 35.

³⁷ Ver De Luca C. Federico, *Para una Inteligencia Afectiva*, en las memorias del II Encuentro Interdisciplinario Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo. *De la Divina Comedia al Péndulo de Foucault*, Oaxtepec, Mor., Octubre, 1992., UAM-Xochimilco, D. F., pp. 31-50.

pocos años, la esposa lo dejó. Cuando la vida o el espíritu le ofrecieron la posibilidad de rescatarse y re-hacer su vida con otra mujer, para lo cual debía alejarse de sus hijos, de su ex-esposa y cambiar de trabajo, entró en crisis. El solo hecho de pensar dejar el rol social “ser buen padre responsable”, aprendido para agradar a sus padres, jefes y todos los que poblaban su fantasía, le producía una severa depresión. Lo primero que afloró al flexibilizar su coraza emocional fue el miedo a vivir de nuevo los momentos sin nadie a quien llamar o sin ganas de hacer nada. Confundía esa soledad con la depresión y la tristeza. La angustia que aparecía detrás de cada movimiento interno, creció al grado de convertirse para este hombre en una amenaza social, en un enemigo de su capacidad de producción. La soledad aprendida, mamada en casa disfrazaba al arquetipo Sombra. Finalmente, optó por su nueva compañera. La tristeza devino primero rabia, luego ternura y la rigidez de miedo pasó a ser una especie de acertividad.

En esa estancia de la conciencia se albergan fuerzas que, aunque escurridizas al pensamiento lógico y afines a las emociones, todavía siguen fundamentando la relación con los demás y con el mundo según criterios grabados. “Sufrir” ese tipo de soledad significa, más allá del dolor, más allá del enfrentamiento obsesivo, dejar pasar, permitir que las intrasuscepciones recuperen su propio movimiento. Sólo así puede ser conducido por su mismo proceso a la Soledad, al Sitio de Niebla.

Casi nadie admite las consecuencias que trae consigo el llegar a ese nivel de conciencia. Algunos artistas, poetas y músicos llegan gracias a su gran sensibilidad. Otros entran porque es su momento. Pero por lo general se rechaza el sentimiento ominoso y desagradable que produce el tocar esta Soledad.

Una vez en ella, se aprende a inmolar las relaciones que nos impiden vivir el gozo de la “*libertad ilimitada de ser desconocido*”. En ella comprendemos que en el sistema de conocimiento del Viejo, las acciones son impredecibles de tal forma que la Soledad se nos ofrece puerta al misterio y a la incertidumbre. Sin embargo,

no estamos exentos de entramparnos buscando explicaciones que nos pueden llevar a experimentar emociones y sufrimientos muy semejantes a las reacciones psicóticas (autoengaño, envidia, alucinaciones, delirios de grandeza, etc.).

La personalidad como sistema vivo y despierto actúa permitiendo al “inconsciente”, al desconocido “yo”, caminar a su lado. Le pide consejo, le escucha, le canta y discute con él. También admite que tiene mucho de todos los que han vivido así en aquel tiempo cuando la mayoría de la gente estaba más cerca del conocimiento silencioso que de la razón, como dice el nagal.

III LA CANCIÓN DEL ABISMO: VOCES DE ADENTRO

Del Cuaternio a la Unidad: salto al Abismo

Poder tocar las puertas de la región de niebla no garantiza que hemos llegado a ninguna parte, ni siquiera es garantía. Sólo parece indicar que podemos borrar la historia personal.

Pero una vez sentidos los linderos de la Soledad, en la región de niebla, se re-viven las experiencias que han conformado la historia personal y casi siempre afloran a la conciencia ciertos complejos e imágenes arquetípicas.

En ese contexto, el símbolo y el mito son intentos de re-pasos, en los que el corazón parece decir “sí, sí me acuerdo, volvamos a caminar”, y cobra fuerza para continuar el peregrinaje. “Sin el mito somos como una raza de disminuidos mentales, incapaces de ir más allá de la palabra y escuchar a la persona que habla”³⁸.

“Eres el presentimiento que acaricio con las manos del poema”,

pues las manos de la razón, de la mente, insistimos, parecen enloquecer. El alma actúa demasiado rápido para volver a

³⁸ May, Rollo, *La necesidad del mito*. Paidós, México, 1992.

codificarlo todo. La razón necesita tiempo. Por eso para algunas técnicas es posible borrar las fobias tan fácilmente, porque las fobias son codificaciones equivocadas. Por eso es tan difícil borrar la historia personal, porque son códigos incorporados en el flujo sanguíneo, en las células, en cada hueso, en cada tejido. Para borrarlas es necesario morir.

*“Solo la idea de la muerte da al hombre el desapego para que no pueda negarse nada. Pero un hombre de tal suerte no ansía, porque ha adquirido una lujuria callada por la vida y por todas las cosas de la vida...”*³⁹, dice el Viejo.

En la personalidad en tránsito a la re-significación, el cuaternio tierra-aire-agua-fuego, símbolo de las funciones psíquicas conscientes, “imagen de una estructura de base de la psique”⁴⁰ se relaciona con el mundo mediante un ritual y un ritmo marcado por los procesos mismos de la vida.

Viviendo el mito, el arquetipo se manifiesta con mayor naturalidad ante nosotros, se desliza como un interludio de gestos del mundo y de los hombres que nunca se repite. La relación intrapsíquica se somete al ritmo que el espíritu señala y la razón declina su preponderancia y se vuelve humus, humilde. Desciende de la torre de ilusión construida a fuerza de orgullo, la Babel diversificante de rostros y lenguas, para contemplar el Arca de la Nueva Alianza, la vida acá, abajo, o para fumar la Pipa de la Nueva Alianza como una memoria que como dice el poeta

*“Es una historia escrita a base de recuerdos y completamente real...”*⁴¹

“...de aquellos que amalgaman la razón y la brujería...”

³⁹ Castaneda, Carlos, *Una realidad aparte*, FCE, México, 1986, 5ª. Reimp., p. 174.

⁴⁰ Van Franz, M. L., *Erase una vez...* Ed. Luciérnaga, Barcelona, 1993, p. 69.

⁴¹ Castillejos, Carlos Jesús, *Corazón de Venado (Mazai Yari)*. Primer Círculo de Curación. Ed. Siembra Olmeca, México, 1997, p. 11.

Conforme aprendemos a escuchar el silencio que brota en la Soledad del camino, la personalidad despierta a las manifestaciones del arquetipo, para lo cual necesita dosis energéticas considerables que no pueden alcanzarse mientras no se renuncie el sistema de vida estresante, lleno de preocupaciones por ser mejor, de deseos de alcanzar la felicidad y la riqueza, de imágenes impuestas.

*“Santuario en la Tierra
resguardas el fuego
de plegarias llenas
el sacro madero”
“Ofrendas que atraen
la voz sempiterna,
el trino de aves
presagian y oran por toda
la Tierra...”*

La personalidad como un todo se deja tocar en todo lo que piensa, siente, hace y dice, por el arquetipo. Espíritu, alma y mente juegan en la brecha que se originó al pensarlos divididos. El canto que nace desde el interior es a la vez alegre y misterioso, nuestro pero difícil de reconocer.

*“Camino donde el cerro
advierde el Poder husmeando
en la videncia”*

Cuando observamos personalidades que se han entregado a la fuerza interna que los vincula al horizonte astral que aparece al parar el mundo, nos dan la impresión de que viven de una manera caótica, imprevisible. Van de un lado para otro sin una agenda precisa, sin preocupaciones, movidos por la espontaneidad.

*“Viento en la danza
recuerdas el venado yaqui
hiriente y mágico”.*

Conforme la mente cede energía al alma, el comportamiento se

vuelve más espiritual. La cooperación entre mente, alma y espíritu nos vuelve más asertivos, más creativos y participativos en nuestra comunidad.

*“Eres el sentir tus flores
de arco iris trino
en el espacio sacro del
corazón”*

La lujuria callada por la vida, que no debemos confundir con la idea de voluntad de vivir y que brota con el silencio aprendido en soledad propicia que aprendamos a reconocer la embestida de la razón, el demonio-razón. Este demonio cree en Dios, lo necesita para existir. Es el Dios del bolsillo que él mismo se ha fabricado, ese que parece espejo, el que saca para hablarle sólo cuando está en apuros y para pedirle salud, dinero, reconocimientos, venganzas, encontrar amores perdidos, autocompasión. Este es el dios cuya muerte fue proclamada por el Zaratustra de Nietzsche.

Cultura, culto, o-culto.

El modelo cultural de la personalidad mediante el cual crecimos y conocimos el mundo se apoya fuertemente, aunque cada vez con menos firmeza, sobre esos dos polos: Dios-Demonio, o Cristo-Satánas, Fe Institucional-Razón mediatizada. Nos fueron impuestos como los únicos límites a nuestra capacidad pues nadie puede ser más ni mejor que Dios y nadie menos ni peor que Satanás. Atrapados entre estos dos dominios arquetípicos o “construcciones culturales de la realidad”⁴², las voces que nacen del silencio interior se convierten en el llamado que señala el camino, para aunque continuar el peregrinaje haya que saltar al Abismo que ya hemos mencionado. En el paso de un estado de conciencia

⁴² Véase Arias, Juan Jesús, Mito, sentido y significado de la vida., en *Alma y Psique, Del mito al método*, UAM-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, Mayo de 1993, No. 8. pp. 27 a 61.

a otro puede que haya niveles, como dicen los jungianos, puede que no. Lo que sabemos es que el miedo, el ego, la necesidad de Dios, la moral, los prejuicios, etc., no terminan al aceptar la Nueva Alianza. Muchas veces habrá que vivir las catarsis, muchas más el momento de concientización y tal vez se alcance a incorporar, a hacer propio algo de eso para entonces, y sólo entonces, iniciar el camino a donde haya que ir, individualizado. Ya en el camino, la otra realidad llega sola.

*“Eres el Ver dialogar los
campos con el sonido silencioso
del Amor”*

Nietzsche dice que el hombre es el puente entre el animal y el superhombre y declara, en Así Hablaba Zaratustra (parte I, No. 4) su amor por ese hombre-puente, entre otras cosas porque “son los que cruzan el abismo”; ama a los que “se sacrifican por la tierra para que surja en ella el superhombre” y no se sacrifican y hunden por un trasmundo.⁴³

“Camina, sólo camina como tu único objetivo”

El canto desde el Abismo narra la Leyenda, ofrece otros mitos, nuestros mitos que son los de todos, para orientarnos y dar los rumbos al caminar.

“El espacio y el tiempo, un solo río para navegar”

A Juan Arias se le ocurrió llamar “Cosmos Tripartita” a mito que regía la vida en la sociedad y cultura nahua-maya. Las tres “partes” son los dioses, los macehuales y el mundo. Lo más relevante es el hecho de que el macehual, el ser humano, “está aquí para coadyuvar en la tarea divina de sostener el Cosmos. Su tarea no está en sí mismo y su fruto no está en sí mismo. Está aquí para

⁴³ Nietzsche, F., *op. cit.* Véase también Rosa G. Romero, *op. cit.*, quien, como se dijo, realiza una interesante comparación entre los ámbitos psicológico, filosófico y astrológico de las crisis por las cuales atraviesa cualquier persona durante su vida y que influyen en su manera de ver el mundo. Utiliza en su trabajo las teorías jungiana, humanista (de la astrología) y el Discurso de las Transformaciones de Nietzsche.

algo o alguien más. Su vida individual tiene así poca relevancia y su destino final es incierto (hasta aquí). Lo que realmente importa es la obra divina. El significado general de la vida es también trabajo, pero en este caso no hay diferencia para el hombre y para la mujer. Pero esta tarea no es consecuencia de una maldición divina; por el contrario esa tarea es una tarea divina. El hombre no es un ser caído; por lo contrario es un ser digno; es el merecedor (macehual) por la penitencia de los dioses. El mundo no es un lugar maldito; el mundo es el fruto del esfuerzo y del sacrificio vital de los dioses: el mundo es también un espacio divino”⁴⁴.

Los dioses no pueden existir sin el hombre, pues requieren su energía vital para ello. Este pensamiento está lleno de soberbia ante los ojos judeo-cristianos, como el mito del superhombre nietzchiano es utópico y narcisista a otros ojos. Al fin incrustados en un sistema multinivel, al revisar la concepción mexicana desde el pensamiento occidental, siempre queda la sensación de poder escapar al batir de las alas del espíritu agobiado por la pregunta favorita que muchos pacientes externan cuando descubren algo de sí mismos: “¿y eso es bueno o es malo?”

El símbolo no es bueno ni malo, no es normal ni anormal. Es fuente de sabiduría. El mito, la leyenda de nuestra cultura, como podemos leerla en el papel o escucharla de boca de los antiguos, no propone una dualidad arriba-abajo, ni una caída humillante para el hombre y la mujer, ni un único cielo opuesto a un solo infierno. Tenemos un lugar entre los 13 cielos y podemos visitar cualquiera de los 9 infiernos, que no tienen nada de dantescos.

“La ofrenda es tan grande como tan grande es la ofensa”

El Héroe que se transforma en Sol sólo puede llegar a serlo con el sacrificio propio y de todos los demás. El hombre, para volver a ser creado, surge de los huesos de los antepasados, no de su propia voluntad.

⁴⁴ Arias, J., *op. cit.*, pp. 56-57.

*“Huesos que ensoñaron
el fruto antes y después
es decir ahora
cuando los ciclos se cumplen”*

La muerte es necesaria para el nacimiento, para un renacer distinto.⁴⁵ En esta visión, los seres humanos podemos llegar a conocer otras realidades, otras formas de muerte y de vida, otros significados del mundo con tan sólo vivir impecablemente.

*“Huesos que esperaron
tomar carne al apocalipsis
Huesos que navegaron
por el gran océano
Huesos que tomaron
desde siempre
nuestras manos”.*

El Abismo está más allá (¿o más acá?) de la capa de niebla de donde nace la Soledad. Al caer en el Abismo ya no hay pensamientos. En la capa de niebla todavía brillaban ciertas lucecitas parecidas a las del pensamiento, si bien una clase distinta a la de las grabaciones, pero aún participante del dominio del sistema psíquico consciente. Si la psique fuera luminosa, en la niebla de la Soledad podríamos ver destellos parecidos a luciérnagas de color plateado, pequeñas luces más densas que la Soledad y que permiten vincular esta zona numinosa con la mente, con cierta clase de afectos, sin que la voluntad intervenga. De ahí, nos parece, provienen tantos cantos y odas a la Soledad.

El salto al Abismo demanda dejar el pensamiento, renunciar a sataná y todas sus obras, como le piden al niño que va a ser bautizado. Así como es arriba es abajo. No sabemos si viajamos o estamos quietos, si caemos o subimos, si vamos a un lado o a otro.

⁴⁵ Véase De la Garza, Margarita, *El Hombre en el Pensamiento Religioso Nahuatl y Maya*, UNAM, México 1990, p. 30.

El espacio y el tiempo se vuelven sagrados, como en la época de los Antiguos⁴⁶. Quien se lanza al Abismo lo hace por cuenta propia, en Soledad. Al caer, se vuelca dentro de si mismo pero no es todavía el final, es sólo un paso, una especie de estadía sin tiempo y por tanto sin necesidad de la flecha que oriente las acciones.

*“Serpiente que apuntas
en las cuatro direcciones
y saludas al ocaso”*

Es un sin-tiempo. En él la paradoja de la reversibilidad (en el tiempo) deja de ser paradoja y deviene una suerte de tormenta, de torbellino que no se puede saber si desciende o asciende, pues tampoco hay espacio. ¿Para qué caer? No hay una finalidad, no hay una búsqueda. Es como un empujón que el Espíritu da a quien dice “Sí, sí quiero”, un paso necesario después de Soledad, como cuando inhalamos y luego viene la exhalación, sin pensarlos. Si queremos detenerlo, controlarlo, morimos.

*“Dadme la claridad
en la oscuridad
refugio creador
sol negro
jaguar caminante
serpiente ondulante
ave del paraíso
amante”*

El regreso a la realidad ordinaria produce a veces la sensación de estar suspendido en el aire, a veces la posibilidad de explotar en cualquier momento. Con un poco de atención podemos notar que

⁴⁶ Ver León Portilla, Miguel,: “...Sacralizado y, por ello, pleno de significación, fue el tiempo de las edades cósmicas del que varios textos nos dan sus duraciones, con fechas de sentido también mítico y religioso. Sacralizadas son también todas las actuaciones del hombre en su trato con los dioses y tanto éstas como las presencias divinas que obran y determinan todo en el mundo se nos muestran no como algo que ocurre al azar, sino con ritmo y medida, expresados en términos de los cómputos calendáricos...” Prólogo a De la Garza, Mercedes, *op. cit.*, p. 9.

hemos viajado al Abismo pero no podremos decir cómo es o qué es porque las intrasuscepciones se dieron en un nivel de conciencia diferente a la que describe nuestro lenguaje ordinario. Según estemos en un punto u otro de esa conciencia recordaremos el viaje, más o menos, o no podremos recordarlo.

Hasta ahora pedimos prestado a la psicología jungiana el concepto de arquetipo para apreciar las vivencias numinosas que se experimentan en el camino del guerrero.

Hace falta indagar el vínculo entre las experiencias como las que llamamos el salto al Abismo y su posible expresión mediante constructos arquetípicos, aunque bien sabemos que siempre será un instrumento mediado por la razón. Es una especie de aceptación de la posibilidad de dignificar el camino que se ha elegido vivir, para lo cual además de contraer el compromiso, lo vivimos de manera consciente. El transcurso entre el abandono de las estructuras socialmente aprendidas y la forma de vivir el nuevo acuerdo parece iniciarse con el salto al Abismo. A la larga, este salto permite recuperar la frescura de los sentimientos, emociones y actitudes, la cual conduce a la paz y el gozo del albedo.

La Voluntad en el Salto al Abismo.

... “...no hay manera de hablar de eso -dijo por fin-. Y menos de la voluntad. La voluntad es algo muy especial. Ocurre misteriosamente. No hay en realidad manera de decir cómo la usa uno, excepto que los resultados de usar la voluntad son asombrosos. Acaso lo primero que se debe hacer es saber que uno puede desarrollar la voluntad. Un guerrero lo sabe y se pone a esperar. Tu error es no saber que estás esperando tu voluntad... Hay en nosotros una abertura, como la parte blanda de la cabeza de un niño, que se cierra con la edad, esta abertura se abre conforme uno desarrolla su voluntad.” (Una Realidad Aparte)

Uno de los mitos del origen del Quinto Sol nos dice que todo lo que existe lo debemos a que los dioses se juntaron para ver cómo

hacían salir el sol y en esa junta decidieron que alguien tenía que tirarse dentro del abismo encendido. Designaron a Nanahuatzin-Xolotl, quien también es el doble de Quetzalcoatl en su descenso a los infiernos. Otro, Tecuciztecatl, arrogante y decidido, se ofreció a hacerlo. Xolotl era pobre, humilde y callado, como el caracol. A la hora de la verdad, el arrogante no pudo saltar y el humilde sí. Este se convirtió en sol y el otro, al ver al insignificante tan arrojado, también se lanzó al abismo y se convirtió en luna.

¿No resulta reflectafórico intentar acomodar en nuestra escala de valores estas imágenes? ¿Acaso no nos sentimos tentados a “moralizar” la leyenda, es decir, a acostumbrar-la, a referirla a nuestra costumbre de analizar o de comparar con los valores cristianos? El humilde y valiente recibió su premio transformándose en sol y el arrogante y miedoso recibió un premio más chiquito por lo mismo. Los antropólogos expertos hacen interpretaciones más complejas recurriendo al significado del sol, al movimiento, incluso argumentan a favor de un “pensamiento” maya-nahuatl paralelo al de los griegos. Eso ilustra y es loable. Pensándolo un poco mejor, o sea, más directamente, la enseñanza que nos interesa de la Leyenda es que es preciso enfrentar la muerte para que el impulso se transforme en energía. La victoria sobre muerte, como acto libre, es condición para vivir.

Sin pensarlo, como hacemos en la Tradición, la Leyenda se hace con el corazón y el mito se vive con todo el cuerpo todos los días. Por eso

... “vigila con cuidado todo lo que hagas. La misma cosa que podría ayudarte a desarrollar tu voluntad está entre todas las cositas que haces.” (Una Realidad Aparte)

No podemos decir que todos los casos que ocurren en el consultorio “salten” al abismo y muchos menos aceptan vivir el cambio que implica dicha disposición. Algunos incluso renuncian a luchar “en procura de la individuación” y se entregan, “eventualmente, a una existencia personalmente sin sentido, pero

eso sí de acuerdo a la norma colectiva”, dice Rosa G. Romero.⁴⁷ Esta misma investigadora opina que la alquimia y la terapia son caminos de la voluntad que presentan un aspecto posiblemente perverso en tanto que uno se dice: yo busco, yo encuentro y, por voluntad propia, yo llego. Uno corre el riesgo de arrogarse sus logros. Ese es el peligro del demonio de la razón. En cambio, dice, un buscador auténtico, se da cuenta de que no puede influir, por voluntad, en nada.⁴⁸

“...toma la responsabilidad por tu camino, por tus decisiones, sin que caigas en la trampa de la arrogancia y te vuelvas ciego a las señales del Poder. ¿Cómo puedo entonces tomar responsabilidad por mis decisiones y a su vez obedecer o reverenciar las señales del Poder? Esa es la sabiduría, esa es tu tarea.”, dice Castillejos.

La psicoterapia se ve limitada a la posibilidad de despertar cierto tipo de conciencia, tal vez sólo pueda acceder a lo que Jung llama los niveles asequibles del inconsciente. El Viejo también dice que existe lo desconocido conocible. En los casos en que la relación intersíquica, es decir, entre terapeuta y paciente, lo permite, también se toca el inconsciente colectivo a través de los sueños, como habíamos dicho. Desafortunadamente ninguna terapia cuenta con recursos para acceder a lo que el Viejo llama lo desconocido no conocible. Esto sólo se podría dar, en caso de que tuviéramos la suerte de dejarnos tocar por él, mediante una elección, una señal y un chamán que quisiera conducirnos.

Mediante el sueño accedemos con mayor facilidad a elementos constitutivos de la Sombra. Con una guía terapéutica apropiada podemos descubrir las deformidades de nuestra psique y, con el trabajo cuidadoso, a través de la atención en los detalles cotidianos, podemos decidirnos a ir en pos de la libertad de unirnos con

⁴⁷ Citada, p. 80.

⁴⁸ Notas del Taller de Astro-psicodiagnóstico conducido y organizado por Rosa G. Romero. Sin publicar.

el ánima/animus, con la fuerza que nos anima y de inmolarnos en las llamas de la transmutación, como Quetzalcoatl después que conoció su cuerpo y, saliendo de su obscura mansión, tomó vino, se unió a su bella hermana para luego inmolarse en Tlillan Tlapalan, el quemadero.

La única manera de adentrarse al proceso alquímico en sus fases avanzadas (más allá de la descomposición, de la “nigredo”, hasta celebrar las bodas espirituales con el Sí-mismo), es escuchando a la sicigia, es decir, el hombre a su Anima y la mujer a su Animus, arquetipo universal (junto con la Sombra) de la relación con el Otro.

Pareciera que este arquetipo básico, la Sicigia, se esconde detrás de todo conflicto o neurosis. No es de nuestra incumbencia entrar a discutir cómo ocurrió históricamente que la imagen de la Madre fuera sustituida por la del Padre. Lo cierto es que la mayoría de los pueblos cristianizados mantuvieron la imagen del Padre y del Cristo por encima de la madre de Dios, excepto en México. La Virgen, como madre de Dios, retomó si no oficialmente, si en el corazón de las personas, al lugar de antaño había ocupado o quizás nunca dejó.

En el ámbito de la psicoterapia corporal-transpersonal, el complejo materno subyace en la mayoría de los conflictos, traumáticos o no, en hombres y mujeres. Incluso en personas que se consideran a sí mismas equilibradas y dueñas de sus actos, el complejo materno ronda permanentemente en sus acciones, sobre todo las vinculadas a las relaciones de pareja.

“Cuando veas que la Virgen te habla, ¡íncate!

El arquetipo como tal no obedece a deslindancias geográficas y está presente en todas las manifestaciones y posibilidades de vida de las personas, sin importar su origen. La concepción filosófica que los antiguos mexicanos tenían del hombre, influye en la manera en que nos comportemos aún cuando nosotros

no lo sabemos. Saberme descendiente de europeo u otra cultura puede condicionar la forma en que aprendí a percibir el mundo consciente. Al momento de resignificar el mundo el arquetipo puede aparecer con armadura o la cruz gamada de los caballeros cruzados o bien en un castillo medieval. Sin embargo, al trabajar las imágenes, mientras más primitivas, más unificadas. El arquetipo como compañero de viaje no nos obliga a vivir como él dicta. Tenemos la responsabilidad en nuestra manos, mejor dicho, en el corazón.

En la nueva forma de percibir el mundo surgida de la transformación, la voluntad y los sentidos son los recursos para volver a construirla. La “voluntad” que nos propone el nagual es un recurso, no un capricho. El guerrero cuenta sólo con ella para olvidar y construir lo que quiere. Esta voluntad ocurre misteriosamente y “*sus resultados son asombrosos*” pues “*desafía al sentido común*”. “*La voluntad es un poder. Y como es un poder tiene que ser controlado y afinado, y eso toma tiempo*”⁴⁹

Incluso la voluntad es distinta después del salto al Abismo. Nada es más importante porque todo es igual. Es una sensación de integración constante.

*“Mimetismo de gente común
cazador escondido tras la maleza
humana”*

Dijimos que la personalidad se vuelve más espontánea, y a veces caótica. El trabajo artístico en el encuentro psicoterapéutico, no es suficiente para trascender. Es preciso comprender la necesidad de empeñarse en cierto “trabajo sobre sí mismo” para llegar a contactar las manifestaciones del arquetipo en nosotros. Repetimos que pocas personas están dispuestas a llegar a ese estadio numinoso. También es cierto que no es privativo de la terapia psicocorporal transpersonal. Pero ésta es la que nos interesa en este trabajo.

⁴⁹ Castaneda, C., *Una realidad...* p. 171.

Cuando el arquetipo se deja sentir en la relación intersíquica, aparece la espontaneidad tanto en el paciente como en el terapeuta. Esto es cierto no sólo en el encuentro terapéutico sino en todo otro encuentro. No sólo se vuelven más flexibles; también aprenden a aceptar su resonancia con casi todo lo que es susceptible de interactuar. En ese caso, dan la impresión de vivir de una manera caótica, loca. A veces requieren de prácticas excéntricas para canalizar el efecto del arquetipo en sus vidas. La relación afectuosa y el contacto físico en el encuentro cobra sentido dentro del mito que cada uno vive. Los sueños se vuelven verdaderamente una vía regia al inconsciente.

IV. EL CAMINO DEL GUERRERO

*“Qué dioses creaste
el universo y
este quinto centro
que nos mueve y que
nos mueve...”*

Hemos dicho que desde el punto de vista psicológico, una persona detiene el mundo sólo cuando permite (sufre) y experimenta en carne propia los efectos de la disfuncionalidad de su sistema procesador y reciclador de energía, o sea, una debilidad en el orden jerárquico del yo (*abaissement du niveau mental*) cuyos efectos ocasionan una disociación de la personalidad⁵⁰. En términos sistémicos equivale a un cambio drástico en el sistema energético debido a que las iteraciones (costumbre) se alteran y producen un nuevo equilibrio, un nuevo orden, difícilmente decodificable por los códigos existentes.

La mayoría de los modelos psicológicos construidos a partir de las patologías del comportamiento humano fundan sus taxonomías

⁵⁰ Véase Jung, C. G., *La psicología, op. cit.*, toda la primera parte.

sobre las dis-funciones para luego hipotetizar sobre el funcionamiento “normal”. La norma está dada por el orden preestablecido, por lo general sujeto al principio de no contradicción aristotélico: no se puede amar y odiar a la misma persona. Con ese criterio, cuando alguien vive en un estado de “conciencia alterada” siempre parecerá fuera de sitio, loca, esquizofrénica. No podremos admitir que puede vivir en un estado alterado y en esta realidad, aún cuando la conciencia de “estar” en la realidad deba detenerse en el tiempo o salirse de él. En esos casos el ego pierde la carga biologicista que le dio Freud y adquiere un sentido más cercano a la esencia de la identidad. Cualquier modelo de ego basado en una concepción reduccionista se ve rebasado por las manifestaciones de esa esencia de la identidad que se manifiesta elástica al grado de contraerse y estirarse sin seguir un orden preestablecido, lo cual es típico de los comportamientos impredecibles y espontáneos a lo que nos referíamos antes.

Creemos que este estilo de comportamiento obedece al cambio de membrecía, el cual conduce a una modalidad diferente de conciencia en la que el ego, como pensamiento, no tiene predominio sobre la percepción y las acciones. Es decir, las estructuras construidas sobre la importancia de controlar el mundo, sobre el principio evolucionista de la ley del más fuerte (sobre la cual se acuñó el término “ego”) son transformadas e integradas a una nueva conciencia, una “conciencia sin contenido mnemónico”⁵¹. En ella el ego deviene uno más de los elementos de este “darse cuenta” total. La pérdida de importancia del ego en los procesos de toma de conciencia, es decir, en la manera de relacionarnos con el mundo, permite el vínculo con otras psicologías, especialmente con las orientales y en occidente con las transpersonales.

El camino del guerrero no puede ser clasificado en ninguna aproximación psicológica no obstante que visto desde un ángulo ordinario es principalmente una reeducación de la percepción y

⁵¹ Véase Feldman G. Rubén, *op. cit.*, Cap. I.

por lo tanto podría ser capturado por la voracidad de la razón indagadora. Sin embargo, para eso tendríamos que recurrir a esquemas conceptuales ya elaborados y en ese ejercicio volveríamos a caer en la trampa del pensamiento entrenado para hipostasiar el mundo. Tal vez por eso las personas que viven la realidad que menciona Taisha Abelar miran sus acciones “de cara a la muerte”, sin seguir una escuela de aprendizaje que debe ser continuada, sino propiciando el “toque del espíritu” el cual sólo puede ser vivenciado en el cuerpo, en la obscuridad de la no percepción, en otra realidad. Son acciones no contaminadas por el pasado personal y si hay algo que las propicie, está en la “fuerza que impregna todo”, “el flujo de todas las cosas”, “el intento”⁵².

El nagual dice que es un “conjunto de premisas por medio de las cuales los chamanes viven y actúan en el mundo”, premisas que se encuentran tras un “marco filosófico llamado el camino del guerrero o el camino de los chamanes”. Dichas premisas son el arte del ensueño y el arte del acecho⁵³.

El guerrero no aprende los nombres y conceptos, no reproduce lecturas de libros y clases especiales. La enseñanza se vive, el guerrero es la Leyenda misma, es el Mito.

Siempre han existido personas que son puestas delante de esta aventura. En la antigüedad no había terapeutas. No eran –ni son en ese medio– necesarios. Al tocar la esencia de la personalidad, el alma-espíritu, la mayoría de las terapias alternativas se remiten a cosmovisiones milenarias para tratar de procesar las experiencias que los pacientes viven.

*“...En una actitud predominantemente espiritual la impulsividad concreta adopta también cierto carácter simbólico. Ya no es la pura satisfacción de impulsos ciegos, sino que se halla ligada, o complicada, con significaciones...”*⁵⁴

⁵² Castaneda, C., *El conocimiento...* p. 132-135.

⁵³ Castaneda, C., *El silencio interior...* p. 28.

⁵⁴ Jung, C., *La psicología...* p. 36.

El camino del guerrero es una forma de vida que invita permanentemente a actuar para la libertad. No hay definiciones porque sólo se aprende viviéndola, en ese sentido se parece al Zen, y las técnicas y los métodos resultan ceremoniales secundarios. Es por eso que la experiencia de Castaneda es sólo de él. No es generalizable.

La psicoterapia centrada en el cuerpo como símbolo significativo contenedor de las manifestaciones humanas que hemos llamado “espíritu” es capaz de conducir a los pacientes hasta las puertas del camino del guerrero. Reiteramos, no todos las abren pero quienes lo han hecho corroboran que detrás de la memoria construida en el tiempo existe otra memoria, un mnemonos que es de todos y que se particulariza cuando cada uno presta su vida para que se manifieste. Esa memoria universal, que se vuelve grupal en la Leyenda e individual en nuestros cuerpos y conciencias ordinarias, fue bautizada como arquetipo por Jung. Al permitir que el arquetipo se vuelva consciente la memoria se expande, toca otros grupos, otros lugares. La historia se transforma.

En el camino del guerrero no hay procedimientos o métodos como los entendemos. Es, como dijimos, un camino y en ese sentido es un método, puesto que eso significa la palabra. Hay ciertas prácticas comunes y lineamientos muy sencillos pero difíciles de llevar a cabo. Castaneda los recibió como enemigos: el miedo que habita en la memoria en forma de angustia. Para evitarla, se disfraza con la importancia personal. Esta se vuelve real en los “agregados psíquicos” de los gnósticos y los “pecados” de la iglesia cristiana, entre otros. El guerrero no lucha contra ellos, simplemente no-hace. Vuelve a sacralizar sus actos, no mediante el perdón o el arrepentimiento sino mediante la concientialización y la disciplina o “ascesis”, en el sentido más llano del término. Disciplina no como control y obediencia sumisa que nos fue impuesta durante siglos a través de las instituciones sociales, sino como el ejercicio cotidiano de percibir con un cuerpo libre de grabaciones. La entrega y transformación mediante las acciones cotidianas conducen al incremento de una fuerza interna, el *élan* de Bergson, de

tal suerte que la conciencia se vuelve más y más desligada del flujo interpretativo grabado hasta vincularse al flujo de interpretación de una realidad aparte. En esta se deshacen las intrasuscepciones y se vuelven a tejer relaciones, gestos, rostros que sólo existen en una realidad no compartida por todos aunque está al alcance de todos.

Tal vez la experiencia de “parar el mundo”, narrada por Castaneda sea un fraude como aseguran investigadores coetáneos del antropólogo⁵⁵. El mismo considera que los libros escritos para obtener sus grados universitarios no sirven para nada. Sin embargo, quienes optamos por un camino vinculado a la tradición más antigua del continente estamos conscientes de los beneficios que nos trae, con o sin un fundamento pensado, demostrable o susceptible de ser enseñado en las aulas.

⁵⁵ De Mille, Richard, *Castaneda's Journey*, Santa Barbara, Ca., Capra Press, 1978., citado en Feidman, *op. cit.*, p. 95

Glosario

- Arquetipo.* Se usa en el sentido jungiano, como un factor del inconsciente colectivo. Sus características son: irrepresentable, contiene la materia y el espíritu (pero va más allá de ellos) y sólo se pueden conocer sus manifestaciones como imágenes arquetipales o simbólicas.
- Catarsis.* Aquí, es considerada como el acto de limpiar los sentimientos en el sentido platónico, como una derrota de las sensaciones de placer, cuyo último efecto es lo sublime, la ampliación del sentimiento de pertenencia a la humanidad, del sentido de comprensión humana.
- Coraza.* Se refiere al concepto reichiano. La coraza caracterial se forma como un sistema defensivo contra el impulso y/o contra los eventos externos que se viven como amenazantes. Una de las metas de la vegetoterapia y de la bioenergética es volverla flexible.
- Espagiria* o arte espagírico vale tanto como ‘análisis-síntesis’, en griego *span* significa ‘separar’, ‘disgregar’, ‘analizar’ y el griego *egeirain* significa ‘combinar’, ‘juntar’, Walfgang, H., La Psicología de Jung, Paidós, México, 1990, 2ª. Reimp., pp. 24y 25.
- Interpsíquica,* relación. Aspectos psíquicos en las relaciones interpersonales. Se refiere a los componentes del subsistema psíquico como en la relación intrapsíquica, pero se enfatizan la dinámica entre la estructura del paciente y la del terapeuta.
- Intrapsíquica,* relación. Interacción que se puede apreciar entre los elementos constitutivos del sistema síquico en la persona: aire, agua, tierra, fuego, o sus correspondientes en las funciones psicológicas, e.d., pensamiento, sentimiento, sensación e intuición, respectivamente.

Kairos. Literalmente, “tiempo propicio”. Una de las formas de iniciar el viaje al autoconocimiento generalmente sin buscarlo y sin poder evitarlo.

Proceso Alquímico. Etapas que sigue la transformación de la materia común en oro, según los alquimistas de la edad media. Se nombran como las cuatro etapas del color: nigredo, albedo, rubedo y citrinitas.

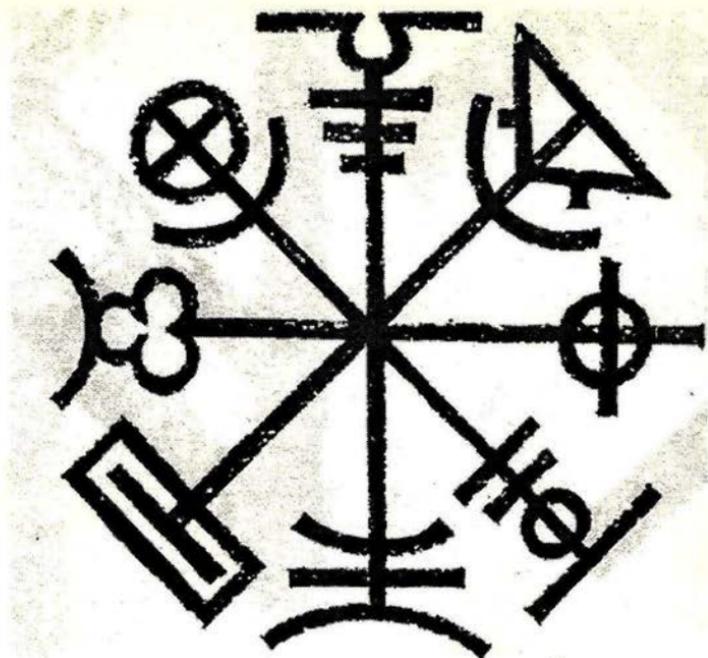
Sincronístico es la cualidad que presentan algunos fenómenos que ocurren en el proceso psicoterapéutico y que no pueden ser abordados mediante el criterio de causalidad. Según la definición de Jung, significa “el acontecimiento simultáneo de un cierto estado de psíquico con uno o más sucesos externos que aparecen como paralelos significativos en el estado subjetivo momentáneo”. Ver Carl Jung, *Sincronicidad.*, Ed. Siro, Málaga, España, 1990, 2ª. Ed., pp. 28-79

Sistema Autopoietico. Es un sistema vivo, abierto, es decir, que mantiene un intercambio continua energía y de materia con su entorno para seguir viviendo. Es autoorganizado, en virtud de los continuos desequilibrios que vive. Los sistemas autopoieticos son interrelacionales e intrínsecamente dinámicos. En función de esta dinámica interna, son autorrenovables y autotrascedentes, o sea, contienen en ellos el ciclo de vida y muerte. Su estructura es disipativa, o sea, cambia pero permanece como una identidad en el tiempo. Esta estructura cuenta con un sistema de regulación y otro de ampliación mediante los cuales se ajusta a la interacción con otros sistemas ya sea “estresándose” o “aclimatándose”. Es, además, polinivelado, es decir, tiene distintos niveles de “complejidad” Véase Briggs y Peat, *Espejo y Reflejo: del caos al orden.* Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.

Sombra es una representación arquetípica universal de los aspectos que nos desagradan de nosotros mismos y que permanecen en el inconsciente. Es a la vez amenazante y motivante. Los cuatro arquetipos, según Jung, son la Máscara o Persona, la Sombra, la Sicigia (anima-animus) y el Self o Sí Mismo. Sin la Sombra no tenemos acceso al Sí Mismo.

IV

Símbolos y arquetipos
en el hombre contemporáneo
se terminó de imprimir
en el mes de junio de 2003
en los talleres de
Jason's Editores, S.A. de C.V.
Mar Mediterráneo 211 Col. Popotla
C.P. 11400 México, D.F.
Se imprimieron 1,000 ejemplares
más sobrantes para reposición.



IV

SIMBOLOS Y ARQUETIPOS EN EL HOMBRE CONTEMPORANEO

Sistemas Simbólicos Ambitos y Expresiones

Area de Polemología y Hermenéutica



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO