ESPEJOS DEL YO

Imágenes arquetípicas que dan forma a nuestras vidas

Carl G. Jung
Joseph Campbell
Esther Harding
Connie Zweig
Robert Stein
Robert Bly
Adrienne Rich
James Hillman
Marie-Louise von Franz
Edward Whitmont
y otros

Edición a cargo de Christine Downing

¿Qué es la sombra? ¿El ánima? ¿El *puer* ¿La anciana? ¿El burlador? ¿De qué modo estas figuras interiores —o arquetipos— moldean nuestra personalidad y orientan nuestras decisiones?

En el interior de cada uno de nosotros se da cita un variado repertorio de “personajes” que influyen en nuestras percepciones y actitudes. A partir de los trabajos de Carl G. Jung, la presente obra explora cuarenta y dos imágenes arquetípicas y muestra cómo se interrelacionan, cómo mutuamente se apoyan, desafían, traicionan o complementan, creando el drama de la vida interior.

Los interesados en psicología profunda ya conocen algunos de estos arquetipos: el niño interior, la Diosa, el sanador, el Yo. Otras figuras simbólicas esclarecedoras —el huérfano, el doble, la heroína, la víctima, el amigo— son también exploradas en estas páginas.

En conjunto, los ensayos que componen este libro muestran al lector cómo: – identificar los arquetipos activos de nuestra vida interior y en nuestras relaciones – decidir cuáles apoyar y cuáles transformar – descubrir su presencia en los sueños – emplear su poder para enriquecer la vida cotidiana.

Haciendo conscientes los arquetipos que moldean nuestra vida podemos profundizar en nuestros sentimientos, descubrir otras formas de percepción, acceder a recuerdos olvidados, revitalizar nuestras relaciones, liberarnos de miedos y despertar un manantial de creatividad.

AA. VV.

Espejos del yo

Imágenes arquetípicas que dan forma a nuestras vidas

ePub r1.0
Titivillus 02.02.2024

Título original: *Mirrors of the Self. Archetypal Images That Shape Your Life*
AA. VV., 1991
Traducción: Jordi Pigem

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Índice

Prólogo

PRIMERA PARTE: FIGURAS ARQUETÍPICAS EN EL MUNDO INTERIOR

- Introducción
- 1. El ego: el lado consciente de la personalidad, por C. G. Jung
- 2. La persona: la máscara que usamos en el juego de vivir, por Edward C. Whitmont
- 3. La sombra: el Yo rechazado, por Robert Bly
- 4. La sombra: agente provocador, por Patricia Berry
- 5. Anima: la mujer interior, por Edward C. Whitmont
- 6. Anima: guía hacia el alma, por James Hillman
- 7. Animus: el hombre interior, por Demaris Wehr
- 8. El doble: ayudante interior del mismo sexo, por Mitchell Walker
- 9. El Yo es una diana móvil: el arquetipo de la individuación, por David DeBus

SEGUNDA PARTE: LA FAMILIA ARQUETÍPICA

- Introducción
- 10. Hijos y padres: o de como hijo es un verbo, por T. Mark Ledbetter
- 11. El padre devorador, por Murray Stein

12. Madres e hijas: una perspectiva mitológica, por Helen M. Luke

13. Redimir al padre, por Linda Schierse Leonard

14. Los padres y sus hijas: caminando por nuestra calle, por David DeBus

15. Grandes Madres y Abuelas, por David L. Miller

16. Abuelas cariñosas, por Jane Rule

17. Canción del Yo: la abuela, por Alma L. Villanueva

18. El arquetipo del abuelo: su reino por una mano, por River Malcolm

19. Aceptar el matrimonio: una perspectiva mitológica, por Christine Downing

20. Hermanas y hermanos, por Christine Downing

21. Misterios de hermanas, por Adrienne Rich

22. La tristeza de los hermanos, por Galway Kinnell

23. Los gemelos: una perspectiva arquetípica, por Howard Teich

24. Huérfanos, por Eileen Simpson

25. Ocupación: soltera, por Olga Cabral

26. La relación gay como vehículo de individuación, por Robert H. Hopcke

27. Familia lesbiana, sagrada familia: experiencia de un arquetipo, por Caroline T. Stevens

TERCERA PARTE: DIMENSIONES ARQUETÍPICAS DEL CICLO VITAL

Introducción

28. El arquetipo del niño, por C. G. Jung

29. El puer, por Marie-Louise von Franz

30. El senex, por James Hillman

31. El falo y la psicología masculina, por Robert M. Stein

32. La virgen, por M. Esther Harding

33. Lo femenino consciente: nacimiento de un nuevo arquetipo, por Connie Zweig

34. La anciana, por Christine Downing

CUARTA PARTE: PAPELES ARQUETÍPICOS

Introducción

35. Re-visionando el héroe, por Daniel C. Noel

36. La heroína, por Annis Pratt

37. El monstruo, por Denyse Beaudet

38. La víctima, por Lyn Cowan

39. El burlador, por Willian G. Doty

40. El chamán, por Jan Clanton Collins

41. El sanador, por Christine Downing

42. El inválido, por Adof Guggenbühl-Craig

43. El amigo, por Mary E. Hunt

Epílogo: Cómo las imagenes arquetípicas remodelan nuestras vidas

Abreviaturas

Permisos y copyrights

Notas

Para Richard Arnold Underwood

«Pues hemos sido una conversación
y hemos sabido oírnos mutuamente»

PRÓLOGO

Christine Downing

Las imágenes arquetípicas ofrecen un rico reflejo de nuestra experiencia interior y de nuestra interacción con el mundo exterior. Como descubrió Jung cuando fue en busca de «el mito que le vivía a él», resulta transformador el encuentro con una dimensión del inconsciente que es una fuente transpersonal, viviente y creativa, de inagotable energía y orientación.

Muchos de nosotros, cuando por primera vez leemos a Jung, sentimos reconocer inmediatamente la dimensión de experiencia para la que él usaba la palabra arquetípico. Recuerdo la primera vez que le leí, cuando tenía veintipocos años y me imaginaba completa y gozosamente definida por los papeles de esposa y madre. De repente empecé a comprenderme a mí misma a medida que prestaba atención a mis sueños, los cuales me introdujeron en una insospechada multitud de potenciales inexplorados y pendientes de ser reconocidos y nutridos. También descubrí que aquellos papeles tenían dimensiones arquetípicas y numinosas (tanto amenazadoras como vitalizadoras) a las que había sido ciega por estar inmersa en sus aspectos más triviales. El reconocimiento de que compartía con otros mis sentimientos más profundos, mis más hondas esperanzas y temores, mis éxitos más valorados y mis más deplorados fracasos, me dio un sentido totalmente nuevo de estar conectada con el conjunto de la humanidad, no sólo mediante relaciones externas sino en el mismo núcleo de mi ser.

Sentía que esta experiencia era muy real. Jung me había introducido a una nueva palabra y, lo más importante, a una

nueva visión de mí misma que reconocí a la vez como liberadora y desafiante. Aunque tuve muchas reservas teóricas respecto a los detalles de su exposición, la reflexión sobre la teoría junguiana de los arquetipos continúa renovando mi gratitud por el modo en que nos ayuda —personal y teóricamente— a traspasar los límites de una psicología exclusivamente basada en la historia personal y los factores patológicos.

Jung denominó a las imágenes a través de las cuales se manifiesta el inconsciente «imágenes arquetípicas». Empleó la palabra *arquetípico* a fin de comunicar el poder que tienen ciertas imágenes para conectarnos con lo que se muestra como la fuente misma de nuestro ser. La palabra griega *arjé* indica principio, origen; *tipo* deriva de un verbo griego que significa «modelar» y del correspondiente sustantivo que indica una imagen o modelo. Así *arquetipo* significa el modelo a partir del cual se configuran las copias, el patrón subyacente, el punto inicial a partir del cual algo se despliega. Aunque Jung a veces menciona los arquetipos como algo impreso en nuestras psiques, también emplea esta etimología de forma más dinámica cuando define las imágenes arquetípicas como aquellas que pueden impresionarnos: «Estas asociaciones e imágenes típicas… nos impresionan, influyen y fascinan».**[1]**

Jung distinguía entre *arquetipos* e *imágenes arquetípicas*. Reconoció que lo que llega a nuestra conciencia son siempre *imágenes arquetípicas* —manifestaciones concretas y particulares que están influidas por factores socioculturales e individuales. Sin embargo, los *arquetipos* mismos carecen de forma y son irrepresentables; hablando con propiedad son más psicoides que psíquicos: «El arquetipo como tal es un factor psicoide que pertenece, por así decir, al extremo invisible y ultravioleta del espectro psíquico… No debemos olvidar que lo que denominamos

“arquetipo” es en sí mismo irrepresentable, pero podemos visualizarlo a través de sus efectos, es decir, las imágenes arquetípicas».[2] Los arquetipos mismos, dice Jung, son vacíos y carentes de forma, nunca podemos verlos excepto cuando se vuelven conscientes, cuando se llenan de contenido individual.

El postulado de una realidad de los arquetipos externa a sus manifestaciones es una cuestión muy debatida cuyas dimensiones metafísicas dejaré de lado en gran medida. Dado que tiendo a ver los arquetipos como abstracciones de imágenes concretas y diversificadas, al igual que otros muchos críticos y seguidores recientes de Jung no me intereso mucho por tales dimensiones —precisamente porque me interesa la psique, el alma y la actividad imaginativa, que considero la actividad más característica de la psique.

El interés de Jung por las imágenes arquetípicas refleja más énfasis en la forma del pensamiento inconsciente que en su contenido. Nuestra capacidad para responder a la experiencia como criaturas creadoras de imágenes es heredada, se nos da con nuestra humanidad. Las imágenes arquetípicas no son restos de pensamiento arcaico ni un depósito muerto, sino parte de un sistema viviente de interacciones entre la psique humana y el mundo exterior. Las imágenes arquetípicas que aparecen en mis sueños brotan de la misma capacidad humana que dio lugar a las antiguas mitologías de nuestros remotos antepasados. Los mitos no son causas de las manifestaciones contemporáneas e individuales, sino que existen en el mismo plano como analogías.

Centrarnos en lo arquetípico permite subrayar la importancia que tienen nuestras imágenes para convertirnos en quienes somos. Nuestras vidas son configuradas por nuestros pensamientos y actos y, aun más

poderosamente, por nuestras fantasías y sueños y los complejos de carga afectiva con los que respondemos a las personas y acontecimientos con que diariamente nos topamos. No soy sólo lo que he pensado, como proponía Descartes, ni lo que he hecho, como pretenden los existencialistas, sino también, como Gaston Bachelard ha mostrado tan poderosamente, lo que he imaginado y recordado.[3]

Cuando hablamos de imágenes arquetípicas no sólo nos referimos a imágenes oníricas o a imágenes mitológicas o literarias. En realidad nos referimos a un modo de responder a nuestra vida cotidiana con nuestra imaginación, en vez de hacerlo sólo de modo pragmático o lógico. Estamos hablando de una forma de ser en el mundo que está abierta a muchas dimensiones de significado, abierta a resonancias, ecos y conexiones asociativas y sincrónicas, no sólo causales. Estamos hablando del descubrimiento de un mundo que se muestra lleno de significación —de signos, símbolos, metáforas, imágenes.

Así, lo valioso de atender a lo arquetípico radica en que nos lleva a apreciar y nutrir la capacidad humana, espontánea y natural, de responder al mundo no sólo de manera conceptual sino también simbólica. La creación de imágenes es fundamentalmente una forma humana de responder al mundo, como lo son las categorías de espacio, tiempo y causalidad descritas por Kant. El pensamiento simbólico es asociativo, analógico, con carga afectiva, animista, antropomórfico. Puede parecer más pasivo y simple que el pensamiento organizativo y conceptual, pues a diferencia de los pensamientos, sentimos las imágenes como algo que nos es dado más que como algo hecho por nosotros, y por tanto pueden, como sugiere Jolande Jacobi, sentirse como revelaciones, «convenciendo en virtud de su inmediatez».[4] También nuestra vinculación a las imágenes

arquetípicas puede hacernos sentir comprometidos con un mundo interior, un mundo de objetos interiores. Pero en realidad, como Jung vio claramente, el pensamiento simbólico o arquetípico es un modo de respuesta al mundo, que puede ayudar a liberarnos de la trampa de la ilusión de separación entre interior y exterior y de la escisión entre sujeto y objeto.

Para Jung esta capacidad de creación de imágenes, y no la razón, es la verdadera función que nos hace humanos. Atender a estas imágenes (que no son ideas traducidas sino el lenguaje natural del alma, su auténtico *logos*) nos ayuda a librarnos de la tiranía de los modos verbal y racional, que ha causado la supresión de las facultades humanas que nos resultan «inconscientes».

Cuando nos centramos en lo arquetípico como adjetivo más que en el arquetipo como sustantivo, se plantea la siguiente cuestión, señala James Hillman: «¿Qué caracteriza a una imagen que tiene la denotación de arquetípica?».**[5]** Su respuesta es que hay una enorme riqueza que puede ser extraída de ella, que la sentimos rica, profunda, fecunda, generativa. *Arquetípico* es una palabra que denota el valor y la importancia que damos a determinadas imágenes. Implica que las dotamos con el mayor significado posible. Llamar a algo arquetípico es un proceso de *valoración*, no el postulado de un hecho ontológico. Así, arquetípico se refiere a un modo de ver. Más que mirar a los arquetipos, miramos *a través* de ellos. Llamar arquetípica a una imagen no indica que sea especial o de un tipo diferente: revela un diferente modo de verla o valorarla.

Que una imagen sea arquetípica o no depende principalmente de la actitud de la conciencia que observa, de nuestra respuesta a la imagen, más que de ninguna cualidad inherente. También creo que hay ciertas circunstancias de la vida humana, como el nacimiento de un

primer niño o la aparición de un arco iris tras una tormenta, que parecen evocar o desencadenar este tipo de respuesta. Hay situaciones en las que es difícil responder de modo racional o pragmático, situaciones que nos conmueven en toda nuestra condición de seres humanos. Aunque a menudo se afirma que las imágenes arquetípicas se forman en respuesta a experiencias típicas y recurrentes y a aspectos de la experiencia humana habituales, importantes y relativamente constantes, Hillman le da la vuelta a esta teoría: las imágenes que merecen nuestra renovada atención son arquetípicas. La repetición no forma parte de lo que crea la imagen sino de lo que ella engendra.

Cuando nos centramos en la imagen arquetípica, vemos claramente que no hay una distinción tajante entre lo personal y lo colectivo, pues la imagen arquetípica señala la articulación donde se encuentran lo interior y lo exterior, lo personal y lo colectivo. Representa la interacción dinámica y continua entre lo consciente y lo inconsciente, lo personal y lo colectivo. Jacobi sugiere que las imágenes arquetípicas están en un continuo que va de lo más particularizado a lo más general: «Cuanto más personal y actual es un problema, más intrincada, detallada y claramente definida es la figura arquetípica con la que se expresa; cuanto más impersonal y universal es la situación, más simple o borroso será el arquetipo».**[6]**

A qué aspecto damos mayor énfasis dependerá de nuestros propósitos, situaciones y necesidades. Pero es importante reconocer que las imágenes arquetípicas siempre llevarán consigo una valencia personal y aparecerán en un contexto específico. Percibir su significado para nosotros siempre requerirá prestar atención a su particularidad y no sólo a su generalidad.

¿Así pues, lo que nos hace responder a una imagen es arquetípico? Recordando mi descubrimiento del poder que

tiene el vincularse a lo imaginal para transformar nuestro ser más íntimo, concluiría que lo importante no radica en que las imágenes arquetípicas sean *a priori*, universales o numinosas, sino en que sentimos que lo son. Las imágenes arquetípicas se nos muestran como básicas, necesarias y generativas. Están conectadas con algo original, no en el sentido de lo que las causa sino en el de lo que ayudan a causar o hacen posible. Parecen dar energía y orientación. Las imágenes arquetípicas dan lugar a asociaciones y nos conducen a otras imágenes, y por ello las experimentamos como dotadas de resonancia, complejidad y profundidad.

Son sentidas como universales. Jung afirmó: «Del inconsciente emanan influencias determinantes... que, independientemente de la tradición, garantizan en todos y cada uno de los individuos una similitud e incluso identidad en la experiencia y en el modo de representarla imaginativamente».[7] Aunque pongo en tela de juicio la exactitud (o incluso la relevancia) de la afirmación de universalidad literal, creo sin embargo que la conciencia de estar en contacto con algo que se siente como colectivo y compartido es, ciertamente, parte de lo que «arquetípico» denota. Quizá «transpersonal» es un término mejor para ello que «universal», porque no implica que la experiencia o su representación imaginativa corresponda necesariamente a todas las culturas e individuos.

Pero dejando aparte la posibilidad de universalidad literal, me inquieta cómo las afirmaciones de universalidad suelen implicar que los aspectos sociales (o individuales) específicos de una imagen arquetípica no son esenciales. Ello implica dar prioridad a lo abstracto sobre lo concreto, a lo espiritual sobre lo corporal. Además ignora las opresiones sociales, que pueden parecer sancionadas por la supuestamente sacrosanta imagen universal, pues todos tenemos muchas probabilidades de ser inconscientes de

nuestra implicación en lo que nuestra propia cultura da por supuesto. La relegación de las mujeres a papeles secundarios, por ejemplo, puede parecer sancionada por nociones tradicionales de la feminidad arquetípica.

Las imágenes arquetípicas son sentidas como objetivas, dadas de algún modo, independientes de nuestra previa experiencia personal, inexplicables a partir de nuestro conocimiento consciente. Nos sentimos en contacto con algo hasta ahora desconocido y a menudo nos asombra descubrir paralelos entre las imágenes y motivos que aparecen en nuestros propios sueños y aquellos que destacan en mitos y leyendas de los que nada sabíamos. El impacto de estas correspondencias es poderoso. Experimentar el inconsciente como un ámbito objetivo, en vez de simplemente subjetivo, nos puede ayudar a liberarnos de la visión que tiene el ego del inconsciente como «mi» inconsciente.

Estas imágenes son sentidas como numinosas, mágicas, fascinantes, demoníacas o divinas. Parecen tener una fuente trascendente y autónoma más allá de la conciencia individual, más allá de nosotros. Aquí hay un aspecto peligroso: la inflación o el sentirnos poseídos, el peligro de creer que estas imágenes son sagradas y por tanto inviolables, inmutables, dotadas de una aprobación cósmica.**[8]**

Todas las imágenes arquetípicas parecen evocar ambivalencia en nosotros. A la vez nos atraen y nos repelen; tienen aspectos oscuros, temibles y destructivos así como un lado benigno y creativo. A menudo intentamos rechazar este hecho para recalcar únicamente su aspecto creativo, o para moralizar y dividir el arquetipo en partes buenas y malas —la madre positiva y la madre negativa, por ejemplo— y así perdemos parte de la energía dinámica intrínseca a estas imágenes.

Son sentidas como transformadoras. Jung siempre recalcó que las imágenes arquetípicas están tan conectadas al futuro como al pasado: «El Yo no sólo contiene el depósito y la totalidad de toda la vida pasada, sino que también es un punto de arranque, el suelo fértil a partir del cual brotará toda vida futura. La premonición de lo futuro está tan claramente impresa en nuestros sentimientos más íntimos como lo está el aspecto histórico».[9] Advierte que este aspecto teleológico no debe entenderse literalmente. No hemos de concebir las imágenes arquetípicas como dotadas de un significado ya fijo, sino más bien como indicadores; de lo contrario las degradamos a adivinos en versión mental. Las imágenes se nos presentan con líneas vitales que sólo pueden seguirse de modo provisional, pues «la vida no sigue líneas rectas, ni líneas cuyo curso pueda verse con gran antelación».[10]

Sigue siendo importante, sin embargo, recordar que nosotros damos a las imágenes arquetípicas este valor, este significado. Muy a menudo caemos en la tentación de separar el arquetipo de la psique, como si pudiéramos congelar el contexto siempre cambiante en el que aparecen las imágenes.

Las imágenes arquetípicas no son absolutas o inmutables. En realidad, cuando las tratamos como si lo fueran, las convertimos en estereotipos. En sentido literal, un estereotipo es un duplicado metálico de caracteres en relieve, la impresión que se obtiene a partir de un molde. Los estereotipos son rígidos; han perdido la flexibilidad del arquetipo viviente, el dinamismo inherente a la imagen. Los arquetipos pueden convertirse en estereotipos cuando las imágenes dejan de estar vivas. Paradójicamente, cuando se ignora el aspecto social o subjetivamente construido del arquetipo, cuando se ontologiza la imagen y se la sanciona de forma universal y normativa, precisamente entonces

puede funcionar como estereotipo. Cuando esto ocurre, experimentamos las imágenes arquetípicas como constrictivas y confinadoras, configurándonos en formas que no son compatibles con los ideales de nuestro ego o con los más hondos anhelos de nuestra alma. Por ejemplo, el arquetipo del héroe puede ser paralizante cuando se vuelve así de rígido, y el arquetipo de la madre puede ser opresivo para una mujer moderna en busca de su alma.

El modo que tenía Jung de trabajar con imágenes arquetípicas no era la interpretación y traducción a lenguaje conceptual, o la reducción a una imagen más general y abstracta, sino lo que él llamó amplificación: conectar la imagen al mayor número posible de imágenes asociadas, manteniendo así el proceso de imaginar. La cuestión es ponernos en contacto con su multiplicidad, su fecundidad, el sentido de interconexión viviente entre ellas, no con su dependencia de algún origen común. Amplificar nos ayuda a ir más allá de nuestras estrechas identidades personales y a «recordarnos con una imaginación más amplia»**[11]**.

Las imágenes arquetípicas nos proporcionan un «autorretrato» de la psique y revelan su carácter proteico y de múltiples facetas. Aportan energía y orientación para la continua renovación de la vida. Prestarles atención es honrar las muchas partes de nosotros que enriquecen y profundizan nuestras vidas pero que pueden también aumentar la complejidad y traer confusión. Hay aspectos de nosotros mismos que no vemos; si los vemos no nos gustan, o no sabemos cómo armonizarlos con nuestros aspectos más familiares. Algunos de tales aspectos pueden aparecer durante ciertos períodos de nuestras vidas y luego aparentar que desaparecen. Algunos resultan familiares y amigables, otros extraños y temibles.

No hay ni puede haber una lista definitiva de arquetipos o imágenes arquetípicas. Tras su separación de Freud, Jung

habló de ir en busca del mito que le estaba viviendo. En realidad, nuestras vidas están configuradas por una *pluralidad* de imágenes arquetípicas. Estar en relación con sólo una de ellas es ser su esclavo y abdicar de la viva tensión de su juego mutuo, pues las diferentes imágenes no siempre se disponen en un panteón netamente ordenado y jerárquico. A menudo las encontramos en conflicto unas con otras. Muchas mujeres artistas, por ejemplo, han hablado de sí mismas como desgarradas entre los papeles arquetípicos de mujer y de artista.

Jung dijo que hay tantos arquetipos como situaciones típicas en la vida.[12] Este libro se centra en un determinado grupo de imágenes arquetípicas que sirven como espejos del yo, imágenes que nos ayudan a contemplarnos desde muchos ángulos. La psique se compone de diversas subpersonalidades que interactúan y viven en nuestro interior. Veremos cómo las figuras arquetípicas de la familia —madre y padre, niño huérfano y abuelo benévolo— desempeñan activos papeles en nuestra vida interior. Descubriremos los aspectos arquetípicos de diversas etapas de la vida a través de los que nos movemos en la niñez, la juventud, la madurez y la vejez. También exploraremos la dimensión arquetípica de los papeles que definen nuestras identidades sociales y configuran nuestras relaciones con los demás.

A través de todo el libro examinaremos imágenes personificadas, cómo el Yo se revela como una dramática interacción entre diversas formas de apariencia personal —el *ego* que gusta de darse importancia y pavonearse, la *persona* socialmente condescendiente, el *anima* elusiva y fascinante. No contemplaremos la juventud sino el *puer* y la virgen, no la vejez sino el *senex* y la vieja arpía. Ninguna de estas figuras existe aisladamente; todas se hallan en dramática interacción mutua. Como lo expresó Jung: «En el

inconsciente los arquetipos individuales no están aislados unos de otros, sino en un estado de contaminación, de fusión e interpretación completa y mutua».[13] Vio que a menudo es «un empeño prácticamente imposible separar un sólo arquetipo fuera del tejido viviente de la psique».[14]

Hemos de aprender a mirar ecológicamente las imágenes para ver cómo se interpretan y cambian mutuamente. Probablemente todos nosotros hemos visto cómo una situación de nuestras vidas o una figura de un sueño cambia su significado tan pronto como la contemplamos a través de otro mito o imagen arquetípica. Las imágenes arquetípicas suelen aparecer como parte de un tándem: *anima* y *animus*, *puer* y *senex*, madre e hijo.[15] El *anima* aparece de modo diferente cuando la enlazamos con el *animus* en vez de con la sombra. Las madres aparecen de modo diferente a los hijos que a las hijas, y ser hija significa algo distinto para una hija que para una madre.

Así pues, hay un inacabable reflejarse de las muy diversas imágenes arquetípicas. Como en un lugar de diversiones o en el Teatro Mágico de Hermann Hesse, estas imágenes se reflejan y configuran una a otra, a veces en formas distorsionadas.

En ocasiones actuamos como si la descripción junguiana de la psique nos diera un mapa sagrado que no puede ser rehecho. Deliberadamente he intentado escapar de la idea de que una descripción arquetípica produce entidades canónicamente fijadas; para ello incluyo el ensayo de James Hillman sobre el *anima* y el de Demaris Wehr sobre el *animus*, que desafían radicalmente la comprensión que hemos recibido de estas figuras, y añado figuras tales como la del doble y el amigo, que Jung no incluye. De este modo espero ayudar a que recobremos el sentido de la psique como actividad, la actividad de crear imágenes, y de las

imágenes arquetípicas no como cosas estáticas sino como patrones en movimiento.

Jung siempre reconoció la importancia de la implicación consciente y activa con las imágenes arquetípicas, del abrir un diálogo entre la conciencia y el inconsciente. Ello implica no repudiar ni identificarnos con la imagen o el ego. En la relación consciente con las imágenes arquetípicas no se trata de fortalecer el ego, sino de relativizarlo y llegar a ver que también el ego es un arquetipo. Por ello, para ver las imágenes arquetípicas que configuran el yo, debemos empezar por el ego. La perspectiva arquetípica nos libera de considerar la perspectiva del ego como la única posible. Una visión arquetípica es inherentemente pluralista y politeísta, y por tanto inevitablemente crítica de la dominación de la psique por el ego, héroe, rey, padre. La misma noción de arquetipo desafía la supremacía de la mente consciente, literal y fija.

Lo valioso de las imágenes arquetípicas, como lo valioso de los mitos, no es la resolución de problemas sino el «imaginar, cuestionar, profundizar».[16] Las imágenes arquetípicas nos liberan de identificarnos con nuestros éxitos y fracasos como tales y de contemplar nuestras vidas como vulgares o triviales. La finalidad de prestar atención a estas imágenes es despertarnos a un sentido de nuestras posibilidades latentes todavía no realizadas, salvarnos de nuestra sensación de aislamiento y falta de sentido. Abrir nuestras vidas para renovarlas y rehacerlas.

Prestar atención a las imágenes crea un nuevo vínculo entre nuestras vidas personales y la experiencia colectiva de la humanidad. Ello da cuenta del efecto liberador que tanta gente puede testificar. Como dijo Jung: «La vida es loca y a la vez está llena de sentido. Y cuando no nos reímos de un aspecto y especulamos sobre el otro, la vida se hace

extremadamente gris y todo se reduce a la mínima escala. Entonces hay poco sentido y poco sinsentido».[17]

Existen muchos modos de acceder a las imágenes arquetípicas que configuran y pueden ayudarnos a reorganizar nuestras vidas. Entre las situaciones que sirven para constelar o activar tales imágenes se encuentran nuestros propios sueños y fantasías, nuestras relaciones con otros, nuestros momentos de fracaso y de éxtasis. A veces un fragmento de literatura casualmente llegado o un mito asiduamente buscado harán brotar nuestra capacidad de imaginar, nos despertarán a analogías entre nuestra experiencia y lo allí descrito. A veces leer el relato de la experiencia de otro —como las de este libro— puede abrirnos a posibilidades hasta ahora inexploradas en nuestras vidas. A veces es sólo cuestión de suerte, de gracia…

PRIMERA PARTE:

FIGURAS ARQUETÍPICAS EN EL MUNDO INTERIOR

INTRODUCCIÓN

Muchos de nosotros nos introducimos en una perspectiva arquetípica cuando descubrimos que, en un sentido profundo, yo soy nosotros. Ese aspecto del Yo que ingenuamente había concebido como el «mí» [*me*], el ego, es una figura entre muchas otras, figura de tardía aparición y que se da importancia a sí misma. Jung compara el ego con «el ignorante demiurgo que imaginaba ser la más alta divinidad».[1] Y sugiere que el descubrimiento de los otros aspectos de la psique es como el descubrimiento, tras la puesta de sol, del «cielo nocturno repleto de estrellas».[2]

Empezamos a descubrir el ámbito arquetípico a medida que avanzamos hacia una comprensión más compleja de nuestro yo interior. Aprendemos que nuestra personalidad total no sólo incluye el ego fácilmente reconocible, sino también la máscara que nos ponemos para obtener aceptación social —la *persona*—. De mala gana trabamos relación con una figura interior del mismo sexo que incorpora esos atributos nuestros que el ego ignora —la sombra— y también podemos encontrar un *alter ego* del mismo sexo que nos ofrece compañerismo y apoyo —el doble. Encontramos una figura interior del sexo opuesto que nos enseña que las fuerzas y debilidades que pensábamos que pertenecían a las mujeres (si somos hombres) o a los hombres (si somos mujeres) son en realidad parte de nuestro propio potencial psicológico —el *anima* y el *animus* —. Descubrimos que llevamos en nuestro interior una insinuación de un Yo completo que nunca puede volverse plenamente consciente o actualizado pero que nos conduce hacia una vida más rica y plena. Y hallamos que todas estas

figuras interiores no son características nuestras sino imágenes arquetípicas, figuras que aparecen de modo típico o quizá universal.

Una vez introducidos al ámbito arquetípico por estas figuras del mundo interior, estamos preparados para ver que nuestras respuestas a nuestras relaciones íntimas, a las diversas etapas de nuestra vida y a que los diferentes papeles que desempeñamos tienen también una dimensión arquetípica. Todas ellas pueden estar coloreadas por asociaciones, recuerdos y expectativas hasta ahora inconscientes, por conexiones imaginativas que no son sólo personales sino que tienen una dimensión colectiva.

La psicología junguiana basada en los arquetipos nos ofrece una fenomenología del yo, una descripción basada en lo que aparece y en cómo la psique inconsciente *se muestra* a la conciencia. Jung busca hacer psicología desde la perspectiva de la psique más que desde la del ego, desde el interior más que desde el exterior. Nos invita a ver con ayuda del inconsciente, en vez de simplemente mirarlo.

Intentando explicar cómo la psique se nos muestra cuando adoptamos una perspectiva arquetípica, Jung describe la psique a través de una lista de *dramatis personae*. La versión que la psique tiene de sí misma es animada, antropomórfica y dramática, como si consistiera en un grupo de personas interactuando activamente para apoyarse, desafiarse, desgastarse, traicionarse o complementarse mutuamente.

Jung admite que esta visión es bastante cómica y sin embargo acertada, ya que el inconsciente siempre se muestra a la conciencia en forma de imágenes personificadas**[3]** El símbolo privilegiado que la propia psique tiene de sí es el de un juego dramático, más que el de un espacio dividido en áreas en el que la conciencia representa un subcampo y otros subcampos corresponden a

los inconscientes personal y colectivo. El modo junguiano de representar la psique nos ayuda a verla como un campo de energía, como un proceso dinámico más que una estructura estática.

Las personas o subpersonalidades particulares que Jung incluye en su reparto de caracteres proceden de su propia experiencia. En el capítulo «El análisis de lo inconsciente» de su autobiografía *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Jung rememora las figuras oníricas que le proporcionaron la base experimental para sus escritos teóricos sobre la sombra, el *anima*, el anciano sabio y el Yo. En el curso de su trabajo clínico descubrió que los sueños de sus pacientes estaban repletos de figuras similares, y empezó a creer que tales figuras eran arquetípicas o universales en vez de peculiares de él, que estas subpersonalidades representaban procesos psicológicos naturales y típicos.

El reconocimiento de tales figuras permite representar los arquetipos del inconsciente en esta forma personificada. De este modo se transforma la «ajetreada fantasmagoría de imágenes fugitivas»**[4]** en figuras con las que el ego consciente puede entablar diálogo para hacer efectiva la función complementaria y compensatoria del inconsciente. Descubrir estas figuras actuando en la propia vida interior nos libera de la identificación con el lado más familiar de nuestra personalidad. Entramos en contacto con otros modos de percepción y sentimiento, con recuerdos olvidados, capacidades ignoradas o desvalorizadas y energías reprimidas, que tienen la capacidad de enriquecer y profundizar nuestras vidas.

Cuando estas otras facetas de nosotros mismos se nos muestran como personas interiores, podemos entrar en relación con ellas como lo hacemos con las personas del mundo exterior. De hecho, podemos descubrir que nuestro encuentro inicial con estas figuras interiores se da a través

de nuestra relación con personas reales en las que hemos proyectado partes de nosotros mismos. La intensa irritación que siento ante mi colega mandón e hipercrítico, que sé que es exagerada, puede introducirme a la faceta arrogante de mi propia sombra. La atracción erótica que siento hacia hombres amables y poéticos puede enseñarme que lo que busco en ellos puedo encontrarlo en mí misma. Prestar atención a nuestras respuestas más subidas de tono ante los demás puede aportarnos indicios de nosotros mismos, tal y como sucede cuando prestamos atención a las figuras que aparecen en nuestros sueños. El siniestro traficante de drogas o la cantante sexy del club nocturno que recuerdo con pasmosa claridad al despertar pueden guiarme a facetas insospechadas de mí.

Podemos animar a estas figuras a que nos hablen de forma más directa y clara, comunicándoles que estamos listos para escuchar. Para empezar, podemos simplemente observar nuestras reacciones emocionales y nuestros sueños con mayor proximidad y amor. Luego podemos pasar a imaginar estas figuras como activamente presentes, dispuestas a conversar con nosotros, a llevarnos la contraria y a enseñarnos. Podemos intentar conocer sus necesidades, comprender sus perspectivas, valorar sus fuerzas. A medida que establecemos una relación más consciente con estas imágenes arquetípicas que viven en nuestras almas, podemos liberarnos de sus miedos y deseos, de impulsos cuyo poder sobre nuestras vidas quizá nunca hemos afrontado directamente. También podemos aprender a usar su sabiduría y energía.

La descripción arquetípica de la psique más claramente desarrollada por Jung se encuentra en *Aion*, la obra de 1950 subtitulada *Contribuciones a la simbología del Yo*. Incluye breves capítulos sobre el ego, la sombra, la *syzygia*[*] (*anima* y *animus*) y el Yo. He tomado prestada esa

ordenación y he realizado añadidos. Parece importante, sin embargo, insistir en que rara vez encontramos estas figuras en un orden puro y simple; no ocurre que primero nos relacionemos con la sombra, a continuación con el *anima* y a partir de ahí nos sintamos listos para alcanzar la integración con el Yo. En vez de ello, nos hallamos a la vez implicados en muchos frentes y solemos ser incapaces de discernir claramente qué o quién es sombra, *animus* o doble.

Empezamos con la descripción que el propio Jung hizo del ego, la parte consciente del Yo. Jung quiere mostrarnos que, aunque experimentamos el ego como el aspecto más único e individual de nuestra personalidad, la misma insistencia en nuestra individualidad es arquetípica. La voz en mí que grita «yo, yo, yo» es en realidad una voz colectiva. La necesidad de insistir en lo que tengo de especial es algo que comparto con casi todo el mundo. El deseo de que para reconocerme a mí me baste con la parte familiar y aceptable, la parte racional y bajo control, es prácticamente universal. El ego es esa parte de nosotros que pretende ser el conjunto pero que, en realidad, sólo constituye una parte de la personalidad total (lo que Jung llamaba Yo). La psicología profunda *relativiza* el ego haciendo que nos demos cuenta de toda esa parte de la psique que se halla fuera de la conciencia.

Sigue una descripción de la *persona* por el analista junguiano Edward C. Whitmont, procedente de su libro *The Symbolic Quest*, que continúa siendo uno de los resúmenes e interpretaciones más claros de la perspectiva junguiana clásica. Como señala Whitmont, a menudo nos introducimos en el ámbito arquetípico cuando descubrimos que nos habíamos identificado con la máscara que nos permite adaptarnos a las expectativas sociales.

Esta intuición nos abre a un reconocimiento de todo lo que hay en nosotros aparte de esta máscara, y a un descubrimiento de la *sombra*, es decir, todos aquellos aspectos de nosotros mismos que hemos ignorado y rechazado —nuestra rabia, sexualidad o fragilidad. Jung sugiere que la sombra es un equivalente muy próximo del inconsciente reprimido de Freud y de lo que él llama «el inconsciente personal». Pero afrontar estos aspectos de nosotros mismos como sombra significa afrontarlos en una forma personificada, condensada y vivamente presente. También significa afrontarlos como una dimensión típica de la psique humana, más que como un fardo exclusivo y que nos aísla vergonzosamente.

La sombra es mi otro yo oscuro y, como sugiere Jung, suele mostrarse como una figura del mismo sexo. Podemos encontrar inicialmente la sombra en nuestros sueños, pero es más probable que empecemos a encontrarla proyectada en alguien del mundo exterior hacia quien tenemos sentimientos exageradamente negativos. La infidelidad, el enojo y la vulnerabilidad son más fáciles de ver en los demás que en nosotros mismos. Pero una vez que aparecen como algo interno, nos vemos obligados a reconocer en nosotros la presencia de una entidad de apariencia personal, hasta ahora insospechada, que tiene recuerdos, deseos y temores tan complejamente organizados como los del ego que nos es familiar, pero a la vez radicalmente diferentes. Esta sombra ha crecido sin apenas nutrición ni cuidados y por ello es una criatura extrañamente deforme. Cuando la encontramos por primera vez, la sombra es fea, perturbadora y temible, como el sapo que la princesa ha de llevar a la cama en el cuento de los hermanos Grimm. Pero si podemos aprender a reconocer que «esto, también, forma parte de mí», la sombra nos puede aportar energías y perspectivas continuamente renovadas.

El extracto de *A Little Book on the Human Shadow*, del poeta y cuentista Robert Bly, nos ofrece una viva descripción de lo que él llama «el gran saco que arrastramos a nuestras espaldas». Bly nos ayuda a ver cómo se forma la sombra, por qué es tan temible cuando captamos atisbos de ella en la vida adulta y el coste de que continuemos rechazándola. La siguiente selección, extraída de *Echo's Body*, de la analista junguiana Patricia Berry, sugiere que el aspecto verdaderamente amenazador de la sombra —y por tanto el que es capaz de crear tensión y estimular la transformación— no es el opuesto polar, obvio y pulcramente contrapuesto de nuestro ideal del ego, ni el previsto desconocido total, sino un pariente próximo más inesperado e inoportuno.

Jung introdujo los términos *anima* y *animus* para referirse a lo que llamaba elementos contrasexuales inconscientes de la psique: *anima* designa los aspectos femeninos (o la mujer interior) en la psique masculina, *animus* los aspectos masculinos (o el hombre interior) en la psique femenina. Jung parece haber dado por supuesto que la socialización lleva a los hombres a identificarse conscientemente con las capacidades psicológicas que nuestra cultura considera masculinas y dejar subdesarrolladas o inconscientes las capacidades psicológicas que suelen considerarse femeninas. Creía que un proceso paralelo ocurre en las mujeres. El descubrimiento de estas capacidades conscientemente ignoradas, pero que siguen vivas en el interior como potencialidades nacientes, puede resultar aun más temible que nuestro encuentro con la sombra. Reconocer su feminidad hasta ahora escondida —sus cualidades tiernas, receptivas y nutricias— puede resultar para un hombre una amenaza a su identidad de género. Pero también puede abrir el acceso a una enorme reserva de energías desaprovechadas. Así, la mujer interior puede

aparecer peligrosa pero seductora; amenaza la disolución del ego y a la vez promete servir como guía a las profundidades del alma.

Los roles de género ya no están tan claramente definidos como en la época de Jung. Toda nuestra comprensión de lo masculino y lo femenino está hoy en tela de juicio. Por ello, esta porción de su teoría ha generado mucho debate y revisión en los últimos años. Parte de lo que escribió sobre el *anima* y el *animus* todavía parece muy cierto y liberador, pero otros elementos parecen erróneos e incluso opresivos. De nuevo volvemos a Edward C. Whitmont y *The Symbolic Quest*, que nos ofrece una reelaboración lúcida y vívida de la perspectiva junguiana, aunque el propio Whitmont sugiere que sería conveniente llamar a este aspecto de la psique el «elemento yin» en vez de lo «femenino».

Una renovación más radical de la teoría del anima es el que aporta James Hillman, que ha escrito desafiantes ensayos sobre muchos aspectos de la teoría arquetípica. En su libro *Anima: An Anatomy of a Personified Notion*, del que he extraído unas breves páginas, propone que sería mejor dejar atrás las suposiciones contrasexuales de influencia cultural de la teoría junguiana, en favor de un reconocimiento del *anima* como «una estructura arquetípica de la conciencia» presente tanto en la psique de las mujeres como en la de los hombres. No subraya el aspecto de «mujer interior» del *anima*, sino el *anima* como «guía del alma», representación de esa parte nuestra que puede enseñarnos a estar en el mundo no sobre la base de la conciencia racional del ego, sino a partir de la *imaginación*. Afirma que el *anima* «aporta un modo de ser en el mundo específicamente estructurado, una forma de comportarse, percibir y sentir que no da a los acontecimientos el significado del amor sino el del alma». Es la conciencia del *anima* lo que hace que los acontecimientos de la vida

cotidiana conmuevan el alma. Al igual que todo hombre, como mujer tengo mucho que aprender de esta figura que vive en mi interior; ser mujer no implica que pueda habérmelas sin la orientación que aporta.

Hillman señala que todo arquetipo siempre parece implicar a otro, aunque no siempre el mismo. Nuestra comprensión se ve realzada y profundizada cuando contemplamos el *anima* apareada primero con el ego y luego con la sombra, en contraste con la *persona* y con el Yo. Las más de las veces, sin embargo, el *anima* se aparea con el *animus*, «como si para hacer justicia con ella hubiera que darle a él el mismo tiempo».**[5]** Pero *anima* y *animus* no son tan paralelos como pueden parecer, pues el aparejamiento implica que la psicología femenina puede ser deducida de la psicología masculina, y que la psique de la mujer sólo es el anverso lógico de la del hombre. Muchos autores recientes han observado que la contrasexualidad puede desempeñar un papel menos central en la psicología de la mujer que en la del hombre, en parte debido a que la primera figura con la que íntima la mujer es alguien del mismo sexo, la madre.

Jung descubrió el *anima* a través de la reflexión sobre su propia experiencia, pero llegó a la conclusión de que una figura contrasexual semejante, el *animus*, debe desempeñar un papel paralelo en la psicología de la mujer. La teoría tradicional del *animus* parece decirnos más sobre la visión masculina de la mujer que sobre la idea que las propias mujeres tenemos de nosotras. En un ensayo que apareció originalmente en *Anima*, Demaris Wehr, profesora de religión y psicología y autora de *Jung and Feminism*, examina lo que Jung dice sobre el *animus* y explora por qué tantas mujeres, empezando por las propias pacientes de Jung, han rechazado la mayor parte de su definición de este arquetipo. Sin embargo, Wehr reconoce que hay un

«hombre interior» en nuestras vidas, aunque no como guía hacia las profundidades del alma, sin un papel tan central como el del *anima* en la vida interior de los hombres.

De hecho podría ocurrir, como ha sugerido Hillman, que así como el *anima* aparece por igual en la psique de mujeres y hombres, ocurra lo mismo con el *animus*. Sugiere que lo que llamamos *animus* es en realidad el ego liberado de sus pretensiones, de su exigencia de constituir la totalidad del yo. Así el *animus* se convierte en un nombre para un ego en contacto con el *anima*, un ego apareado con el *anima*. El ego se transforma radicalmente cuando las cualidades que tradicionalmente se asocian con él —conciencia, atención concentrada, intelecto, voluntad, autoconfianza— se aparean con una percatación más difusa y basada en imágenes, con el sentimiento y la receptividad.[6] Tales revisiones nos ayudan a reflexionar sobre hasta qué punto las descripciones tradicionales de los arquetipos concuerdan con nuestra propia experiencia; pueden mostrarnos cómo el intento de hacer encajar nuestra experiencia en definiciones ya dadas puede a veces resultar perturbador. Sin embargo, la concepción más tradicional del *animus* y el *anima* puede estar ya tan establecida que *anima* continuará significando básicamente la «mujer interior» y *animus* el «hombre interior».

En la concepción junguiana tradicional, el *anima* es una función de la psicología masculina y el *animus* se aplica a la mujer. Jung y los junguianos[7] que han adoptado esta visión suelen hablar del andrógino, que ha actualizado plenamente a la vez las potencialidades psicológicas masculinas y femeninas, como una imagen privilegiada del Yo integrado. La plenitud humana se define aquí en términos contrasexuales: el desafío de la individuación para un hombre consiste en establecer una relación consciente con su *anima*; para una mujer, se trata de formar un vínculo

consciente con su *animus*. Naturalmente, hay el problema de que confirma estereotipos sociales y acepta la noción de que la capacidad intelectual, la orientación a objetivos, la energía creativa, el coraje y la autoconfianza son de algún modo inherentemente masculinos, mientras que otras cualidades, como el estar en contacto con los propios sentimientos, serían intrínsecamente femeninas.

Otra dificultad de esta concepción es que asume que las figuras interiores más importantes y útiles siempre serán contrasexuales. Las imágenes del sexo opuesto en el interior de la psique se consideran guías del alma porque la figura más importante del mismo sexo incluida en la descripción junguiana de la psique, la sombra, se define básicamente en términos negativos. Pero muchos de nosotros, tanto heterosexuales como homosexuales, podemos atestiguar el papel positivo que desempeñan los ayudantes interiores de nuestro mismo sexo. Eso ha llevado a Mitchell Walker, terapeuta de orientación junguiana, a proponer en su obra *Between Men: A Sex Guide and Conciousness Book* una «figura del alma» de singular importancia que Jung no supo incluir: el *doble*, que se distingue a la vez de la sombra y del *anima* y que es una pareja de apoyo del mismo sexo o *alter ego*. Su ensayo nos recuerda que es importante no tomar por definitiva la decripción junguiana de la psique.

El último ensayo, del terapeuta de orientación junguiana y poeta David DeBus, es un delicado relato de la individuación —el proceso de relacionar todas estas facetas del Yo y avanzar hacia cierto grado de plenitud e integración. La primera parte nos ayuda a ver cómo una perspectiva arquetípica del Yo da lugar a una visión *policéntrica*. Dejamos de considerar que todas las demás partes de la psique —sombra, *anima*, *animus*, doble simplemente giran en órbita alrededor de un centro estable,

el ego. Descubrimos que, en realidad, cada una de estas figuras interiores del Yo puede ocupar de vez en cuando el centro de la escena.

1. EL EGO: EL LADO CONSCIENTE DE LA PERSONALIDAD

Carl G. Jung

Aunque sus fundamentos son relativamente desconocidos e inconscientes, el ego es un factor consciente por excelencia. Incluso es una adquisición empírica de la existencia individual. Parece surgir en primer lugar de la colisión entre el factor somático y el entorno, y, una vez establecido como sujeto, se desarrolla a partir de nuevas colisiones con el entorno y el mundo interior.

A pesar de la ilimitada extensión de sus fundamentos, el ego nunca es más ni menos que el conjunto de la conciencia. En tanto que factor consciente el ego podría, al menos en teoría, ser descrito completamente. Pero ello sólo daría una imagen de la *personalidad consciente*; faltarían todas esas facetas que son desconocidas o inconscientes para el sujeto. Una imagen completa debería incluirlas. Pero una descripción total de la personalidad es, aun en teoría, absolutamente imposible, porque su porción inconsciente no puede ser aprehendida. Esta porción inconsciente, como la experiencia ha mostrado con profusión, que de ningún modo carece de importancia. Por el contrario, las cualidades más decisivas de una persona suelen ser inconscientes y sólo pueden ser percibidas por quienes nos rodean, o han de ser laboriosamente descubiertas con ayuda exterior.

Claramente, la personalidad como fenómeno global no coincide con el ego, es decir, con el conjunto de la personalidad consciente, sino que constituye una magnitud que ha de ser distinguida del ego. Naturalmente, semejante distinción sólo es necesaria para una psicología que tiene en

cuenta la existencia del inconsciente, pero para esta psicología tal distinción es de primordial importancia.

He sugerido denominar «Yo» [*das Selbst*] a la personalidad total que, aunque presente, no puede ser plenamente conocida. Por definición, el ego [*das Ich*] está subordinado al Yo y se relaciona con él como la parte con el todo. Dentro del campo de la conciencia hay, como suele decirse, *libre albedrío*. Con este concepto no me refiero a nada filosófico, sino sólo al conocido hecho psicológico de la libertad de decisión correspondiente a la sensación subjetiva de libertad. Pero así como nuestro libre albedrío choca con las necesidades del entorno, también encuentra sus límites más allá de la conciencia en el mundo interior subjetivo, es decir, entra en conflicto con las realidades del Yo. Y así como las circunstancias exteriores nos acontecen y nos limitan, del mismo modo el Yo actúa sobre el ego como *algo objetivamente dado* que la libertad de nuestro albedrío poco puede hacer para alterar. Incluso es un hecho conocido que el ego no sólo no puede hacer nada contra el Yo, sino que en ocasiones es efectivamente asimilado por componentes inconscientes de la personalidad que están desarrollándose y se ve enormemente alterado por ellos.

Debido a su naturaleza, la única descripción general del ego que puede darse es de tipo formal. Cualquier otro modo de observación debería dar cuenta de la *individualidad* que se adhiere al ego como una de sus características principales. Aunque los numerosos elementos que componen este complejo factor son en todas partes los mismos, varían infinitamente en cuanto a su claridad, su matiz emocional y su extensión. Por tanto, el resultado de su combinación —el ego— es, en la medida en que se deja esbozar, individual y único, y mantiene su identidad hasta cierto punto. Dicha estabilidad es relativa, ya que pueden ocurrir en ocasiones cambios de personalidad de gran

alcance. Tales alteraciones no tienen por qué ser siempre patológicas; pueden también formar parte del desarrollo y por ello caer dentro del ámbito de lo normal.

En tanto que punto de referencia del campo de la conciencia, el ego es el sujeto de todos los *movimientos adaptativos*, en la medida en que son efectuados por la voluntad. Por ello el ego desempeña un papel significativo en la economía psíquica. Ahí su posición es tan importante que no carece de buenas razones el prejuicio de que el ego constituye el centro de la personalidad o de que el campo de la conciencia es la psique misma. Dejando aparte las alusiones de Leibniz, Kant, Schelling y Schopenhauer, y los esbozos de Carus y von Hartmann, es sólo a partir de fines del siglo diecinueve cuando la psicología moderna, con sus métodos inductivos, ha descubierto los fundamentos de la conciencia y probado empíricamente la existencia de una psique exterior a la conciencia. Con este descubrimiento la posición del ego, hasta entonces absoluta, quedó relativizada; es decir, aunque continúa siendo el centro del campo de la conciencia, es dudoso que constituya el centro de la personalidad. Es parte de la personalidad, pero no el conjunto de ella. Como he mencionado, es sencillamente imposible estimar lo grande o pequeña que es su parte, o en otras palabras, hasta qué punto es libre o dependiente de las cualidades de esta psique exterior a la conciencia. Sólo podemos decir que su libertad es limitada y que su dependencia ha sido a menudo decisivamente probada.

2. LA PERSONA: LA MÁSCARA QUE USAMOS EN EL JUEGO DE VIVIR

Edward C. Whitmont

El término latino *persona* remite a la máscara que llevaban los antiguos actores en los solemnes rituales del teatro clásico. Jung emplea el término para referirse a las expresiones de energía arquetípica encaminada a una adaptación a la realidad externa y a la colectividad. Nuestras *personas* representan los papeles que desempeñamos en el teatro del mundo; son las máscaras que llevamos en el juego de vivir en la realidad externa. La *persona*, como imagen representativa del arquetipo de la adaptación, aparece en los sueños bajo el aspecto de ropas, uniformes y máscaras.

Durante la niñez nuestros roles se establecen a partir de las expectativas parentales. El niño tiende a comportarse de modo que pueda conseguir aprobación de sus mayores; éste es el primer modelo de la formación del ego. Este primer modelo de *persona* está formado por códigos de conducta colectivos y culturales y juicios de valor, tal como son expresados y transmitidos a través de los padres; en este momento los requerimientos de los padres y los del mundo exterior en general parecen idénticos. En el curso de un desarrollo psicológico adecuado es necesario que ocurra una diferenciación entre el ego y la *persona*. Esto significa que hemos de volvernos conscientes de nosotros mismos como individuos, independientemente de las exigencias que nos impone el mundo exterior, que hemos de adquirir un sentido de responsabilidad y una capacidad de juicio que no son necesariamente idénticos con las expectativas y normas

externas de la colectividad, aunque por supuesto tales normas merecen su debida consideración. Hemos de descubrir que empleamos nuestros disfraces para protegernos y aparentar, pero que también podemos ponernos algo más apropiado cuando convenga y que podemos estar desnudos en otras ocasiones. Si nuestras ropas se adhieren a nosotros o parecen sustituir nuestra piel es probable que acabemos enfermos.

Debemos aprender a adaptarnos a las exigencias culturales y colectivas de acuerdo con nuestro papel en la sociedad —nuestra ocupación o profesión y nuestra posición social— y a la vez continuar siendo nosotros mismos. Debemos desarrollar a la vez una adecuada máscara de *persona* y un ego. Si esta diferenciación fracasa, se forma un pseudoego; el modelo de personalidad se basa en la imitación estereotipada o en una mera representación obediente del papel que colectivamente se nos ha asignado en la vida. El pseudoego es un precipitado estereotipado de normas colectivas; uno «es» el profesor o el juez o la matrona en vez de un individuo que da a su papel lo que le corresponde a su debido tiempo. Semejante pseudoego no sólo es rígido sino también extremadamente frágil y quebradizo; la necesaria energía psíquica de apoyo procedente del inconsciente no está disponible sino que se opone a la conciencia, dado que ese ego está completamente escindido de las intenciones del Yo. El pseudoego está sujeto a constante presión interior y no tiene manera de ajustar su precario equilibrio; a menudo bordea las fronteras de la psicosis. Los elementos amenazadores de la psique objetiva que se le opone probablemente serán experimentados como proyecciones en el mundo exterior, llegando a surgir ilusiones paranoicas, ante las cuales el pseudoego no sabe hacer otra cosa que

retirarse aún más en la protectora identificación con su papel; de nuevo el círculo vicioso.

Un ejemplo extremo de la disociación psíquica que acompaña al pseudoego identificado con la *persona* lo da Bennet en su descripción de una chica que era perseguida por un doble.[1] De niña sintió que tenía que ser perfecta para suplir la ausencia de su hermana difunta, y poco después de los diez años cayó en un estado depresivo caracterizado por renovados intentos de suicidio intentando huir de «Kathleen», su pseudoego. Se veía a sí misma como «un bebé minúsculo y poco desarrollado, todavía en los primeros instantes de la existencia, incapaz de concebir que el amor y el odio pueden venir del mismo lado». Era completamente egoísta y sedienta de amor. «La Kathleen socialmente adaptada, por otra parte, era una estudiante de diecinueve años, aficionada a la música y a la pintura, buena maestra, diestra en literatura y con conocimientos de francés y alemán: una criatura vacía y falsa»[2]. La identificación con la persona que hacía fracasar el desarrollo de un ego genuino (el bebé minúsculo y poco desarrollado) se aprecia claramente en un sueño suyo que tomamos de la descripción de Bennet: «Estoy en una vasta sala. Hace mucho frío y... temo haber ido a donde no debía... Me asusté y me giré para escapar corriendo, pero no podía salir. Ante mí había un gran espejo en el que podía verme disfrazada. Llevaba pijamas negros de seda... Quise quitarme los pijamas, no de mí sino de mi reflejo en el espejo... Desgarraba una chaqueta tras otra y parecía que nunca iba a acabar, porque al quitar una siempre aparecía otra».[3]

El sueño describe el mundo frío y anónimo (la fría sala) en donde ella se asusta por su turbia sensación de estar «donde no debía», como así es. No puede escapar porque no consigue apropiarse de sí misma; no está en contacto

consigo misma sino sólo con su imagen reflejada, por ello la identificación con la persona no puede «quitarse», no puede ser superada. Bajo cada chaqueta hay otra; la desnuda identidad no puede alcanzarse en la fría atmósfera de una realidad que sólo es reflejo.

Una persona en ese estado necesita el impacto del sentimiento individual, que da lugar a un sentido de la propia identidad individual. Pero se protegerá, con una serie formidable de «ropajes», contra la posibilidad de que su piel real sea tocada, contra precisamente este impacto emocional.

Cuando la individualidad se confunde así con el rol social, cuando la adaptación a la realidad no es suficientemente individual sino totalmente colectiva, puede resultar también a menudo un estado de inflación. Su víctima se siente grande y poderosa porque es una figura pública, pero es incapaz de convertirse en ser humano o incluso de dar los primeros pasos para volverse humano. Esta inflacionada dependencia respecto a la *persona*, o identidad con ella, genera rigidez y falta de genuina sensibilidad. Esa persona no es otra cosa que su rol, sea doctor, abogado, administrativo, madre, hija o cualquier papel que represente compulsivamente. El ejemplo de Eichmann ha mostrado cómo esa no-personalidad identificada con el rol es incapaz de desarrollar responsabilidad personal y moral; no tiene principios éticos ni valores, ni sentimientos personales y propios, sino que se esconde tras la moralidad colectiva y las costumbres prescritas. No tiene conflictos de conciencia porque todo se le presenta establecido de antemano de forma estereotipada.

Es difícil para este tipo de gente, que suele considerarse guiada por los más altos principios, darse cuenta de que es realmente inmoral. Es bastante perturbador descubrir que algo, en lo más profundo de uno, puede exigir decisiones

individuales a costa de riesgos. Tan extendida es la tendencia humana a confundir los ropajes con la propia piel que esta distinción deviene un problema ético crucial.

En el extremo opuesto del espectro, cuando la formación de la persona es inadecuada debido a falta de aprendizaje social o rechazo de las formas sociales a resultas de sentirse excluido de algún modo, uno no puede o rechaza desempeñar lograda mente el papel asignado. Tendrá falta de equilibrio, insolencia innecesaria y estará excesivamente a la defensiva.

El desarrollo de la personalidad se interfiere así en ambos extremos: una *persona* pobremente formada es tan limitadora como su opuesto. Una relación inadecuada con el arquetipo de la *persona* puede variar desde una fijación en su aspecto puramente colectivo a un rechazo rebelde o una incapacidad de aceptar cualquier requerimiento o adaptación colectiva. Ejemplos de sueños que expresan la primera situación son los de ser incapaz de quitarse la ropa; estar atrapado en una pesada armadura; ir demasiado vestido o llevar uniformes chillones, pesados y excesivamente decorados, o tener una piel dura y muy resistente. La situación opuesta, el rechazo de lo colectivo, puede expresarse en sueños de estar completamente desnudo en una fiesta; descubrir de repente andando por la calle que uno lleva un traje transparente; presentarse en sucios harapos a una recepción, o ser una ostra sin concha o una masa fofa de gelatina.

Si la *persona* está «atrapada» de forma demasiado rígida, si carece de la necesaria distinción entre piel individual y ropajes colectivos, uno se encuentra en situación precaria; es como si nuestra piel no pudiera respirar. Incluso verdaderos problemas de la piel pueden coincidir con semejantes aprietos. Había una joven que padecía una severa erupción cutánea en la cara que no

cedía ante ningún tratamiento. Descubrió en el curso del análisis (emprendido por motivos completamente distintos) que tenía un grave problema de adaptación: cuando se presentaba un trabajo siempre había ocultado el hecho de que era judía, para salvar las apariencias, como ella decía. En términos psicológicos, era como si continuamente llevara puesta una máscara. La reacción inconsciente a esta incapacidad de descubrir su rostro se expresaba en la erupción cutánea real, que desapareció cuando ella fue capaz de arriesgarse psicológicamnte a mostrar su cara.

Lo colectivo y lo individual constituyen un par de opuestos polares; por eso hay una relación opuesta y compensatoria entre la *persona* y la *sombra*. Cuanto más reluciente la *persona*, más oscura la *sombra*. Cuanto más nos identificamos con nuestro maravilloso y glorificado rol social, cuanto menos lo representamos y reconocemos como mero rol, más oscura y negativa será nuestra individualidad genuina a consecuencia de haber sido descuidada. Pero por otra parte, demasiada preocupación por la *sombra*, por nuestro lado «malo» —exceso de preocupación por nuestra apariencia, por lo desaliñado o torpe que uno es— pueden conducir a una persona bastante negativa, defensiva y miserable. Esta persona negativa —es decir, inadaptada— expresará entonces rigidez, incertidumbre o una conducta compulsiva y primitiva.

Aunque al principio el ego se encuentra a sí mismo en y a través de la *persona*, hemos visto que ambos no deben permanecer idénticos. Somos actores en el juego social, pero también hemos de participar en otro juego. También hemos de convertirnos en nuestro Yo individual.

3. LA SOMBRA: EL YO RECHAZADO

Robert Bly

Cuando contábamos con uno o dos años de edad teníamos lo que podemos visualizar como una personalidad de 360 grados. Irradiábamos energía desde todas las zonas de nuestro cuerpo y de nuestra psique. Un niño corriendo es un globo viviente de energía. Teníamos una bola de energía, perfecto; pero un día vimos que a nuestros padres no les gustaban ciertas partes de esa bola. Decían cosas como: «¿No puedes estarte quieto?» o «No está bien atormentar a tu hermano». Detrás nuestro tenemos un saco invisible, y en él ponemos la parte de nosotros que no gusta a nuestros padres, a fin de conservar su amor. Cuando vamos al colegio nuestro saco ya es bastante grande. Entonces los profesores dicen la suya: «Los niños buenos no se enfadan por estas pequeñeces». Así que cogemos nuestro enfado y lo ponemos en el saco. Cuando mi hermano y yo teníamos doce años en Madison (Minnesota) nos llamaban «los amables niños Bly». Nuestros sacos ya medían un kilómetro.

Luego hacemos un buen relleno del saco en el instituto.

Esta vez ya no son los malvados mayores quienes nos presionan, sino gente de nuestra edad. Así que la paranoia estudiantil contra los mayores podría estar fuera de lugar. Durante todos los años de instituto mentí automáticamente para intentar parecerme más a los jugadores de baloncesto. Cualquier parte de mí que fuera un poco lenta se iba al saco. Mis hijos están atravesando ese proceso ahora; contemplé cómo lo hacían mis hijas, que son más mayores. Vi con consternación cuánto llegan a poner en el saco, pero no hubo nada que su madre ni yo pudiéramos hacer al respecto. A menudo mis hijas parecían decidirse en aras de

la moda y de las ideas colectivas de belleza, y sufrían tanto a causa de otras chicas como de los hombres.

Así que mantengo que de todo un globo redondo de energía a los veinte años sólo nos queda una rebanada. Imaginemos un hombre al que sólo le queda una fina rebanada —el resto está en el saco— e imaginemos que encuentra una mujer; digamos que ambos tienen veinticuatro años. A ella le queda una fina y elegante rebanada. Ambos se unen en una ceremonia, y esta unión de dos rebanadas se llama matrimonio. ¡Ni siquiera los dos juntos constituyen una persona! Por eso mismo, cuando el saco es grande el matrimonio implica soledad durante la luna de miel. Por supuesto todos mentimos al respecto. «¿Qué tal tu luna de miel?». «Fantástica, ¿qué tal la tuya?».

Las diversas culturas llenan el saco con diferentes contenidos. En la cultura cristiana la sexualidad suele ir a parar al saco. Con ella se va gran parte de la espontaneidad. Marie Louise von Franz nos previene, por otra parte, acerca de idealizar culturas primitivas con la suposición de que no tienen ningún tipo de saco. Puede que pongan la individualidad en el saco, o la inventiva. Lo que los antropólogos llaman participation mistique o «una misteriosa mente comunitaria» suena fantástico, pero puede significar que todos los miembros de la tribu saben exactamente lo mismo y ninguno sabe nada más. Es posible que los sacos de los seres humanos sean todos de un tamaño parecido.

Antes de los veinte años nos pasamos la vida decidiendo qué partes de nosotros ponemos en el saco, y pasamos el resto de nuestras vidas intentando sacarlas de nuevo. En ocasiones parece imposible recuperarlas, como si el saco estuviera sellado. Supongamos que el saco queda sellado, ¿qué ocurre entonces? Un gran relato del siglo diecinueve sabe algo de eso. Una noche Robert Louis Stevenson se

despertó y contó a su mujer un fragmento del sueño que acababa de tener. Ella le urgió a escribirlo; lo hizo, y se convirtió en *El Doctor Jekyll y mister Hyde*. El lado bonito de nuestra personalidad se vuelve, en nuestra cultura idealista, más y más bonito. El hombre occidental puede ser, por ejemplo, un generoso doctor que siempre piensa en el bien de los demás. Moral y éticamente es maravilloso. Pero la sustancia del saco forma una personalidad por su cuenta, que no puede ignorarse. El relato nos dice que la sustancia encerrada en el saco aparece un día en algún otro lugar de la ciudad. La sustancia del saco está enfadada, y cuando la ves tiene forma de simio y se mueve como un simio.

Luego el relato dice que las partes de nosotros que ponemos en el saco regresan. Involucionan hacia la barbarie. Supongamos que un joven sella un saco a los veinte y luego espera quince o veinte años a abrirlo de nuevo. ¿Qué encontrará? Por desgracia, la sexualidad, la vitalidad salvaje, la impulsividad, la ira y la libertad que puso dentro han regresado, y no sólo se han vuelto primitivas sino hostiles a la persona que abre el saco. Sin duda, el hombre que abre su saco a los cuarenta y cinco o la mujer que abre el suyo pasarán miedo. Ella levanta la mirada y ve pasar la sombra de un simio en la pared del callejón; cualquiera que lo viese se asustaría.

4. LA SOMBRA: AGENTE PROVOCADOR

Patricia Berry

Siempre he considerado la sombra como la más difícil de las experiencias psicológicas, aun cuando se supone que es la primera y por tanto, presumiblemente, la más fácil. La sombra no es difícil de entender conceptualmente. La idea se basa en un modelo de opuestos y en la noción junguiana de la unilateralidad del funcionamiento consciente. Lo que es fácil de entender teóricamente es más difícil en la práctica y en la experiencia real. Pensé que parte de la dificultad para mí tenía que ver con mi generación de los años cincuenta y sesenta, cuando las identificaciones conscientes eran inciertas porque la conciencia misma era incierta. La generación a la que se dirigía Jung parecía más sólida, todavía un poco victoriana en sus convicciones. En aquella generación parecía haber una clara distinción entre lo que el ego incluía y lo que la sombra deshacía. Había una luz y una oscuridad de esa luz. Había realmente doctores Jekyll y señores Hyde.

En cambio en mi generación estábamos «en la carretera» con Kerouac, gimiendo con Elvis, Fats Domino, Little Richard; a la vez aceptábamos las virtudes de la ciencia (había una carrera espacial y el LSD era un compuesto químico) y éramos idealistas (nos manifestábamos en favor de la integración racial y quemábamos cartillas militares).

Toda esta emocionalidad confusa (beatnik, científica, idealista) hace de la sombra una entidad complicada. Para empezar, no hay una sombra sino muchas (tal y como no hay un sólo punto de vista de la conciencia sino muchos, todos ellos igualmente serios, en función del humor y el

momento). Las estructuras de conciencia cambian. Lo que es relativamente consciente en un momento deja de serlo en el siguiente. Cuando cambia la posición de la luz, cuando varía la posición o la situación, cuando una luz diferente se proyecta sobre las cosas, cambia la sombra.

La sombra debe amenazar la conciencia, y nada en *general* es realmente amenazador. Sólo lo concreto y lo inesperado nos golpean con fuerza. Lo concreto es íntimo (próximo, pequeño, cercano) y lo inesperado es simplemente el inconsciente mismo. De modo que la sombra llega en momentos concretos e inesperados —en el momento en que estoy desnudando mi alma y a la vez manipulando para conseguir simpatía—; o cuando siento amor y cariño genuino por la persona que analizo —y me doy cuenta de que es *mi* necesidad, y de que le estoy atando a mí—; o cuando predigo que un matrimonio se va a romper —y me doy cuenta de que mi predicción desempeña un papel en el desastre, tramándolo de antemano—, o en el ámbito del pensamiento, cuando estoy hablando intelectualmente y de repente me doy cuenta de que me he perdido en mi propia abstracción.

Parece haber cierto disfrute masoquista en la percatación de la sombra. Nos debe gustar este sufrimiento, si no ¿por qué lo hacemos? Algo debe deleitarse en nosotros cuando el suelo se abre bajo nuestros pies. Tal vez este doloroso disfrute de la pérdida de certeza es un placer estético, como el disfrute de una buena representación o novela que nos trastorna, pone cabeza abajo el modo en que veíamos las cosas y, mediante las tensiones que crea, nos hace recomponer nuestra visión.

Así llegamos a la tensión. La percatación de la sombra se produce a través de la tensión, y de nuevo hallamos que cuanto más nos concentramos en detalles y pequeñas diferencias, más crece la tensión. El rosa desentona con el

rojo porque están muy próximos. El azul, más que desentonar con el rojo, lo compensa o equilibra, evitando la íntima tensión que permite que en un momento determinado nos demos cuenta de la sombra.

Un ejemplo de tales tensiones: un mujer a la que analizo es salvajemente libidinosa, irracional y «liberada» en su vida nocturna, mientras que en su vida diurna es racional, considerada y responsable. Estos opuestos rojo y azul están uno junto a otro, equilibrándose mutuamente de un modo tan estable que dificulta el trabajo psíquico. Aunque los lados rojo y azul de su personalidad son opuestos de gran escala, no son sombras verdaderas. No crean tensión, ni producirían un cuadro interesante. Una tensión que funcione psicológicamente, una tensión dinámica, se daría entre sus sentimentales nociones del amor de un tenue rosa y sus noches de rojo ardor. Entonces su rosa y su rojo estarían en tensión.

Este énfasis estético en lo concreto es como la insistencia de Jung en lo individual —eso único frente a lo cual situaba lo colectivo.

5. ANIMA: LA MUJER INTERIOR

Edward C. Whitmont

En tanto que imagen numinosa, es decir, en tanto que imagen afectiva producida espontáneamente por la psique objetiva, el *anima* representa lo eterno femenino —en todos y cada uno de sus cuatro aspectos posibles y sus variantes y combinaciones: Madre, Hetaira, Amazona y Médium—. Aparece como la diosa de la naturaleza, *Dea Natura*, y como la Gran Diosa de la Luna y la Tierra que es madre, hija, amada, destructora, hermosa hechicera, bruja fea, vida y muerte; se muestra como una sola persona o como varios aspectos de una; aparece en innumerables imágenes de figuras femeninas encantadoras, terribles, amistosas, atentas, peligrosas, o incluso en figuras animales —principalmente como gato, serpiente, caballo, vaca, paloma, lechuza— que la mitología asigna a ciertas divinidades femeninas. Se muestra como seductora, ramera, ninfa, musa, santa, mártir, virgen en apuros, gitana, campesina, la vecina de al lado, o como la Reina del Cielo, la Sagrada Virgen, por mencionar sólo unos pocos ejemplos. Estas son algunas de las muchas facetas en que la naturaleza femenina, el elemento Yin, ha sido siempre experimentado por los hombres.

Como patrón de conducta, el arquetipo del *anima* representa aquellos elementos impulsivos que se relacionan con la vida en cuanto vida, en cuanto fenómeno impremeditado, espontáneo y natural, con la vida de los instintos, la vida de la carne, la vida de lo concreto, de la tierra, de la emocionalidad, dirigida hacia la gente y las cosas. Es el impulso hacia la entrega, la conexión instintiva a otra gente y al grupo o la comunidad que nos contiene.

Mientras que la individualidad separada se personifica como elemento masculino, la conexión o arraigo —el inconsciente «contenedor», el grupo y la comunidad— se experimenta y personifica como una entidad femenina.

Como patrón emocional el *anima* consiste en los impulsos inconscientes del hombre, sus disposiciones de ánimo, aspiraciones emocionales, ansiedades, miedos, inflaciones y depresiones, así como su potencial para la emoción y la relación. Cuando un hombre actúa en identidad con su anima —inconsciente de las disposiciones de ánimo que le «empujan»— actúa como una mujer de segunda clase. Bajo esta forma el anima representa en el hombre el mundo relativamente inadaptado y por tanto inferior de la naturaleza y la entrega emocional, de los amores y odios. En consecuencia la psique objetiva se presenta al hombre al principio como una tentación caótica, totalmente irracional y peligrosamente primitiva, como una seducción hechizante.

Dado que estamos hablando de algo que constituye un nivel de operatividad que aún no ha estado en la conciencia y que en gran medida nunca será capaz de llegar a realizarse conscientemente, pero que al mismo tiempo exige percatación y confrontación, el proceso de conseguir una conciencia parcial del *anima* constituye un medio indispensable de acceder a la dimensión no personal de la psique objetiva.

En la medida en que el *anima* permanece en estado inconsciente, como todos los elementos inconscientes, sus medios de expresión son compulsivamente primitivos —a través de la identidad, la inflación y la proyección.

La *identidad* con el *anima* se manifiesta en todo tipo de estados compulsivos caprichosos, autocompasivos, sentimentales, depresivos, de retiro ensimismado, de accesos de pasión, de hipersensibilidad enfermiza o de

afeminamiento —es decir, en patrones de emoción y de conducta que hacen actuar al hombre como una mujer inferior.

La *inflación* a causa del *anima* es un estado en el que las ambiciones, esperanzas y deseos se confunden con realidades y hechos consumados. Un párroco que estaba fanáticamente impresionado por la urgencia de su misión particular tuvo el siguiente sueño: «Oí una voz como si viniera de las profundidades del espacio. Dijo que si Suzy no abandonaba la rectoría debería hacerlo yo». De esa voz de lejos, con ese poderoso sentido de autoridad, podríamos decir que era como la voz del Yo. Sus asociaciones con «Suzy» indicaban que ella no era especialmente amiga de él. De hecho, él sospechaba que ella no se preocupaba mucho de él como persona. Ella le admiraba, incluso fantaseaba estar enamorada de él, pero no por sí mismo sino en tanto que «hombre de Dios». A continuación su sueño dice algo como: Hay un aspecto de tu personalidad emocional que está enamorado de la aureola —del hecho de ser el gran «hombre de Dios». Pero a menos que desaparezca esa actitud, a menos que consigas distanciarte de ella, fracasarás como párroco (tendrás que abandonar tú mismo la rectoría). La inflación, el estar enamorados de nuestra propia grandeza, nos despoja de nuestro sentido de las limitaciones humanas. Entonces nos volvemos intolerantes con los demás y exigentes con nosotros de manera poco realista.

Es muy difícil tratar con el aspecto inflacionario del *anima*, ya que tiende a ser placenteramente convincente. Su ilusión aparece como una verdad evidente; uno se siente bastante bueno y santurrón al respecto. Pero, como ya hemos visto, precisamente cuando estamos más ardientemente convencidos de algo es de lo más probable

que estemos en las garras de un poder inconsciente —y por tanto es de lo más probable que nos decepcionemos.

El *anima* cuando se proyecta es responsable de que el hombre ame u odie. Uno ha encontrado la propia imagen del alma, la mujer única e ideal, o por el contrario una perra absolutamente insoportable. Ambas reacciones resultan fascinantes e irresistibles. En tales situaciones tiende a haber un elemento compulsivo con el que no podemos tratar y del que tampoco podemos librarnos. Si sencillamente se trata de que la mujer en cuestión es tan maravillosa o tan horrible, podríamos amarla o dejarla. Pero si no podemos hacer ninguna de las dos cosas, entonces estamos bajo el hechizo del arquetipo.

Las relaciones con el otro sexo casi siempre se inician con proyecciones del *anima* o el *animus*. Pero la verdadera afinidad requiere que abandonemos las proyecciones y percibamos la realidad de la otra persona. Como la verdadera realidad de la otra persona probablemente varía mucho respecto a las expectativas proyectadas, mientras las proyecciones prevalecen uno se siente desilusionado y defraudado por la pareja cuando ésta no encaja en la imagen. La verdadera relación entre una persona y otra, o sea un encuentro de «Yo» y «Tú», es por tanto imposible a menos que las proyecciones menos realistas del *anima* o el *animus* hayan sido disueltas, lo cual no es poca cosa. Mientras la proyección del *anima* determine ella sola la relación, tenderá a producir más bien una pseudo-relación —de ilusión en ilusión— en forma de fascinaciones mutuas y/o resentimientos explosivos, o reacciones de huida cuando aparezca la proyección negativa (el fantasma puritano, la vampiresa, etc.). Pero debemos recordar que las proyecciones y las relaciones o pseudo-relaciones que engendran son estados en los que nos hallamos; ocurren por sí mismos y no pueden ser evitados por la voluntad o las

buenas intenciones. Nuestra única oportunidad radica en desarrollar nuestra conciencia de cuándo ocurren y de los rasgos proyectados que implican.

La proyección del *anima* del hombre siempre ofrece grandes tentaciones a la mujer. Ella tenderá a identificarse con las expectativas de él y seguirá la comedia, pretendiendo incorporar el ideal del hombre o sus necesidades reales o imaginarias.

Como «mujer *anima*» puede convertirse en lo que sea para cualquier hombre, una coqueta o una sabia esposa o musa inspiradora, anticipando todas las necesidades y aspiraciones de su marido o amante, haciéndole tan dependiente de ella que él acaba encajando en sus planes y hace lo que de él se espera. La esposa sabia, por ejemplo, manipula hábilmente a su marido y al conjunto de la situación que hay entre ellos. Pero, en palabras de M. Esther Harding, esa mujer siempre habla de su marido, su matrimonio… subrayando el pronombre posesivo.[1] El instinto de poder y posesividad o la necesidad de buscar seguridad identificándose con una persona convencional o un inspirador ideal angélico, es lo que puede inducir a una mujer a representar semejante papel —y puede hacerle perder su propia alma y su propia identidad en el proceso.

Para convertirse en ser humano completo —no una mera cifra con un rol social o un animal masculino— o a veces para mantener su masculinidad, el hombre ha de enfrentarse a su anima e intentar establecer con ella una relación viva y creciente. Desde luego esto también es esencial para sus relaciones con otras personas. Cuando la conciencia es esclava del poder del arquetipo, el complejo (formado alrededor del núcleo del arquetipo) y su proyección hacen prácticamente imposible acercarse a la realidad de la otra persona. Jung describe lo que puede

ocurrir cuando el ego del hombre no se enfrenta al «otro» interior:

> *Muy a menudo el ego experimenta una vaga sensación de derrota moral y entonces se comporta del modo más defensivo, desafiante y santurrón, estableciendo un círculo vicioso que sólo incrementa su sentimiento de inferioridad. Entonces la relación humana se desmorona, ya que, al igual que la megalomanía, el sentimiento de inferioridad impide el reconocimiento mutuo, y sin éste no hay relación.*[2]

El enfrentamiento con el *anima*, o para el caso con cualquier impulso o complejo autónomo del inconsciente, requiere percatarse de la naturaleza de sus expectativas autónomas y patrones personales de respuesta. Requiere el establecimiento de una relación con el complejo, en tanto que entidad autónoma como un «Tú» interior, tomando en consideración sus ambiciones y necesidades y adaptándonos a ellas, canalizando sus impulsos siempre y cuando sea posible en expresiones compatibles con la realidad externa y los dictados éticos de nuestra conciencia más interior. Así, no sólo hemos de tener en cuenta nuestros propios hábitos, las exigencias de nuestra familia y las responsabilidades ante la comunidad, sino también las necesidades de lo que a través de nosotros quiere venir al mundo.

Sin embargo, nunca es un asunto fácil encontrar el *anima*; tiende a aparecer con velocidad instantánea, como reacción emocional, antes de que uno tenga alguna oportunidad de prestarle atención, y cuando el terreno se rastrea ella ya ha huido, la sensación se ha desvanecido. Una dificultad adicional radica en que los arquetipos como tales —las fuentes de estas reacciones nunca pueden ser integrados para nada, sino que continúan expresándose en

formas siempre nuevas. Sólo sus manifestaciones pueden integrarse, hasta el punto de que uno llega a conocerlas, pero los arquetipos mismos

> *son piedras angulares de la estructura psíquica, que en su totalidad excede los límites de la conciencia y por tanto nunca puede convertirse en objeto de conocimiento directo. Aunque los efectos del anima y el* animus *pueden hacerse conscientes, ellos mismos son factores que trascienden la conciencia y que están más allá del alcance de la percepción y la volición. Así pues, continúan siendo autónomos a pesar de la integración de sus contenidos, y por esta razón deberían tenerse en cuenta constantemente.*[3]

Un hecho fundamental que tendemos a perder de vista es que el *anima* y el *animus* no están sujetos a la voluntad y al control consciente. No podemos domesticarlos ni eliminarlos; siempre hemos de estar pendientes de nuevos trucos y sorpresas. Todo afecto intenso indica que el *anima* o el *animus* están actuando. A menos que nos demos cuenta de ello siempre seremos víctimas de la ilusión de que lo hemos dominado, y cuando nos sentimos orgullosamente convencidos de ese dominio hemos caído ya en la inflación que nos pone la siguiente trampa.

6. ANIMA: GUÍA HACIA EL ALMA

James Hillman

La primera noción del *anima* como lado contrasexual del hombre se concibe dentro de una fantasía de opuestos.[1] Los hombres y las mujeres son opuestos, lo consciente y lo inconsciente son opuestos, la masculinidad consciente y la feminidad inconsciente son opuestos. Estas oposiciones son posteriormente modificadas por otras: una conciencia juvenil tiene una anciana figura del *anima*; un adulto se empareja con una imagen de *soror* [hermana] cercana a su propia edad; la conciencia senil encuentra correspondencia en una muchacha. Luego también se añade un factor social en la definición contrasexual. En diversos pasajes «anima» se refiere a la personalidad contrasocial e inferior. Existe oposición entre el rol externo que uno desempeña en la vida social y la vida interior del alma, menos consciente. Este aspecto menos consciente, dirigido hacia el interior y experimentado como la propia interioridad personal, es el *anima* como «imagen del alma».

Cuanto más se identifica un hombre con su rol biológico y social en cuanto hombre (*persona*), más domina interiormente el *anima*. Así como la *persona* preside la adaptación a la conciencia colectiva, el *anima* rige el mundo interior del inconsciente colectivo. Así como la psicología masculina, según Jung, vira a partir de la mitad de la vida hacia su opuesto femenino, del mismo modo existe una suavización y debilitamiento fisiológicos y sociales en pos de «lo femenino», todo lo cual está ocasionado por el *anima*.

Sin duda la experiencia confirma esta primera noción del *anima* que la considera como la inferior línea femenina de los hombres. Aparece en primer lugar en las figuras oníricas, las emociones, las quejas sintomáticas y las proyecciones y fantasías obsesivas de los hombres occidentales. El *anima* es «la seductora sentimental, encantadora, posesiva y caprichosa en el interior de un hombre».[2]

Hoy las nociones de «masculino» y «femenino» son debatidas. Este debate ha contribuido a diferenciar los roles de género frente a los roles sociales, e incluso a diferenciar tipos de identidad de género, es decir, si se basan en características de género primarias o secundarias, manifiestas o genéticas, físicas o psíquicas. Se ha vuelto difícil hablar del *anima* como feminidad inferior desde que hemos dejado de tener la certeza de qué queremos decir con «feminidad», y no digamos con feminidad «inferior». Además, la psicología arquetípica ha puesto en duda la misma noción de ego.[3] La identidad egoica no es una sola cosa, sino que en una psicología politeísta «ego» refleja un arquetipo entre varios posibles y representa diversos mitologemas. Puede estar tan influido por una Diosa como por un Dios o Héroe, y también puede exhibir estilos de conducta «femeninos» sin que ello indique debilidad o pérdida incipiente del ego.

Dado que la fantasía de los opuestos mantiene el *anima* en un tándem social con la persona o bien con la sombra, y en un tándem de género con la masculinidad, descuidamos su fenomenología *per se* y nos resulta difícil comprenderla si no es en contraste con estas otras nociones (masculinidad, sombra, *animus*, *persona*). Siempre estamos contemplando la fenomenología del *anima* desde unos arreos o desde un equilibrio. Nuestras nociones se elaboran para compensar algo con lo que el *anima* está siempre uncida.

El hecho de que concibamos el *anima* en tándems viene ya dado por su fenomenología. Así, la concebimos en nociones de unión con el cuerpo o con el espíritu, o en el misterio madre-hija, en los emparejamientos masculino-femenino, o en compensación con la *persona*, en confabulación con la sombra, o como guía hacia el Yo.

En estas parejas, como en la imaginería mitológica, el *anima* es la compañera reflexiva; es ella quien brinda el momento de reflexión en medio de lo que está naturalmente dado. Ella es el factor psíquico de la naturaleza, una idea que en el siglo pasado se formuló como «animismo». Sentimos este reflejo en las emociones contrarias que los fenómenos del *anima* constelan: la fascinación junto con el peligro, el temor reverencial junto con el deseo, la sumisión a ella como destino junto con la sospecha, la intensa conciencia de que de este modo están mi vida y mi muerte. Sin estas emociones que conmueven el alma, carecerían de significado los lugares naturales y los asuntos humanos a los que ella está unida. Pero la vida, el destino y la muerte no pueden volverse «conscientes», de modo que con ella se constela una conciencia de nuestra inconsciencia fundamental. En otras palabras, la conciencia de esta estructura arquetípica nunca está lejos de la inconsciencia. Su vínculo primario es con el estado de naturaleza, con todas las cosas que simplemente son —vida, destino, muerte— y que sólo pueden reflejarse pero nunca separarse de su impenetrable opacidad. El *anima* permanece próxima a este campo de la mente inconsciente natural.

7. ANIMUS: EL HOMBRE INTERIOR

Demaris Wehr

Jung entendió el concepto de *anima* mejor que el de *animus* porque lo vivió desde dentro; dado que, por definición, no podía experimentar por dentro el concepto de *animus*, sólo pudo deducir que éste actuaba en la mujer. Sus descripciones del *animus* están hechas desde fuera: no muestran a la mujer tal como ella se siente sino desde la experiencia de un hombre en un determinado estado de ánimo.

Jung admitió la naturaleza androcéntrica de este modelo, así como la naturaleza previa del concepto de *anima* y la naturaleza derivada del concepto de *animus*.[1] En su autobiografía, Jung explica que desarrolló el concepto de *anima* a partir de su viva experiencia de ella durante su período de enfrentamiento al inconsciente. La llamó «Salomé», y vio que siempre se hallaba en compañía de «Filemón» (un Anciano Sabio). Más tarde comprendió su condición de pareja. La naturaleza derivada del *animus* puede explicar en parte por qué las mujeres nunca acaban de sintonizar con el concepto de *animus* tal como los hombres sintonizan con el de *anima*. Jung señala en diferentes lugares que, mientras los hombres siempre comprenden con facilidad qué se designa por *anima*, las mujeres tienen dificultades para entender qué es el *animus* (*Dos ensayos, Aion*, «El matrimonio como relación psicológica» y otros textos). Eso resulta interesante. Un buen motivo debe ser el hecho de que el concepto de *animus* es androcéntrico, es decir, generado a partir de la experiencia que los hombres tienen de la mujer. Aunque lo

hemos intentado durante siglos, a las mujeres cada vez nos cuesta más adaptarnos a los moldes que otros nos han preparado. Jung mismo era consciente del problema de un modelo que contempla a la mujer desde la perspectiva masculina. Escribió en «El matrimonio como relación psicológica»:

> *...la mayor parte de lo que los hombres dicen sobre el erotismo femenino, y especialmente sobre la vida emocional de las mujeres, deriva de sus propias proyecciones del anima y está consecuentemente distorsionado (vol. 17, p. 198).*

De modo similar, en *Mysterium Coniunctionis*, Jung escribe:

> *Las afirmaciones de los hombres sobre la cuestión de la psicología femenina adolecen principalmente del hecho de que la proyección de la feminidad inconsciente es siempre mayor cuanto más se necesita el juicio crítico, es decir, cuanto más emocionalmente involucrado está el hombre (vol. 14, p. 278).*

Y sin embargo, Jung cayó en la trampa que criticaba.

Naturaleza y misoginia en el modelo

Otros factores aparte del androcentrismo pueden dar cuenta del aspecto más problemático del *animus*, por ejemplo la simple misoginia. Las formulaciones teóricas más tempranas de la teoría del *anima/animus* se cimentan en la idea de que las mujeres, por definición, piensan de modo inferior, y los hombres, por definición, tienen deficiencias en el aspecto emotivo y personal de las relaciones. Las afirmaciones iniciales acerca del *animus* lo vinculan al

estado deplorable del pensamiento de las mujeres cuando aquél no está integrado. La siguiente afirmación de Dos ensayos procede de la conclusión del texto sobre «*Anima* y *animus*», donde Jung analiza el hecho de que lo general significa más para los hombres que lo personal. Escribe:

> *…el mundo de él consiste en una multitud de factores coordinados, mientras que el de ella, fuera de su marido, acaba en una especie de bruma cósmica (vol. 7, p. 210).*

Así pues, la tarea del *animus* en esta fase inicial (no sólo para Jung, sino también para estudiosos posteriores) es sacar a la mujer de esta bruma cósmica para llevarla hacia una conciencia capaz de diferenciar y discriminar, algo que ella realmente necesita.

En este debate inicial, por otra parte, el pensamiento inferior de la mujer y la inferior capacidad de relación del hombre están claramente implícitos en lo siguiente:

> *Si hubiera de intentar explicar en pocas palabras la diferencia entre hombre y mujer a este respecto, es decir, qué es lo que caracteriza al* animus *en oposición al anima, sólo podría decir esto: así como el anima produce disposiciones de ánimo, el* animus *produce opiniones (p. 206).*

Ésta es la concepción clásica del *animus*; en ella tanto el *anima* como el *animus* compensan aquello de que cada sexo carece.

Aparte de esta diferencia fundamental en las características de hombres y mujeres y en el *anima* y *animus*, el pensamiento temprano y tardío de Jung contemplaba el *animus* como plural, mientras que el *anima* era singular. Esto se explica al menos de dos maneras. La

primera es que revierte la situación social consciente en la que los hombres tienen inclinación poligámica, al menos en sus deseos, y por tanto en su inconsciente tienen inclinación monogámica, centrada en una mujer. Lo contrario valdría para las mujeres.

El modelo *anima/animus* está atravesado además por otras suposiciones implícitas. Una de ellas es que la biología ofrece una buena analogía para la psicología, como si el pensamiento de los hombres se caracterizara por una cualidad penetrante, limpia e incisiva y como si la conciencia de las mujeres se caracterizara por la receptividad, la capacidad de engendrar y la pasividad. La analogía biológica alcanza su extremo, que yo sepa, en Hilde Biswanger. En un ensayo titulado «*El animus positivo*», publicado en Spring en 1963, corrobora adicionalmente la diferencia entre *animus* y *anima* con el hecho de que son necesarios numerosos espermatozoides para alcanzar un óvulo. Encuentra evidencias a nivel biológico de que el principio masculino sería plural y el principio femenino sería singular (pp. 90-91). Aunque Jung no utilizó esta misma analogía, sí dijo que en cada uno hay una huella genética del sexo opuesto. Las otras suposiciones implícitas en que se basa el modelo pueden encontrarse en *Dos ensayos*.**[2]**

A menudo Jung, cuando trata el *anima* en los hombres, se refiere a la posibilidad de que las mujeres no tuvieran alma. Se refiere a ello brevemente en Dos ensayos: «Tenemos el testimonio del arte de todas las épocas y, además de eso, la famosa cuestión "*Habet mulier animam*?" ("¿Tiene alma la mujer?")».

En «El matrimonio como relación psicológica», escrito en 1925, Jung plantea el tema con toda seriedad. Escribe, tratando del concepto de anima en el hombre:

> *A esta imagen la he llamado anima, y encuentro especialmente interesante la cuestión escolástica* Habet mulier animam?, *pues la considero una pregunta interesante en la medida en que la duda parece justificada. La mujer no tiene anima, no tiene alma, sino que tiene* animus. *El anima tiene un carácter erótico y emocional, el* animus *un carácter racionalizador (vol. 17, p. 198).*

En otro ensayo, titulado «Mente y Tierra» (vol. 10), Jung escribe:

> *Si examinamos cuidadosamente las emociones incontroladas de un hombre e intentamos reconstruir la probable personalidad que las subyace, pronto llegaremos a la figura femenina que denomino, como dije, anima. En el mismo sentido los antiguos concibieron un alma femenina, una «psique» o «anima», y no sin buenas razones los eclesiásticos de la Edad Media planteaban la cuestión* Habet mulier animam? *(p. 41).*

Además del molde androcéntrico de la teoría del *animus*, otra razón por la que este concepto no parece encajar con las experiencias femeninas tan limpiamente como el de *anima* con las masculinas es la repetida pregunta de si las mujeres tienen alma o no. Aunque Jung siempre tiene cuidado de señalar que no se refiere al alma en sentido teológico, la palabra conlleva esa connotación, y el *Habet mulier animam?* que tanto le gustaba citar a Jung era una pregunta teológica.

Los seguidores de Jung

Los seguidores de Jung varían en el grado en que siguieron sus pasos en esta teoría. Muchas de sus

seguidoras la recogieron y la repitieron como papagayos, describiendo el *animus* a partir de su apariencia exterior, es decir, adoptaron ellas mismas una perspectiva masculina, mirando a las mujeres desde fuera. La descripción de la mujer obstinada se hizo popular. Es curioso que la mujer de Jung, Emma Jung, hizo la primera descripción, y a mi entender la mejor, del *animus* desde dentro, desde la propia perspectiva y experiencia de sí misma. En su libro *Animus and Anima* el principio masculino está representado por cuatro posibilidades: la Palabra, el Poder, el Significado y la Acción. Estas cualidades destacan entre las que las mujeres necesitamos reclamar para nosotras. Emma Jung fue la primera en describir el «animus negativo» desde dentro, y lo mostró como una voz que desvaloriza a la propia mujer y, tras devastarla, en ocasiones cambia a una autoalabanza exagerada. Emma escribe:

> *Al principio, de esta voz oímos un comentario crítico y habitualmente negativo de cada movimiento, un examen exacto de todos los motivos e intenciones, lo cual naturalmente siempre causa sentimientos de inferioridad y tiende a cortar de raíz toda iniciativa y todo deseo de expresión. De vez en cuando, esta misma voz puede también dispensar alabanzas exageradas, y el resultado de estos juicios extremos es que una oscila entre la conciencia de completa futilidad y un sentimiento explosivo del valor e importancia propios (p. 20).*

Supongo que la descripción de Emma Jung sintoniza con las experiencias que las mujeres tenemos de nosotras mismas más que la del propio Jung, en primer lugar porque procedía de su propia experiencia y es por tanto una piedra de toque para la experiencia de otras mujeres. Además, muestra más compasión en su concepción de la mujer

dominada por el «animus negativo». Jung mismo cambió en cierto modo su uso de estos dos conceptos en sus últimos años. En *Aion*, por ejemplo, se refería a ambos, *anima* y *animus*, mucho más en conjunción mutua que en años anteriores. En sus últimos años subrayaba la *syzygia* en ambos sexos más que el elemento contrasexual por sí mismo. De todos modos, en *Aion* todavía mencionaba la mayor dificultad de concebir el *animus*: «No es tan fácil reconocer el *animus* de la mujer, porque su nombre es legión» (p. 267).

El modelo de equilibrio

El modelo junguiano de la contrasexualidad se basaba en la idea de que lo que constituye la experiencia consciente de un sexo constituye necesariamente el elemento inconsciente del otro; es decir, que la experiencia de la feminidad que tiene un hombre en su inconsciente es lo mismo que la experiencia consciente de la feminidad que tiene una mujer. Por ejemplo, en *Mysterium Coniunctionis* Jung escribe:

> *En las descripciones metafóricas de los alquimistas Luna es básicamente un reflejo de la feminidad inconsciente del hombre, pero también es el principio de la psique femenina, en el sentido en que Sol es el principio de la psique masculina... Si Luna caracteriza la psique femenina y Sol la masculina, la conciencia sería un asunto exclusivamente masculino, lo que evidentemente no es el caso, dado que la mujer posee también conciencia. Pero como previamente hemos identificado Sol con la conciencia y Luna con el inconsciente, ahora nos veríamos llevados a la conclusión de que una mujer no puede tener conciencia (pp. 178-179).*

Para rectificar esta situación, Jung sugiere que la luna caracteriza el inconsciente del hombre a la vez que caracteriza la conciencia de la mujer. «La conciencia de ella tiene un carácter lunar más que solar. Su luz es la “suave” luz de la luna, que muestra las cosas unidas más que separadas» (p. 179). Muchos junguianos han tomado esto como descripción de la conciencia femenina, así como de lo femenino en general. Sin embargo en otros lugares, como hemos visto, Jung sabe que las experiencias y descripciones masculinas de la mujer sólo pueden ser distorsionadas, pues son fruto de un velo de proyecciones. Ann Ulanov, en su reciente libro *Receiving Woman*, lo afirma claramente, como lo han hecho otros estudiosos recientes. Escribe: «así como la feminidad del *anima* difiere de la de las mujeres de verdad, del mismo modo la masculinidad del *animus* difiere de la de los hombres de verdad» (p. 129).

La afirmación de Ulanov señala claramente que la feminidad inconsciente del hombre no es lo mismo que la feminidad consciente de la mujer, y viceversa para el *animus* y la conciencia del hombre. La afirmación de Ulanov implica una advertencia contra la creación de una psicología para mujeres a partir de proyecciones del anima del hombre.

El modelo de Jung asume que las mujeres son el reverso de los hombres, su opuesto, tanto biológica como psicológicamente. También asume que el padre de sexo opuesto recibe las primeras proyecciones del niño. Escribe en *Aion*: «Así como la madre parece ser la primera receptora de las proyecciones del hijo, lo mismo ocurre con el padre respecto a la hija» (p. 14).

Los estudios académicos recientes en psicología y antropología indican que esto no es así. La madre es el primer objeto de las proyecciones de los niños, en ambos sexos. Sin duda, este hecho dota de numinosidad a lo

«femenino» tanto para el hombre como para la mujer. El hecho de que la madre sea el primer objeto de las proyecciones de ambos sexos tiene implicaciones tanto para el concepto de *animus* como para el de *anima*. Como Dorothy Dinnerstein ha sugerido en *The Mermaid and the Minotaur*, si el hombre pasara a desempeñar un papel igual de activo en la crianza de los niños, acaso entonces las proyecciones (necesidades) infantiles, que ahora se dirigen exclusivamente a la mujer, se dirigirían también al padre, y cambiarían nuestras actitudes hacia los hombres y las mujeres. Algunos se mueven en esta dirección, pero no hemos visto aún ninguna generación de niños criados en sus primeros años tanto por hombres como por mujeres. Las mujeres siguen siendo quienes satisfacen las necesidades de esta fase infantil temprana e intensa. Éste es otro motivo por el que la teoría del anima «funciona» mejor que la del *animus*. Si las mujeres son los primeros objetos de las proyecciones de ambos sexos, entonces, en un sentido muy real, ambos sexos pueden resonar con el concepto junguiano de *anima*, especialmente en su aspecto maternal y de diosa.

El arquetipo de lo femenino tiene numinosidad para ambos sexos porque tanto hombres como mujeres han crecido en el vientre de una mujer y, excepto en casos de severa privación, han sido nutridos, cuidados y alimentados principalmente por mujeres en sus primeros años de vida. Muy raramente es el padre el objeto primero o primario de las proyecciones de la hija, aunque se convierte en el objeto de sus afectos y proyecciones posteriormente. Este hecho también puede ayudar a explicar el énfasis de la literatura en imágenes del *anima*, en contraste con las imágenes del *animus*. La experiencia de la madre es básica, primaria y numinosa debido a su naturaleza esencial, sea cual sea nuestro sexo. Por ello, ambos sexos tenemos problemas

para retirar las proyecciones, es decir, separar de las mujeres este carácter numinoso y entenderlas tal como son.

El *animus* negativo

El *animus* es un arquetipo.[3] El modo como entendemos qué es un arquetipo tiene que ver con nuestra aplicación de la teoría del *animus* a nuestras vidas. ¿Un arquetipo es un instinto, la imagen que el instinto tiene de sí mismo, una metáfora, una categoría *a priori*? Cómo se conciba el arquetipo afectará, creo, a lo «divino» que haya de ser el *animus*. Si, por ejemplo, el arquetipo contrasexual es nuestro pórtico hacia lo divino, corremos el peligro de dar una sanción religiosa, peculiarmente junguiana, a imágenes internalizadas de una sociedad jerárquica y patriarcal que es opresiva para las mujeres. Hay suficientes evidencias en la obra de Jung para apoyar esta visión del arquetipo, es decir, como manifestación de lo «Divino» en la vida humana.

Si un arquetipo es un imagen de nuestro otro contrasexual, estamos ante una cuestión diferente, aunque con este enfoque todavía hay un potencial para culpar a la víctima de su propia victimización, si suponemos que ésta procede arquetípicamente de su interior como alguna especie de «animus negativo». La mayoría de las mujeres somos tan duras con nosotras mismas, viviendo en una sociedad patriarcal donde los valores femeninos no son valorados, que nos inclinamos a culparnos nuevamente a nosotras si nos dicen que tenemos un mecanismo interior de autodevaluación, en vez de entender que hemos internalizado el sexismo de una sociedad patriarcal. Éste es un punto fundamental con el que estoy en desacuerdo con la mayoría, si no todos, de los junguianos, pues desde la perspectiva junguiana la «devaluación de lo femenino»

también es arquetípica, estando representada por el *animus* negativo en las mujeres y el *anima* negativa en los hombres o el arquetipo de la Madre Terrible en ambos. Ciertamente los junguianos creen que esto es algo contra lo que hemos de luchar a brazo partido, pero se lo considera colectivamente arquetípico en origen, y no social (excepto en la medida en que lo social es arquetípico). Los junguianos no considerarían primariamente la «devaluación de lo femenino» como una función de la experiencia masculina proyectada sobre las mujeres.

Además, el grueso de la teoría junguiana no deja mucho espacio para considerar que el inconsciente colectivo reproduce las imágenes socialmente establecidas del hombre y la mujer.[4] Jung lo señala de manera inequívoca: el inconsciente colectivo existe *a priori*. Sin embargo, también hay una gran amplitud dentro de la teoría arquetípica para interpretar las imágenes psicológicas y las imágenes de la sociedad en relación mutua, dejando el aspecto *a priori* como una forma vacía o una tendencia o predisposición, sin un contenido determinado y particular. En este punto, las descripciones de Jung y los junguianos de los arquetipos y las imágenes arquetípicas varían tremendamente.

La «forma interior»: autodevaluación

Creo que si una mujer es víctima de un «*animus* negativo» que habla desde el interior, una voz autodevaluadora como la descrita por Emma Jung, es más útil para la mujer ver que esta voz interior que la rebaja (una voz que puede ser masculina o femenina, por cierto) es una internalización de las ideas socialmente establecidas sobre la mujer, más que una terrible voz que ella misma haya creado. Tal puede ser el modo como ella lo entienda si

le dices: «Está en tu inconsciente». Si ella oye, por ejemplo, «eres estúpida», «no piensas correctamente», «no sabes argumentar con lógica», y una y otra vez suenan voces de este tipo en su cabeza siempre que emprende un proyecto intelectual, al considerar tales pensamientos llevará a término una profecía que se cumple a sí misma, y además estará apostando por la visión socialmente establecida de la mujer. Lo que ella necesita es apostar contra esos supuestos fundamentales, no a favor de ellos. Necesita apostar contra ellos de un modo que desafíe las definiciones sociales —una tarea difícil, desde luego. Y aquí es donde difiero de los jungianos tradicionales. Ellos estarían de acuerdo en que una mujer debe diferenciarse del *animus* negativo, es decir, no identificarse con su voz. Pero no añadirían el elemento de conciencia sociológica, es decir, de los orígenes sociales del llamado «*animus* negativo», que es lo que estoy sugiriendo aquí.

Estamos haciendo algo en favor de la mujer si le ayudamos a ver hasta qué punto ha asumido la definición predominante de qué son las mujeres, definición procedente de una sociedad que no valora propiamente a las mujeres. Esta sociedad también afirma que el pensamiento lógico pertenece a los hombres y al modo masculino de ser, al cual valora elevadamente. Hacemos un flaco servicio a la mujer si la animamos a creer que tiene un mecanismo interno para devaluarse a sí misma (el *animus* negativo), incluso si a partir de ahí la queremos ayudar a detenerlo, o peor, si intentamos que se adapte a sus incapacidades. Es importante denominar la autodenigración con un nombre distinto que «*animus* negativo», pues el ver a través de lo que ha venido sucediendo es el primer paso hacia la liberación. Ha sido decisivo para el pensamiento de la liberación darse cuenta de que la opresión internalizada actúa en las psiques de todos los grupos no-creadores-de-

cultura, también conocidos como minorías. Para encontrar la liberación es esencial salir de las categorías de pensamiento alienadoras y despotenciadoras, en vez de sentirlas como propias, procedentes de nuestra propia experiencia. Pues ciertamente no son propias si uno es miembro de un grupo subordinado en una sociedad dada, en vez de miembro del grupo creador-de-cultura. Así, la desalienación —el ver a través de categorías falsas— es el primer paso para liberarse. Me gustaría subrayar esto. Las categorías de pensamiento de origen masculino no son las categorías propias de la mujer; representan la experiencia masculina de la mujer, que puede ser muy diferente de la experiencia que las mujeres tenemos de nosotras mismas, sobre todo a medida que conseguimos acceder a nuestras propias voces y por tanto a nuestra propia experiencia. Así que creo que es importante que este aspecto del *animus* negativo, la autodevaluación, reciba otro nombre: opresión internalizada, en vez de afirmarlo como un aspecto intrínseco o universal de la psique femenina. Por desgracia, es un aspecto de la psique femenina en una sociedad patriarcal, pero nos podemos despojar de él y creo que lo conseguiremos a medida que la sociedad misógina aprenda dolorosamente a valorar a la mujer, y a medida que las mujeres aprenden a valorarse a sí mismas. Creo que es obvio que no estoy defendiendo la falta de autocrítica en la mujer o lo que los jungianos llaman «inflación» o la arrogancia. Lo que sugiero es que esta voz interior mutiladora y paralizante a la que los jungianos llaman «*animus* negativo» sea vista como una internalización en la mujer de la misoginia del patriarcado. Espero que cuando esta voz se revele como lo que es se liberarán las energías de la mujer.

La «forma exterior»: perfidia

Existe otra forma de *animus* típicamente negativo que merece ser contemplada en el contexto cultural, en vez de verse como una propensión interna y arquetípica en la psique de la mujer. Esa forma nos resulta conocida: es la «mujer rencorosa» (la «hembra castradora» de Freud, lo que en círculos jungianos se denomina «posesión por el *animus*» o «*animus* rector»). Definitivamente, este término es un abuso de la psicología de Jung sobre la mujer.[5] Una mujer que se encuentra discutiendo de la manera más irritantemente ilógica («¿irritante para quién?» nos haría preguntar Mary Daly), aferrándose a una opinión irrelevante como un perro a un hueso, probablemente padece la primera forma de «*animus* negativo» que acabamos de describir: la voz autodenigradora, que le dice que no puede pensar bien, etcétera. Dicho brevemente, está padeciendo una internalización del sexismo. Así, al creer que le falta capacidad de pensamiento, carece de confianza en sus pensamientos y reclama para ellos una autoridad externa en vez de la suya propia. Aparte, tiende a estar a la defensiva cuando los expone, pues teme que sean inadecuados. Y además, el miedo que siente distorsiona el mensaje que querría comunicar, de modo que aparece «irrelevante». Ha echado a perder su propia causa por su miedo a la inadecuación, y quizás en los días de Jung realmente no había sido demasiado bien educada.

A mi entender, esto es una descripción de lo que ocurre muy a menudo en el caso de la mujer «poseída por el *animus*». Teme afirmar su propia capacidad de pensamiento y autoridad, y las expresa sin autoridad, de forma defensiva, sintiendo su carencia. Sin duda, esto es debido, al menos en parte, a la experiencia de «castigo» por parte del patriarcado que puede temer o haber tenido si se atreve a afirmarse a sí misma. Esto es un doble vínculo para la mujer, muy bien documentado por los Broverman.[6] Como

en el caso de la primera forma de *animus* negativo, con la que está relacionada (una es la descripción «exterior» y la otra es la vivencia «interior» que da lugar a la conducta «exterior»), esta forma se entiende mejor cuando se la ve en relación con la sociedad que rodea a la mujer «regida por el *animus*», en lugar de verla como arquetípica, si arquetípico significa lleno de numinosidad y es lo que da acceso al «ámbito de los dioses».

Por todos estos motivos, y en especial debido al predominio de descripciones peyorativas de la «mujer poseída por el *animus*», recomendaría que los junguianos abandonaran totalmente este término. Es un abuso sobre las mujeres. Su función, si es que no su intención, es mantener a las mujeres «femeninas» en el sentido tradicional, alejándolas de la posibilidad de desafiar efectivamente la autoridad, el privilegio y el estatus exclusivamente masculinos. El término es también un recurso fácil para los hombres y para las mujeres patriarcales, que así no tienen que habérselas con el contenido de lo que está diciendo la «mujer poseída por el *animus*». La mayor parte de la atención se centra en su tipo de conducta y en el efecto irritante que tiene sobre el «pobre hombre». «Pobre hombre» es un término empleado frecuentemente en una película que vi hace poco, *The Way of the Dream*, producida por Frazer Boa, que muestra a Marie Louise von Franz interpretando sueños. En una ocasión, von Franz habla del «pobre hombre» que tenía que apañarse con el «*animus* negativo» de su esposa (la esposa hablaba «como un abogado, no como una mujer») cuando ella reaccionaba «de forma inadaptada» al conocer una aventura amorosa de su marido. No se prestaba atención al hecho de que era el «pobre hombre» quien tenía la aventura, y el recurso de la mujer a un «estilo abogadesco» era sin duda una defensa ante el daño y la vulnerabilidad

que sentía. ¿Cuál era la recomendación de von Franz ante la conducta de la mujer? Confusa, pues en otras partes de la película von Franz era dura con las mujeres porque chillan y lloran, lo cual describía como «conducta manipuladora».

Si arquetípico simplemente significa «imagen» o «metáfora», hay menos peligro de otorgar legitimación sagrada a la opresión internalizada que si vinculamos el arquetipo con la numinosidad. Sin embargo, «imagen» todavía gana en claridad si se explica como internalización de la cultura. Obviamente, todos tenemos una predisposición innata a crear imágenes mentales de las cosas. El contenido de las imágenes está como mínimo relacionado con la cultura, una visión de las imágenes que en teoría puede empalmarse con la visión de Jung. Alguien podría preguntar: «¿De dónde procede la cultura? Sin duda procede de la psique». Y la respuesta es «Sí, pero procede básicamente de la psique masculina». Las feministas, especialmente Carol Christ, Mary Daly y Elizabeth Dodson Gray, han señalado que las mujeres no han sido las creadoras de cultura, instituciones y sistemas míticos, sino sus internalizadoras. Las mujeres pueden haber sido también las poseedoras y creadoras de una cultura alternativa —una tradición oral— pero por desgracia nunca llegó a escribirse. Nuestra cultura principal, tal como la conocemos, es un constructo masculino.

En realidad, la numinosidad de las imágenes arquetípicas es bien conocida, y es difícil concebir los arquetipos sin algo numinoso en ellos. *Numinosidad* viene del latín *numen*, que significa «divinidad». Todo lo que es numinoso es sagrado e inspira temor reverencial. Sostiene la psique humana en un suspense fascinado y, como Jung señaló repetidamente, las imágenes numinosas arquetípicas suelen tenernos en sus manos en vez de que nosotros las tengamos a ellas. Esto forma parte de la concepción que tenía Jung del

inconsciente colectivo y sus imágenes como autónomos. Funcionan como si tuvieran poder autónomo. Somos incapaces de controlar estas imágenes, pero podemos mejorar nuestro conocimiento y relación con ellas.

Ahora bien, no pretendo desacreditar las imágenes sagradas. La historia de la religión, tanto oriental como occidental, abunda en ellas. Sin embargo, tomo partido por asignar ese poder numinoso a la opresión internalizada, imágenes opresivas de la mujer que nos ha dado el patriarcado. Quiero extirpar el elemento sagrado de estas imágenes concretas porque considero que al divinizarlas y verlas como numinosas les estamos dando más legitimación de la que merecen, una especie de legitimación sagrada.

Animus positivo

Las descripciones junguianas del «animus positivo» varían desde un espíritu guía, pasando por una capacidad de *logos* o claridad de pensamiento, hasta un mediador con el inconsciente de forma muy parecida a cómo el anima se considera mediadora con el inconsciente en el caso de los hombres. Pero la idea de que el anima sea mediadora con el inconsciente tiene mucho más sentido. Si los hombres son los productores de la cultura, entonces lo que ha quedado debajo es «mujer» y «femenino». De este modo, las mujeres reales, así como las imágenes de la mujer, ayudan a los hombres a conectar con aquella parte de sus naturalezas que ellos han desviado al subsuelo, y posiblemente desempeñan esa misma función para las propias mujeres. Dado que se ha hecho a las mujeres portadoras y representantes de lo emocional y temible de nuestras naturalezas, es lógico que los hombres tengan que recuperar esta parte de sí mismos a través de las mujeres. Puede que tengan éxito o fracasen. Fracasan si continúan proyectando su propia imagen de lo que significa ser mujer

o de lo «femenino» sobre las mujeres. Además hacen un flaco servicio a las mujeres, pues sus presuposiciones de lo que significa ser mujer son probablemente desacertadas, y las mujeres nos mantenemos en una especie de inautenticidad al recoger y portar tales proyecciones. Tienen éxito si se dan cuenta de que han estado contemplando a las mujeres a través de una reja, de un filtro en sus propias psiques, un filtro propio que necesitan descubrir desesperadamente. El *animus* como constructo útil, sin embargo, no puede existir como mera contrapartida en las psiques de las mujeres de lo que es el *anima* en las de los hombres, dada la diferente posición que se otorga a hombres y mujeres en nuestra sociedad.

Las mujeres y las imágenes femeninas son el pórtico hacia el inconsciente en una sociedad dominada por lo masculino; lo son para ambos sexos. La obra de James Hillman acerca del anima (*Spring* 1973 y 1974) apoya poderosamente esta idea. Las implicaciones para la mujer son que tenemos una subcultura, una cultura subterránea que espera ser descubierta. Ello no significa, sin embargo, que el *animus* haya de conducirnos ahí. Descubrir relatos de mujeres, construir rituales femeninos y básicamente celebrar la dimensión femenina del vivir y el ser es lo que nos llevará ahí.

¿Qué ocurre con el *animus* como «espíritu guía»? De nuevo estamos sobre suelo inestable. El problema con el *animus*, esta imagen de lo masculino, es que refuerza la relación social de poder entre hombres y mujeres, como ha señalado Carol Christ.**[7]** Si el *animus* es nuestro «espíritu guía», eso es la versión espiritual de lo masculino en la sociedad, que también nos guía, nos dice quiénes somos y establece las reglas. No hablaré aquí de la dominación femenina sobre los hombres, que también puede ocurrir, pero generalmente de manera distinta. Las mujeres tienden

a «dominar» mediante la manipulación —el recurso de los débiles, no el dominio de quien tiene la sartén por el mango. (Véase sobre este punto el libro de Jean Baker Miller *Toward New Psychology of Women*). Es cierto que el *animus* como guía espiritual aproxima más a las mujeres a un sentido de su propia autoridad de lo que lo están en el estado anterior a la individuación, ya que el *animus* se considera parte de la psique femenina. El problema, sin embargo, está en las implicaciones socioculturales de esta imagen masculina, que acaso refuerza aún más el desvalimiento de las mujeres en la sociedad. Necesitamos imágenes de la mujer que nos den confianza y autoridad, y necesitamos liberarnos de nuestra excesiva dependencia respecto a las figuras masculinas, incluido el *animus*, en la medida en que reproduce nuestro ya subdesarrollado sentido de la autoridad y espiritualidad femeninas.

La noción de *animus* como *logos* en el sentido de capacidad para el pensamiento racional es igualmente problemática. Lo es porque reproduce la imagen social del pensador masculino, aunque esta vez se trate del hombre interior de la mujer. Considerar el *animus* de este modo fue un primer paso muy importante en el camino de liberación de la mujer del desvalimiento y el pensamiento inferior. Los junguianos se dieron cuenta de la necesidad que tenían las mujeres de realizar su lado «masculino»: el poder, la autoridad y el pensamiento racional hasta aquel momento asignados a los hombres. Pero no dieron el siguiente paso, el que ahora nos corresponde: legitimar el pensamiento, el poder y la autoridad femeninos, por su propio derecho y no como el opuesto contrasexual.

Es decisivo que las mujeres reconozcamos cómo la sociedad da validez al pensamiento, el poder y la autoridad masculinos, y que veamos el potencial de inautenticidad que encierra el uso de un símbolo masculino para legitimar

nuestro propio poder. Si no hallamos imágenes femeninas del pensamiento y la autoconfianza, damos la espalda al rechazo y el temor que siente nuestra sociedad ante el poder, la autoridad y la racionalidad de las mujeres.

Sin duda necesitamos que nos nutran y fortalezcan tanto las imágenes masculinas como las femeninas. No sugiero que las mujeres rechacemos todas las imágenes masculinas. Sugiero que no usemos las imágenes masculinas como una forma fraudulenta de conseguir poder femenino y pensamiento legitimador femenino. Reproducir una situación de poder que existe en la sociedad no es un empleo liberador del *animus*. Todo potencial de reforzar el sexismo debe ser extirpado de las imágenes para que la psicología analítica sea coherente con la línea maestra citada al principio de este texto: para que la terapia sea liberadora para una mujer, debe reconocer el hecho del sexismo y oponerse a él de modo implacable.

Así pues, si estas formas del *animus* son problemáticas ¿cuál es la utilidad de este concepto? Mi recomendación es que el concepto de *animus* necesita desontologizarse y verse como específico de una cultura. Puede ser un concepto útil si nos damos cuenta de que la psique internaliza imágenes además de proyectarlas. La psique y la cultura existen en relación dialéctica mutua. Eso significa que la psique no es sólo productora de imágenes, como sugieren los jungianos, sino también su consumidora. Es especialmente importante para las mujeres darnos cuenta de que consumimos imágenes de lo femenino —incluido el *animus*, un aspecto de lo femenino— que han sido proyectadas por la psique masculina de la cultura occidental. Visto así, el concepto puede resultar útil. Cada mujer puede examinar sus propias imágenes del *animus*, que pueden estar representadas por imágenes masculinas en sus sueños, hombres con los que esté en contacto y sus

sentimientos y percepciones acerca de las instituciones típicamente «masculinas», viendo de qué modo ha internalizado las definiciones de la sociedad, en su propio detrimento o en su propio provecho. El *animus* (y el *anima* para el caso) pueden emplearse como ingeniosos mecanismos para ver cómo nuestras psiques luchan con los demonios internalizados de una cultura sexista. Esto es a lo que me refiero con «des-ontologizar». Parte del genio de Jung radica en haber descubierto la faceta imaginal de nuestra psique colectiva y de nuestras psiques individuales. Debido a su genio en ese campo, el concepto tiene gran utilidad si se pone en un contexto cultural específico, porque nos muestra la psique funcionando como creadora y procesadora de imágenes.

El *animus* también es útil si lo usan las mujeres para descubrir sus propias visiones inconscientes de los hombres y los tipos de relación que tienden a formar con ellos. El diálogo con imágenes masculinas en nuestros sueños y fantasías del modo que sugieren los junguianos puede hacernos conocer qué esperamos de los hombres, así como ayudarnos a afirmar en nosotras capacidades que proyectamos en ellos. El *animus* en este punto puede usarse para que nos ayude a intuir cómo hemos internalizado el sexismo (es decir, cómo hemos aprendido a oprimirnos a nosotras mismas). El *animus* también es un símbolo de la vida no vivida de la mujer,**[8]** tal como se aprecia en nuestras expectativas de los hombres y en su posible idealización, o por el contrario, en nuestro odio y condena de ellos.

Y finalmente, comprender las imágenes de nuestro *animus* arroja luz sobre el misterio de por qué nos enamoramos de determinados hombres, si somos heterosexuales. El *animus*, si está integrado, puede ayudarnos a que dejemos de enamorarnos de una manera

sumisa y, finalmente, seamos libres para amar como iguales.

8. EL DOBLE: AYUDANTE INTERIOR DEL MISMO SEXO

Mitchell Walker

Jung nunca pretendió que sus ideas fueran definitivas o que siempre hubiera de tener razón. Por el contrario, confiaba en que sus interpretaciones tentativas serían desarrolladas y revisadas. En este sentido, me gustaría proponer un concepto arquetípico, el «doble», para dar cuenta de una figura del alma con todos los significados eróticos y espirituales del *anima/animus*, pero del mismo sexo, y distinta de la sombra. Esta figura tiene ejemplos mitológicos y aparece en la experiencia psicológica. Se pierde si se la denomina sombra o *anima/animus*.

El doble es ese conjunto de características que dan lugar, en última instancia, a nuestra conciencia de identificación con un rol sexual, aunque el doble es mucho más que nuestra insignificante idea social de hombría o feminidad, y carece por completo de connotaciones sexistas (éstas se le añaden posteriormente). El doble y el *anima/animus* son iguales y complementarios, y constituyen un conjunto de naturaleza andrógina. Por ejemplo, el *anima* contiene las imágenes arquetípicas de madre, hija, hermana y amante. El doble masculino, pues, contiene las de padre, hijo, hermano y amante. Tal como una mujer puede servir para proyectar el *anima*, del mismo modo un hombre puede servir para proyectar el doble masculino, y viceversa para las mujeres. El doble, como el *anima/animus*, puede formar parte de una función trascendente.

El *anima/animus* y el doble son iguales en todos los procesos. Psicológicamente, ambos pueden servir como

«guías del alma». Ambos aparecen en la literatura, mitología, etc., y están involucrados en el proceso de individuación. El doble se revela en la mitología en parejas de héroes como David y Jonatán, Aquiles y Patroclo y Gilgamesh y Enkidu.

El doble suele aparecer con un aura de belleza, juventud y perfección o semi-perfección. Por desgracia, es fácil que se confunda simplemente con un símbolo del ego (parcialmente sí lo es, pues el ego descansa en el doble) o con un símbolo de la sombra o del yo, todo lo cual puede ser también. Esta vaguedad se debe al hecho de que los contenidos del inconsciente colectivo no tienen una clara distinción, sino que se funden unos en otros y pueden ser difíciles de fijar de modo definitivo. Pero los psicólogos han explotado estas características para evitar que tanto ellos como nosotros nos demos cuenta del doble.

Facetas del doble

Permitidme ilustrar algunas de las cualidades y funciones que veo en el doble. Es nuestro apoyo profundo, nuestro compañero que guía y ayuda. Lo vemos en muchos relatos, como por ejemplo en la *Ilíada*. Aquiles no habría alzado sus armas en favor de los griegos si Patroclo no hubiera combatido con Héctor y no hubiera muerto a manos de él. Los troyanos habrían vencido, pero Aquiles, como explica Fedro en el *Banquete* «escogió valientemente ir y rescatar a su amado Patroclo, lo vengó y sacrificó su vida por él con ansias de unirse con el que la muerte le había arrebatado». **[1]** En el mismo sentido, en la Biblia Saúl habría matado a David si no hubiera sido por Jonatán: «…hermano mío, Jonatán, que tanto me maravillabas; el amor que tenías por mí era más admirable que el amor de las mujeres».**[2]**

Como sugieren estos mitos, el doble es un compañero del alma de intenso calor y proximidad. El amor entre hombres y entre mujeres, como experiencia psíquica, suele hundir sus raíces en la proyección del doble, tal como el *anima/animus* se proyecta en el amor de distinto sexo.[3] Y como en el *anima/animus*, este amor puede ocurrir con o sin la búsqueda heroica. Además, como el doble es una figura del alma, el instinto sexual puede estar involucrado o no. Es decir, el motivo del doble puede incluir una tendencia a la homosexualidad, pero no es necesariamente un arquetipo homosexual. Más bien representa el espíritu de amor entre personas del mismo sexo. Y el espíritu del amor en el doble es lo que considero como el suelo que sostiene el ego.

El doble funde el destino de dos en uno. Lo vemos en *El retorno del rey* de Tolkien, en el que Frodo nunca hubiera realizado su gran marcha épica al monte Doom sino tuviera a Sam, su fiel servidor: «“Así que éste fue el trabajo que sentí que tenía que hacer cuando empecé —pensó Sam— ayudar a Mr. Frodo hasta el último momento…”».[4] En *Robinson Crusoe*, el héroe no habría sobrevivido a los caníbales sin su compañero Viernes. Mark Twain se centró en varias ocasiones en este motivo del doble. Por ejemplo, en *Las aventuras de Huckleberry Finn*, con Huck y Jim, el esclavo negro, cuyos destinos y afectos se vinculan mutuamente hacia la libertad en el gran río. En *El príncipe y el mendigo*, la trama se centra en la interacción de los destinos de dos muchachos idénticos.

De este modo, el doble facilita la *relación*. Crea una atmósfera entre amigos de profunda igualdad y honda familiaridad, un misterioso y dichoso compartir sentimientos y necesidades, una comprensión dinámica e intuitiva. Esta placentera camaradería se extiende fácilmente a un compartir propósitos o metas a través del cual se llevan a cabo tareas difíciles.

Si, como sugiero, el doble es la raíz de la identidad del ego, puede conducir a uno a autorrealizaciones significativas. Éste es el sentido simbólico de su presencia en el mito del héroe. Para muchos el doble puede desencadenar procesos creativos. Creo que éste era el caso en ciertas colaboraciones famosas, por ejemplo entre Gilbert y Sullivan, Picasso y Braque, y Marx y Engels. Como fuente de poder e inspiración, el doble puede ser una gran fuerza orientadora en una persona y en el desarrollo de las artes y ciencias. Como Lamb explica en su introducción al *Banquete* de Platón, «El amor se trata aquí con un sentido de su importancia universal», mostrando cómo «podemos avanzar con poderes cada vez más despiertos y amplios hacia la mejor y más libre actividad de nuestras capacidades, la contemplación de la verdad invisible y eterna».**[5]** En la antigua Grecia se consideraba que dos amantes, Harmodio y Aristogitón, habían encendido la llama de la democracia.**[6]** En tiempos más recientes el trabajo de muchos artistas, como Gertrude Stein, Oscar Wilde, André Gide y otros puede ser contemplado como fruto del autocrecimiento estimulado por el doble.

Aspectos oscuros del doble

Cada arquetipo tiene sus facetas destructivas. El doble, en tanto que es un arquetipo polifacético (o un grupo de arquetipos muy interrelacionados, tal como el *anima* incluye la gran madre y la guía femenina del alma), tiene diversos aspectos. Uno de ellos implica el *puer aeternus*. Otro es la sombra. Es decir, ciertos aspectos del doble, como la tendencia a la expresión homosexual, pueden ser rechazados por el ego y caer en la sombra. Ello se debe a la similitud del doble y la sombra en relación con el ego; ambos son fuentes más profundas que la personalidad

consciente. Mientras que el doble es típicamente el crisol de la conciencia de identidad del ego, la sombra es típicamente el de la identidad del ego moralmente inferior. Por eso es de esperar que los aspectos rechazados del doble tiendan a reunirse en la sombra inconsciente.

El lado negativo del compañero es el «competidor», la figura mítica de la misma estatura pero empeñada en contra del éxito del héroe. Mientras que el compañero se esfuerza en realzar el ego, el competidor desea suplantarlo. Un ejemplo de competidor es Héctor en la *Ilíada*. Tal como Aquiles y Patroclo están mutuamente unidos en el amor y la orientación, del mismo modo Aquiles y Héctor están unidos en el odio y la venganza. Como dice Aquiles a Héctor en su fatídico encuentro: «Los leones y los hombres no hacen treguas, los lobos y los corderos no entablan amistad; se odian para siempre. Del mismo modo no puede haber amor entre tú y yo, y no habrá tregua para nosotros hasta que uno de los dos caiga y sacie a Ares con su sangre».**[7]**

El arquetipo negativo siempre contiene la fuerza del positivo, incluyendo el impulso hacia la individuación. El competidor presenta un desafío que superar, brindando así una imagen de uno mismo a partir de la cual se puede crecer. Sin embargo, la imagen se sitúa en un contexto negativo, como amenaza. Por ello suele proyectarse fácilmente, y puede convertirse en un factor que estimule decisivamente la agresión y competición interpersonales. Además, en una sociedad como la nuestra, en la que se fomenta la agresión y competición entre los hombres, la proyección negativa del compañero será consecuentemente estimulada. Eso puede conducir a hostilidad y resentimiento, abierto o encubierto, hacia los hombres en general. Podemos llamar a semejante situación «complejo del competidor». O bien, como el primer competidor de un hombre suele ser su padre, podríamos situar este fenómeno

bajo el rótulo junguiano de complejo paterno, pero en este caso más del hijo que de la hija. A nivel colectivo podemos ver que este complejo estimula empeños masculinos como la guerra. Y además, la fijación en el arquetipo del competidor puede contribuir a bloquear los impulsos constructivos inherentes al motivo del doble. Si la persona desdeña ciegamente las propuestas de amor del doble, el desairado arquetipo puede vengarse transformándose en su negativo.

En conclusión, darnos cuenta del doble amplía nuestra comprensión de fenómenos humanos tan diversos como la homosexualidad, la camaradería y la guerra. Reconocer el doble enriquece y simplifica simultáneamente nuestra visión de la psique. Podemos considerar que el campo del *anima/animus* y del doble contiene la fuente de las proyecciones, los complejos y las identidades de rol sexual. El centro de este campo da lugar al significativo arquetipo del andrógino, y es este andrógino el que nos puede llevar a una visión más detallada del conjunto de la psique.

Tal como el *anima/animus* se nos aparece como una fuente misteriosa, así también ocurre con el doble. Pero este doble ha sido y es un factor significativo en los fenómenos sociales y culturales. Si hemos de continuar desplegando la conciencia hacia un nivel más sutil, debemos dar a este arquetipo lo que le corresponde y descubrir su potencial para el individuo y la sociedad.

9. EL YO ES UNA DIANA MÓVIL: EL ARQUETIPO DE LA INDIVIDUACIÓN

David DeBus

El Yo imprime su globalidad sobre nuestra vida psicológica a medida que nos desarrollamos. Se nos muestra como la imagen psicológica de lo divino. Y como tal, tiene algo de las cualidades de una finalidad trascendente, como una diana móvil hacia la cual viajamos[1].

Nuestros primeros atisbos del Yo nos llegan envueltos en despliegues generales de energía psicológica más que como acontecimientos o imágenes que podamos identificar concretamente con el Yo. Los primeros atisbos que Carl Jung tuvo del Yo le hicieron reducir los signos de su presencia a «libido». Más tarde, la experiencia clínica y la necesidad teórica le forzaron a proponer un «arquetipo del Yo» distinto de los despliegues generales de energía psicológica. A través de las décadas sus escritos parecen atravesar un proceso de individuación, a medida que él describe el Yo cada vez más como el organizador de los otros arquetipos y de las vidas personales en los casos que estudiaba. Como nosotros, al principio no pudo distinguir entre la inmersión inconsciente del niño en la unidad del Yo y el encuentro consciente del adulto maduro con los símbolos del Yo.

El Yo no puede ser reducido a la conciencia infantil. En realidad debería ser entendido como lo que nos contenía en nuestros orígenes. Como círculo o esfera, aguas primordiales o jardín, el Yo nos rodeaba e inspiraba. Cuando somos uno con nuestro inconsciente, con nuestro cuerpo, nuestros padres y madres y el universo, nuestro sentido

temporal nos da un conocimiento íntimo del tipo de tiempo en el que habita el Yo. A este tiempo lo denomino «tiempo eónico» para distinguirlo de la noción religiosa de la eternidad de Dios y del tiempo secular de los relojes. El tiempo eónico se parece al tiempo de la visión mística, de la inspiración artística, los sueños, los cuentos de hadas y los mitos que empiezan con «Érase una vez». Se parece al sentido temporal que rodea las coincidencias significativas y las experiencias del sistema nervioso parasimpático tales como una elevada sexualidad. Cuando recordamos la unidad inconsciente del mundo y nuestras psiques en el tiempo eónico de los orígenes, recordamos una experiencia de la presencia del Yo sin diferenciación consciente. Nuestra primera unidad es inconsciente. No se ha movido desde el Uno al Dos y a los Muchos, no ha atravesado lo que los chinos llaman «las diez mil cosas».

En ocasiones Jung señala la relación recíproca del Yo y la conciencia, pero a menudo subraya el papel subordinado de la conciencia personal que él denomina «ego»:

> *El término «Yo» me pareció adecuado para este sustrato inconsciente, cuyo exponente en la conciencia es el ego. El ego es respecto al Yo como lo movido al motor, o como el objeto al sujeto, pues los factores determinantes que irradian del Yo rodean al ego en todas partes, subordinándolo... No soy el creador de mí mismo, más bien me ocurro a mí mismo.*[2]

Tanto si el Yo se relaciona con la personalidad como un igual recíproco o como un contenedor superior, ocurre una sucesión de paradojas de lo más difícil: el Yo a la vez contiene y es el contenido de la persona completa; el Yo es a la vez aquello de lo que venimos y aquello que anhelamos; el Yo incluye el ego, pero el Yo y el ego pueden

dialogar como representantes del conjunto de la persona y de la más limitada personalidad consciente; el Yo está oculto pero ama ser descubierto; el Yo tiene un valor supremo, como una «valiosa perla» psicológica, pero se halla en medio de la vida ordinaria, «en la paja y el estiércol», como decían los alquimistas. Todos los arquetipos tienen esta doble naturaleza, y para este arquetipo que afecta a todos los demás esta doble naturaleza llega a extremos paradójicos. En realidad, el Yo contiene polaridades personales y transpersonales como bien y mal, femenino y masculino, punto y círculo, armonía y disonancia, orden y caos, complejidad y simplicidad.

Sin embargo seria erróneo derivar de aquí una especie de filosofía pseudo-oriental. El término alemán *Selbstverwirklung*, que Jung emplea en el sentido de «autorrealización», sugiere la presencia de una trayectoria de movimiento activo, creativo y urgente, no un diluirse en una conciencia difusa. En contraste con las descripciones orientales del desarrollo psicológico, la descripción junguiana del movimiento de la personalidad hacia el Yo no acaba en la disolución o desaparición del ego.

La crítica que hace la literatura espiritual del ego cargado de deseos contrasta con la valoración del ego psicológico que hace la psicología moderna. Jung emplea «el ego» [*das Ich*] para sugerir un receptor de experiencia consciente contrapuesto y compensado por el inconsciente. Sin el ego psicológico no hay nadie que pueda vivir la vida o experimentar el Yo. El ego de Jung es uno entre muchos complejos a los que acontecen sentimientos y pensamientos. Se hace la ilusión de originar sentimientos y pensamientos, y la ilusión de estar en el centro, hasta que el Yo lo «destrona» durante el proceso de individuación.

La individuación, como el nombre sugiere, significa ponernos de acuerdo con nuestra verdadera naturaleza. La

individuación desafía al ego a entrar en una condición desconocida en vez de permanecer cautivo de lo habitual y familiar. Una vida personal en la que no se introduce el Yo como factor transpersonal corre el riesgo de estancarse. Si el Yo desafía nuestra vida personal con la individuación, generalmente tenemos al principio una sensación de incomodidad y de pérdida. Este proceso requiere una considerable ampliación de nuestra personalidad. Nuestra vida personal empieza a ser cada vez más regida por un centro de gravedad y una organización que incluye realidades transpersonales e inconscientes. Incluso cuando queda establecida la regencia del Yo, sus formas de regir nuestra vida personal cambian a medida que seguimos el proceso de individuación.

Podemos ver cómo la regencia del Yo empieza en nuestras vidas examinando desde el trono del ego las formas que tiene el Yo de ejercer poder, relacionarse y afirmar su importancia.

Nuestro poder sobre la gente, la naturaleza y las cosas nos acostumbra a una ilusión de control. Cuando este control aparente falla —cuando nuestros hijos se hacen más independientes y nos desafían, cuando un jardín que habíamos plantado se congela, cuando se estropea nuestro coche o cuando muere alguien con quien contábamos— nuestro —inadecuado sentido de identidad orientada al control falla también. En casos extremos nos sentimos como si estuviéramos muriendo, impotentes o carentes de importancia. El Yo puede incluso empujar al fracaso identidades de control particularmente grandiosas o engreídas, como ocurrió con Edipo y el rey Lear, como si el Yo quisiera ponernos en un estado adecuadamente rendido y receptivo. A veces el Yo hace su aparición sólo cuando hemos sido llevados a la desesperación.

Cuando consideramos que las relaciones pueden brindar el valor y significado últimos de nuestras vidas, estamos practicando una forma de idolatría. El Yo tiende a romper esta idolatría por varios caminos, incluyendo el hacer que nos demos cuenta de que la otra persona no encaja en nuestra imagen del alma más íntima y última. Jung utilizó los nombres de *anima* y *animus* —arquetipos de los opuestos inconscientes más prominentes— aprovechando términos latinos para «alma». En personas heterosexuales y algunas de las que prefieren el mismo sexo, estas imágenes anímicas del sexo opuesto en el interior del inconsciente son proyectadas sobre otra persona. Estas proyecciones contienen parte de la fuerza psicológica que posteriormente fluye hacia el Yo.

Además, el Yo apoya una unión de opuestos interiormente reconciliados. Mientras buscamos por el mundo este opuesto de nuestro interior, podemos obtener de lo que vive en nosotros sanación y conocimiento, pero no conseguimos virar nuestra búsqueda hacia el interior. Estas imágenes, cuando se proyectan sobre otra persona en una relación, aportan posibilidades instintivas, sexuales, eróticas, afiliativas y espirituales. Algunas personas parecen descubrir su opuesto interior a través de la relación, mientras que otras deben abandonar niveles idolátricos de relación y girar directamente hacia el interior. A la larga el Yo exige nuevas formas de estar en relación basadas en un mayor contacto interior con el opuesto.

Cuando permitimos que el Yo influya sobre nuestras antiguas formas de relacionarnos, estamos modificando las proyecciones a fin de madurar. Podemos escalar lo que Platón denomina «la escalera del amor» siguiendo nuestro anhelo del Yo, originalmente mal situado en una relación personal. Primero nos introducimos en la atracción física, luego en el amor por otra alma, y finalmente, a través de la

educación en el amor, regresamos al hogar, a la realidad de nuestra propia alma. En contraste con el madurar a través de la relación, también podemos retirar nuestra proyección con un esfuerzo que incremente nuestra conciencia. Las imágenes cargadas que hemos proyectado no encajan con el ser humano real en ningún caso, y la fase de «luna de miel» se acaba —en relaciones románticas e incluso en la amistad—. Como una versión adulta del movimiento del niño hacia un aumento de la dependencia o bien un aumento de la autonomía, nos rendimos o crecemos.

La regencia del Yo, hacia la cual la individuación hace girar gradualmente nuestra conciencia, busca desarrollar nuestra maduración minando las viejas formas de usar el poder y de relacionarnos. El Yo actúa detrás de nuestro poder; nos aporta modelos, armonizándonos adecuadamente con la naturaleza del cosmos y buscando encarnar una verdad paradójica de opuestos reconciliados. Y el Yo actúa tras nuestro anhelo de relaciones, pues contiene potencialmente el matrimonio interior.

Pero la tercera rendición a la regencia del Yo tiene que ver con el sacrificio de todo lo que habíamos pensado que éramos. El Yo se mueve desde la periferia de nuestra vida psicológica hacia el centro. Un gurú me dijo que cuando se cierran los huesos del cráneo de un bebé, Dios no puede entrar, y por eso el ego cree ser Dios. En la mayoría de los casos el Yo empieza a centrarnos y a individuarnos, tanto en el ámbito consciente como en el inconsciente, hacia la mitad de la vida. La formación de nuestra personalidad y el empleo de nuestra energía psicológica para desarrollar nuestras vidas a través de aptitudes, trabajo y relaciones, limita nuestro acceso al inconsciente y a su influencia creativa y espiritual. El Yo se convierte en centro de la psique consciente e inconsciente, y los demás arquetipos, como el *animus* y el *anima*, se subordinan a él. Pero el Yo

desempeña también otros papeles. Como testigo, el Yo observa cómo nuestra personalidad atraviesa e integra experiencias, como los dos pájaros en este pasaje de la *Manduka Upanishad*: «Dos pájaros, compañeros siempre unidos, se posan en el árbol de la mismidad. De los dos, uno come el dulce fruto y el otro observa sin comer». El Yo es el árbol y es a la vez el pájaro que observa las experiencias de nuestra personalidad.

Nuestras personalidades a veces inician el proceso de individuación sin que estemos suficientemente conectados con el cuerpo y con la tierra ni suficientemente comprometidos con nuestras vidas. Jung relata el caso de una mujer que experimenta pasivamente la individuación como quien «contempla paisajes campestres desde un tren expreso». De esta mujer dice:

> *La individuación sólo puede tener lugar si primero regresas al cuerpo, a tu tierra; sólo entonces puede hacerse real... Ella debe volver a la tierra, a su cuerpo, a su individualidad y separación; de otro modo estará en el río de la vida, será todo el río, y nada habrá sucedido porque nadie se habrá dado cuenta... La individuación sólo puede ocurrir cuando nos damos cuenta de ella, cuando hay alguien ahí que le presta atención; de otro modo es la eterna melodía del viento en el desierto.*[3]

A veces el Yo parece un destructor de nuestras identidades acostumbradas. Pero visto a través de la lente de sus propósitos, actúa para que nuestro compromiso sea más completo. Los alquimistas decían que su trabajo transformador requería el conjunto de la persona, y el Yo exige lo mismo. Generalmente esta exigencia recae sobre todo en nuestros aspectos menos desarrollados, nuestras

conexiones más débiles, que habíamos ignorado durante la primera mitad de nuestras vidas.

Jung subraya que el Yo puede representar a Dios en nuestra psique, es «la imagen psicológica» de Dios en nuestra psique. Pero señala que empíricamente, en contraste con la creencia,

> *somos incapaces de distinguir si estas imágenes emanan de Dios o del inconsciente. No podemos decir si Dios y el inconsciente son dos entidades diferentes... Pero en el inconsciente hay un arquetipo de plenitud que se manifiesta espontáneamente en sueños, etc., y una tendencia, independiente de la voluntad consciente, a relacionar otros arquetipos con este centro.*[4]

En los textos de Jung, las experiencias de Dios registradas en las escrituras y en los testimonios de los místicos son tratadas como hechos psicológicos mas que como realidades conocidas religiosamente. Especialmente en el ensayo de Jung «Respuesta a Job», la imagen psicológica de Dios en la mente occidental parece ser una fuente de individuación. Concretamente, Jung ve que la imagen psicológica de Dios en la mente occidental esta desarrollándose hacia una inclusión de cualidades oscuras y femeninas. Para Jung la naturaleza del Yo en la psique humana corresponde a una imagen de Dios que incluye los aspectos reprimidos y suprimidos de la civilización occidental en una unión de opuestos reconciliados, una plenitud que está mas allá de un Dios bueno o una Trinidad masculina. A Murray Stein casi le parece como si Jung estuviera analizando a la cristiandad.[5]

Aunque el Yo amplía nuestra personalidad, a menudo haciendo que desarrolle funciones y actitudes menos desarrolladas, y aunque el Yo rodea a la personalidad por

todos lados a fin de acoger tanto la vida consciente como la inconsciente en una totalidad mayor, experimentamos el Yo como si habitara en el inconsciente. Como alguien de dos millones de años, el Yo es generalmente no verbal y se expresa a través de imágenes, sonidos y sentimientos. También puede guiarnos a través de nuestras experiencias en el mundo exterior, empujando a su realización y compensando nuestros unilaterales puntos de vista conscientes. Cuando dejamos de dibujar imágenes, de hablar y de pretender que el ego origina sentimientos, podemos ver sus imágenes, oír su sonido y su música, y participar en sentimientos que proceden de más allá de nuestros limitados conocimientos conscientes.

Cuando empieza la individuación, nuestra personalidad y nuestra vida inconsciente atraviesan una reorganización. El Yo empieza a ejercer influencia sobre energías inconscientes personales y colectivas. A medida que se reorganiza, la vida inconsciente se expresa a sí misma y al transformado papel del Yo, a través de símbolos. Los símbolos apuntan más allá de sí mismos, y su significado nunca sucumbe del todo a las formulaciones racionales. Suelen tener numerosas capas de significado y trayectorias de desarrollo. Experimentamos los símbolos en sueños y visiones, y debemos llevar a ellos nuestra aportación, es decir, nuestro lado consciente del diálogo con el inconsciente y con el Yo, a través del inconsciente. Juntas, las mitades consciente e inconsciente de la moneda restauran una totalidad rota. Cuando se mueve nuestra orientación consciente, también lo hace la inconsciente. El Yo parece moverse respondiendo a nuestro movimiento, aunque a menudo es el Yo el que genera nuestro movimiento consciente.

Nuestra tendencia a convertir realidades dinámicas como el Yo en cosas inmóviles o en mobiliario mental e incorpóreo, refleja nuestras inmovilizadas imágenes de las

realidades espirituales y psicológicas. Pero en todas estas realidades van juntos el hacer y el ser. Como preguntaba W. B. Yeats, «¿Cómo podemos distinguir al danzador de la danza?». La incesante actividad del Yo en el desarrollo de nuestra conciencia implica que los lugares de descanso son sólo premios de consolación. Un proverbio budista aconseja: «Cuando alcances la cumbre de la montaña, continúa ascendiendo».

Nuestros atisbos del Yo parecen revelar algo estático, pero pronto se convierten en una realidad móvil y compleja en cuanto adoptamos una visión más amplia, observando secuencias de sueños, años de trabajos alquímicos y el diálogo de la vida consciente e inconsciente durante más de una década, como si pudiéramos discernir una especie de equivalente psicológico de los movimientos glaciales. Arthur Schopenhauer habló de cómo nuestras vidas pueden parecer como si hubieran sido planeadas, aunque aparentes obstáculos e interrupciones hayan quebrantado nuestras intenciones conscientes. Sólo una mirada retrospectiva sobre nuestras vidas, en busca de la influencia formadora de estas intenciones profundas, puede mostrarnos que nuestra personalidad ha crecido siguiendo el plan que el Yo tenía para nuestras vidas.

El Yo da expresión y forma simbólicas a su actividad constante y a su efecto estructurador sobre nuestra vida —en sueños, en obras de arte, en integraciones de lo espiritual en nuestra vida personal, y en secuencias como aquellas estudiadas por Jung en las que la vida transpersonal e inconsciente era proyectada sobre la materia por los alquimistas—. Pero incluso estas profundas comunicaciones simbólicas nos llegan como inmóviles bodegones y descripciones verbales de un instante del Yo. A través de su discreto acaecer, pueden oscurecer la realidad continua del Yo. Y como el Yo actúa como nuestra

individualidad implícita, las imágenes que de él nos hacemos como algo separado y distinto de nosotros son parcialmente falsas. Si consideramos que nuestras personalidades expresan de un modo limitado lo que las origina, contiene, guía, y actúa para ellas como símbolo de maduración, llegaremos a comprendernos como una identidad operativa —la personalidad— y una identidad cósmica —el alma.

¿Qué ventajas prácticas puede brindarnos esta relación con el Yo —perturbadora, arriesgada y llena de cambios— a medida que nos volvemos más individuales? El filósofo político John Stuart Mill estaba articulando uno de los valores sociales del hacerse más individual cuando escribió: «No es reduciendo a la uniformidad todo lo que tienen de individual, sino cultivándolo y llevándolo adelante, dentro de los límites impuestos por los derechos e intereses de otros, como los seres humanos se convierten en un bello y noble objeto de contemplación… pudiendo por tanto ser más valiosos para los demás».**[6]**

Mill no estaba pensando en la relación con la vida inconsciente que implica el establecer un contacto subordinado con el Yo; entendía «individualidad» como el desarrollo del potencial humano que hace avanzar al conjunto de la humanidad. Ello encaja con la intuición esencial de Jung. Pero en su obra Mill también anticipa la fricción social que se produce cuando la gente se vuelve más individual, pues dejan de armonizarse de un modo tan adaptativo a las instituciones, comunidades, familias y las reglas implícitas del matrimonio. Sostiene que todas las sociedades se empobrecen cuando no permiten el desarrollo individual. Los verdaderos individuos estorban a los tiranos. La genuina «autonomía» o «ley para uno mismo» significa que los métodos sociales de control se destensan. El ego deseoso oye rumores de esta autonomía aparentemente

libre, y en nombre del Yo puede racionalizar el libertinaje a través de una pretensión oportunista de individuarse. Superficialmente, lo que surge de obedecer a la conciencia cuando el Yo se pone a la vista puede parecer libertinaje. Como lo expresa una canción de Bob Dylan: «Para vivir fuera de la ley has de ser honrado». Una y otra vez, Jung subraya las arduas responsabilidades éticas con las que nos encontramos cuando escapamos de las normas colectivas como resultado del compromiso con el Yo.

Nuestra personalidad nunca tendrá la estatura, la existencia global y eónica o la sabiduría del desarrollo orientado hacia el futuro que tiene el Yo. Sea cual sea la magnitud de nuestro viaje hacia la diana móvil del Yo, siempre estaremos a mitad de camino entre piedra y ángel, entre las agobiantes luchas cotidianas y el cosmos. Afortunadamente para nuestra identidad personal, cuando nos volvemos engreídos, o «inflacionados» como dice Jung, a causa del Yo, la vida suele quitarnos los humos de encima. Cualquier arquetipo inconsciente puede inflacionar nuestra personalidad pero, cuando lo hace el arquetipo del Yo, surgen formas específicas de orgullo espiritual. Somos arrastrados a temporadas llenas de hechizo debido a actitudes sobrehumanas de inferioridad o superioridad; debido a una particular ceguera respecto a nuestros límites corporales, emocionales, intelectales o espirituales, o a una mala aplicación de cualidades como las que proceden de un corazón que ama oceánicamente y borra las fronteras personales. Regresamos a nosotros mismos sabiendo lo ordinarios que somos. Lo que Jung llama «la función compensatoria del inconsciente» actúa como un amigo sabio y sobrio, aunque a nuestra personalidad inflacionada le parezca un aguafiestas.

El significado original de «pecado» en griego remite a «fallar el blanco». Jung entiende que el término griego para

«arrepentimiento» significa «hacerse más consciente». Cuando no apuntamos con acierto a la diana del Yo, puede significar que nuestra conciencia, madurez y visión necesitan ser revisadas desde sus fundamentos. La inflación que nos aleja de nuestro objetivo también nos lleva a imaginar que ya estamos de lleno en el blanco. Un diálogo en busca de la verdad con el inconsciente tiene el valor estratégico de corregir ese autoengaño. La humildad surge de hacernos más conscientes de nuestros límites y de la guía del Yo, y esta humildad no puede ser exagerada. Hace que nuestra personalidad se vuelva receptiva y «pobre de espíritu». Dado que nuestra personalidad no posee el Yo, sólo lo que Jung denomina «una actitud religiosa» puede relajar nuestra certeza arrogante y dar la vuelta a la situación. Jung compara el Yo con el Tao chino, del que no podemos apropiarnos ni siquiera con palabras o conceptos.

Jung emplea el movimiento serpenteante, en vez de la línea recta entre nuestra personalidad y el Yo, para aludir a una característica esencial del proceso de individuación y al simultáneo redondeamiento de nuestra personalidad. «Este redondeamiento —dice Jung— puede ser la finalidad de toda psicoterapia que pretende ser algo más que una mera cura de síntomas».[7]

El dolor y el peligro del proceso de individuación sólo son igualados por su sentida necesidad. Obtener algo significa sacrificio. Jung escribe: «Todo desarrollo superior de la conciencia es tremendamente peligroso. Generalmente nos inclinamos a pensar que desarrollarse hacia una condición superior es ideal y muy deseable, pero olvidamos que es peligroso, porque el desarrollo suele significar sacrificio».[8]

Las metáforas espaciales para describir el Yo y la ampliación de la personalidad durante el proceso de individuación (lo que Jung denomina «la envergadura de la integración» dirigiéndose hacia el Yo) incluyen el descenso

tanto como el ascenso, círculos y esferas elaborados y ampliados, movimientos en espiral y el equivalente espacial de la música de Bach. Significa una plenitud omniabarcante más que una perfección puntual.

La simplicidad a la que llega nuestra personalidad cuando el Yo ha sido una diana móvil para nuestro desarrollo, no procede de una amputación procusteana de los aspectos inconvenientes o inaceptables de lo que somos. En realidad parece proceder de la tarea bella y terrible de aceptarnos a nosotros mismos, y de un movimiento que integra y acepta la diversidad de las «diez mil cosas» gracias a una sensación del Tao que habita en ellas. En esta simplicidad, lo que es conocido, lo que es desconocido y lo que conoce continúan su movimiento de despliegue, en mejor sintonía con nuestra naturaleza esencial.

SEGUNDA PARTE:

LA FAMILIA ARQUETÍPICA

INTRODUCCIÓN

Aun antes de que Jung desarrollara su teoría del inconsciente colectivo y los arquetipos, estaba intrigado por el poderoso papel simbólico que desempeña la madre en la psicología, especialmente en la psicología masculina. La separación de Jung respecto a Freud estuvo en gran medida ocasionada por su insistencia, en el libro de 1913 *La psicología del inconsciente*, en que el anhelo incestuoso del hijo hacia la madre significa en realidad su anhelo por restablecer contacto con la fuente de renovación psicológica, no con la madre literal sino con la madre simbólica. Más tarde, a medida que Jung desarrollaba su teoría, afirmó todavía con más énfasis que el arquetipo materno no deriva de nuestras experiencias con nuestra madre biológica personal; por el contrario, no podemos evitar ver a nuestra madre a través del arquetipo.

> *La «madre», tal como la imagina nuestra psique, se asocia con la solicitud y simpatía maternales; con la mágica autoridad femenina; con la sabiduría y la exaltación espiritual que trasciende la razón; con todo instinto provechoso, todo lo que es benigno, todo lo que cuida y sostiene, lo que estimula el crecimiento y la fertilidad. El lugar del renacimiento y la transformación mágica, junto con el submundo y sus habitantes, son presididos por la madre. En el lado negativo el arquetipo materno puede connotar cualquier cosa secreta, escondida, oscura; el abismo, el mundo de los muertos, cualquier cosa que devora, seduce y envenena, que es terrible e ineludible como el destino.*[1]

No es de extrañar que Jung exprese su simpatía por las mujeres que son «las portadoras accidentales» del arquetipo.

Aunque en la psicología de Jung y, como ha sugerido Hillman, en la psicología profunda en general, la atención se ha centrado en el arquetipo materno, también se reconoce que otras figuras familiares habitan en nuestra psique como poderosos arquetipos: padre, hijo e hija, esposo y esposa, hermana y hermano. Todas estas figuras viven en nuestro interior en formas que no están totalmente determinadas por nuestra experiencia personal (y, por supuesto, no totalmente independientes de ella, pues en este libro nos referimos a imágenes arquetípicas, no arquetipos *per se*). Estas imágenes arquetípicas influyen en cómo respondemos a estos «portadores accidentales» de arquetipos que son nuestros verdaderos padres, cónyuges y hermanos. Proyectamos suposiciones y sentimientos derivados de los arquetipos en personas que no son parientes nuestros como si en cierta forma fueran (o hubieran de ser) nuestras madres, padres o hijos. Esto puede enriquecer las relaciones, añadiéndoles resonancia y significado, pero también puede (y quizá más a menudo) dañarlas al falsear quién es realmente el otro y cómo se dispone a relacionarse con nosotros.

Todos nosotros, tanto si lo sabemos como si no, tenemos en cierto sentido una invisible pero poderosa familia arquetípica, además de la que habitualmente admitimos tener; en realidad, ambas están mezcladas casi de manera inextricable. El padre o la madre que aparece en nuestros sueños suele ser, por ejemplo, una confusa mezcla del padre arquetípico y el personal.

Como señalamos en la primera parte, los arquetipos siempre están vinculados a otros. Suelen aparecer en parejas, pero no están siempre apareados con el mismo

arquetipo, y eso es importante. También es importante a través de qué arquetipo estamos mirando y a cuál estamos mirando. Así, el vínculo padre-hijo se ve de modo diferente si nos centramos en la perspectiva del hijo que si lo hacemos en la del padre. Al principio de esta sección, el profesor de estudios religiosos T. Mark Ledbetter señala cómo el viaje del hijo hacia la madurez se forma a partir de su relación ambivalente tanto con el padre personal como con el arquetípico. Ledbetter recurre a la literatura contemporánea para ampliar este tema, así como otros autores influidos por Jung a menudo recurren a la mitología o al folklore.

El analista junguiano Murray Stein, autor de *Midlife*, parte del enfoque más tradicional para explorar cómo los mitos griegos iluminan nuestra experiencia del arquetipo paterno. A Stein no le interesa la influencia de las imágenes arquetípicas en cómo los hijos ven a sus padres o cómo los padres ven a sus hijos. Lo que le interesa es cómo un padre interior devorador suprime nuestros impulsos creativos, al igual que Cronos, según la leyenda, engullía a sus hijos inmediatamente después de que nacieran. Zeus nos aporta la imagen de un padre interior más tolerante y flexible, que sólo frustra aquellos cambios revolucionarios que verdaderamente amenazan la armonía y el orden psíquicos. El ensayo de Stein sugiere que puede haber desarrollo en el arquetipo: no estamos necesariamente atados a la versión del arquetipo paterno que aparece primero.

En su discusión de las dimensiones arquetípicas del vínculo madre-hija, Helen M. Luke, fundadora de la comunidad terapéutica de Apple Farm, también recurre a la mitología griega. Su lectura de la leyenda de Démeter-Perséfone nos ayuda a ver la pertinencia de este mito para la autocomprensión de la mujer. En cada una de nosotras vive una hija que debe liberarse de su madre; en cada una

de nosotras también vive una madre que quiere proteger a la hija y se aflige cuando no puede. Las mujeres anhelan crecer y resisten el cambio. A través del mito descubrimos que el tiempo transcurrido en el submundo es una parte necesaria de toda vida humana, y también que la renovación psíquica es una posibilidad en cualquier etapa de la vida.

La analista junguiana y ex-profesora de filosofía Linda Schierse Leonard nos ayuda a ver de qué modo tan diferente se encuentra el padre arquetípico en las vidas de las hijas y en las de los hijos. Su relato, vívido y personal, muestra a una hija adulta que intenta rehacer su vínculo con el padre histórico y arquetípico para curar su herida relación consigo misma, y para hacer posible una reconciliación con su padre real. El poema de David DeBus, escrito a una hija todavía no nacida, expresa toda la ternura y esperanza evocadas en un padre cuando imagina lo que significará para él tener una hija.

Los arquetipos de la madre y el padre desempeñan un papel tan poderoso en nuestra psique que a menudo nos sentimos desbordados por ellos. En cambio, la abuela y el abuelo pueden asociarse con buena parte de las mismas capacidades y poderes pero de un modo menos formidable y menos temible. La novelista y ensayista Jane Rule, escribiendo de un modo muy personal, explica cómo sus experiencias infantiles con sus abuelas modelaron sus sentimientos respecto al envejecer y al amar. Los versos de la poetisa Alma Luz Villanueva expresan lo profundamente revitalizadora que puede ser la imagen de la abuela. Y la terapeuta de orientación junguiana River Malcolm celebra el estímulo especial que sólo un abuelo puede aportar.

Las madres y padres son también hijos e hijas y a menudo esposas y esposos. La visión de nosotros mismos que obtenemos al contemplar nuestras vidas a través del

arquetipo del matrimonio es muy diferente de la que proporcionan los arquetipos de los progenitores. Pero quizá descubramos lo difícil que es separar estos arquetipos, porque no hay ninguna relación que este influida únicamente por una sola imagen arquetípica. En mi ensayo sobre el matrimonio sugiero que vemos a nuestros cónyuges a través de numerosos arquetipos. Nuestros maridos constelan el arquetipo del marido pero también los de padre, hijo, hermano, amante y quizá incluso el de madre... También exploro los problemas derivados de esperar que alcanzaremos la plenitud gracias al portador de alguno de estos arquetipos o a través de la relación.

La familia arquetípica también incluye hermanas y hermanos, abordados en mi ensayo en términos generales. El poema de Adrienne Rich explora los intensos sentimientos de proximidad y lejanía que caracterizan su relación con su hermana; el poema de Galway Kinnell expresa la tristeza de los hermanos que no tienen una verdadera forma de comunicarse mutuamente. El psicólogo Howard Teich escribe sobre el significado arquetípico del más estrecho de los vínculos fraternos, el que une a los gemelos.

También he querido incluir miembros de la familia que suelen ser pasados por alto cuando por primera vez consideramos la familia arquetípica, pero que sin embargo pertenecen a ella, a menudo como miembros desatendidos y desposeídos. Por ello he incluido un extracto del *Orphans* de Eileen Simpson y un poema de Olga Cabral acerca de la soltera. Los ensayos del terapeuta de orientación junguiana Robert H. Hopcke, autor de *Jung, Jungians and Homosexuality*, y de la analista junguiana Caroline T. Stevens nos aportan relatos personales de cómo las parejas gays y las familias lesbianas se ven influidas por las tradicionales imágenes arquetípicas de la familia, y cómo

pueden ahondar y ampliar nuestra concepción de lo que abarca el arquetipo de la familia. Estos ensayos nos muestran de nuevo lo íntimamente fundidos que están lo arquetípico y lo personal. Reflexionar sobre la experiencia personal nos ayuda a ver el funcionamiento de los arquetipos en nuestras vidas; a la vez conectar con el ámbito arquetípico nos abre a dimensiones más profundas de nuestra vida personal, permitiendo que nuestras relaciones externas nos brinden crecimiento interior.

10. HIJOS Y PADRES: O DE CÓMO «HIJO» ES UN VERBO

T. Mark Ledbetter

¿Quién es ese personaje, en la narrativa de la vida, al que llamamos «niño»? ¿Se comprende de la mejor manera en el relato épico de la *Odisea*, la historia de un padre de vida aventurera y excitante, y de un hijo, Telémaco, que debe desarrollar su identidad privado de la presencia de un padre? ¿Conocemos de la mejor manera al hijo en la acción criminal de Edipo? ¿O acaso los hijos nos vemos reflejados en el episodio, llevado a límites perturbadoramente románticos, del sacrificado Isaac? Quizá todo intento de escoger una imagen definitiva del hijo sea vano. Tal vez sólo podamos describirlo como un peregrino, un niño que busca su identidad en un mundo que le plantea exigencias desmedidas.

El viaje del hijo desde el nacimiento a la adultez es fascinante, vitalizador y trágico. La maduración del hijo incorpora fantasía y fracaso y, quizá aún más importante, está profundamente influido por su relación con su padre, su primer amigo masculino y su primer modelo de la tarea masculina.

Un rasgo bastante común de la adolescencia del hijo es la fantasía desenfrenada. Los hijos sueñan incesantemente en convertirse en líderes. Los hijos asumen, a una edad temprana, que ascenderán a un puesto de honor.

Irónicamente el primer modelo de comportamiento que tiene el hijo es su padre, que probablemente no sea ningún líder. Pocos hijos tenemos padres que estén en la flor y nata de la sociedad. Pero para un niño pequeño, «lo que parece

importar es lo que un padre puede hacer y no lo que no puede».[1] Los padres son héroes por derecho propio, que proveen comida, cobijo y, en lo posible, algunos lujos. Y, lo que es más importante para el hijo, los padres son un modelo de fuerza y control, física y emocionalmente, y aseguran un legado que aguarda a sus hijos para conectarlos con la tarea del héroe en la sociedad. Así, las vidas de los hijos, sobre todo en la edad temprana, están llenas de expectativas y cargas. Las expectativas son vitalizadoras, pero también pueden debilitar.

¿Cómo, en medio de esta tensión, desarrolla un hijo su propia identidad? Estoy convencido de que la maduración del hijo, su desarrollo psicológico y emocional, depende de su relación única con su padre. Y sin embargo, bajo la superficie de las relaciones individuales hay un viaje en común que conecta todas las relaciones padre-hijo. Este viaje y sus tres etapas de desarrollo forman el armazón de este ensayo.

La primera etapa

Los padres, a ojos de sus hijos, no pueden equivocarse, al menos durante un tiempo. A cambio, el joven hijo adolescente está satisfecho, alentado y seguro. Seguro es aquí la palabra clave. Las fantasías ocupan los sueños diurnos y nocturnos; algunas son de fama e importancia, otras tienen un contenido altruista. Los padres protegen a los hijos del hecho simple, pero posiblemente devastador, de que las tempranas fantasías del hijo son, muy probablemente, ilusiones infantiles. Y los hijos estimulan a sus padres a que perpetúen esas mentirijillas. Los hijos disfrutan con la camaradería que nace del estímulo paterno. En esta etapa, quizá el padre se dirija a su hijo llamándole «colega».

De diversas formas, esta relación íntima permite e incluso estimula lo que Ernest Becker llamaba la «mentira vital», una parte importante de la vida del niño, quizá necesaria pero a menudo psicológicamente perjudicial. No decimos a los niños que pueden coger una enfermedad terminal, ni les sugerimos que la vida es azarosa y puede depararles daños físicos o emocionales. Damos por sentado que los niños encontrarán bastante pronto estas dimensiones negativas de la vida. Y así, mientras alrededor de ellos los hombres, sea por gusto o porque fracasan, no encajan en las definiciones de masculinidad de sus padres o de la sociedad, muchos hijos viven con la ilusión vital de que el éxito, por definición, les aguarda.

Para el hijo, los años de adolescencia son seguros. Rufus, de seis años, en *A Death in the Family* de James Agee, se siente seguro con su padre. El muchacho describe un atardecer al aire libre con su padre. De camino a casa después de ver una película, se detienen y se sientan en una gran roca. La descripción que hace Agee de su relación refleja la etapa inicial del desarrollo de un hijo:

> *No tenía prisa para volver a casa, se dio cuenta Rufus; y, mucho más importante, estaba claro que a él le gustaba pasar esos minutos con Rufus... Hacía poco Rufus había llegado a sentir, durante los diez o veinte minutos que estuvieron sentados en la roca, un tipo especial de satisfacción, diferente a nada que conociera. No sabía de qué se trataba en palabras o ideas, o cuál era el motivo; simplemente, eso era todo lo que veía y sentía. Era, sobre todo, saber que su padre, también, sentía un tipo especial de satisfacción, aquí, diferente de cualquier otro, y que sus tipos de satisfacción eran muy semejantes y dependían uno del otro.*[2]

Agee ha capturado una dimensión importante de lo que significa ser un hijo pequeño. En los padres, los hijos encuentran alguien que les proporciona conciencia de género, que nutre los sueños más inverosímiles que un hijo pueda tener, y que estimula, e incluso espera, a que el hijo asuma su rol como hombre en la sociedad. El hijo, por su parte, en aras de la comodidad, seguridad y, para usar el término de Agee, satisfacción, acepta con ilusión los valores tradicionales de su padre y asimila sus expectativas. La relación es mutuamente benéfica. A través de su hijo, al padre se le promete inmortalidad. Y en su padre el hijo ve al hombre de éxito en que él se convertirá.

La segunda etapa

Los padres pronto pierden la capacidad de no equivocarse; más bien, a medida que los hijos dejan atrás la adolescencia, los padres no aciertan una. Los hijos tienden sistemáticamente a rechazar todos aquellos valores que ellos y sus padres tienen en común. Mientras para el padre este rechazo es inesperado, para el hijo el rechazo es inevitable. El hijo se siente traicionado. Aquellas desenfrenadas fantasías de la infancia no se han hecho realidad, y el hijo echa la culpa al padre. Desde luego esta traición no es perniciosa, pero es trágica. El padre está convencido de que está haciendo todo lo que debe por su hijo. Sus objetivos son sinceros: iniciar al hijo en el mundo masculino y facilitarle la transición entre la condición de niño y la de hombre. Sin embargo, quizá las buenas intenciones del padre sólo sirvan para aumentar la sensación de traición del hijo si no logra la esperada iniciación o tropieza en la transición de la niñez a la edad adulta. Las expectativas que el padre deposita en su hijo y los motivos por los que el hijo no consigue realizarlas varían de familia en familia y suelen reflejar las experiencias de la

infancia del padre. El hijo falla porque no es tan buen futbolista como fue su padre. O tal vez el hijo saca malas notas mientras que el padre era la lumbrera de la clase.

Por los motivos que sea, la traición del padre al hijo y el rechazo del hijo al padre son trágicos porque ambos hacen lo que deben respecto al otro. El padre hace que la infancia sea menos terrible para su hijo, pero lo hace definiendo al hijo a partir de su propia imagen. El hijo tiene que rechazar al padre para convertirse en sí mismo. El hijo decide, poco después de la adolescencia, que no se convertirá en su padre; es más, decide que no quiere convertirse en su padre.

Quizá la competición entre padre e hijo es lo que permite que el hijo descubra las debilidades y flaquezas de su padre. ¿Es una competición edípica? Tal vez. En gran medida, sospecho que la competición es una consecuencia de los años de intimidad, en los que hijos y padres se definen a partir de su relación mutua. Y no me gusta la idea freudiana de que los hijos desean matar y devorar a sus padres. Creo que los hijos tienen motivos para rechazar la influencia paterna en sus vidas. El hijo que sale de la etapa adolescente busca distorsionar la imagen de su padre y convertirlo en un bufón, una sátira del papel masculino en la sociedad.

Un ejemplo fascinante del padre como figura cómica y como algo embarazoso para el hijo se encuentra en *A Place To Come To* de Robert Penn Warren. La novela empieza con la descripción que un hijo hace de la muerte de su padre. El hijo es el narrador. El «yo» del texto nos transmite el triste estado de la relación padre-hijo y da su fuerza al pasaje. El hijo controla la descripción de su padre y no siente mucha simpatía hacia él:

Yo era el único muchacho, o muchacha para el caso, en la escuela pública de la ciudad de Dugton, condado de Claxford, Alabama, cuyo padre resultaba que había muerto en mitad de la noche al ponerse en pie en la parte delantera de su carro para mear, borracho, en los cuartos traseros de una de sus dos mulas cayendo de cabeza sobre el empedrado, con la picha todavía en la mano, de tal modo y manera que las ruedas izquierdas del carro, tanto la delantera como la trasera, rodaron con perfecta precisión sobre su inconsciente cuello, siendo, sin duda, su fatal zambullida, la causa primera de su fallecimiento. En ningún momento soltó la picha.[3]

No sugiero que los hijos odien a sus padres, aunque estoy seguro de que surgen tales sentimientos. Los hijos ridiculizan y satirizan a sus padres por miedo a ser como ellos. Si de algún modo el hijo puede representar a su padre como una persona desagradable y repulsiva, tendrá la posibilidad de formar su propia identidad contra el trasfondo del padre. Jed Tewksbury, el hijo en el texto de Warren, pasa buena parte de sus primeros años de adulto contando, una y otra vez, la historia de la muerte de su padre, una historia que siempre consigue despertar la risa de sus amigos, asegurando de este modo a Jed que él no es el personaje bufonesco que atribuye a su padre.

Para un hijo, ver a su padre débil y vulnerable, aunque sólo sea una vez, significa no volverlo a ver nunca bajo la misma luz. Y el cuento *El traje nuevo del emperador* es una metáfora apropiada para la relación del hijo con el padre, porque el padre, intentando complacer y serlo todo para su hijo, también se ha visto engañado y traicionado. La sociedad le ha empujado a crear un hijo a partir de su propia imagen, fuerte e inexpugnable, emocional y físicamente, a las vicisitudes de la vida.

La voluntad paterna de aceptar los estereotipos sociales de lo que un padre «debería ser» es un autoengaño, una falta de voluntad de conocerse a sí mismo, de admitir defectos y debilidades personales. Crea una fantasía del «Yo invulnerable». Por desgracia el hijo aprende a practicar ese autoengaño. Los hombres deben aceptar su responsabilidad en esta mentira personal. Nadie es un «Yo invulnerable», aunque el patriarcado lo haya pretendido a menudo. Padres e hijos deben declinar sus posturas de autoridad, sus fantasías de poder, si algún día han de descubrir la liberación física y emocional.

El padre se esfuerza por «crear» un hijo y se lo toma a pecho. Desde luego, el padre se toma la molestia bajo la bandera del «querer más» para la vida de su hijo de lo que él ha tenido en la suya, un aparente sacrificio por parte del padre. Sin embargo, ello sólo sirve para crear una mayor distancia entre el padre imponente y el hijo que busca desarrollar una identidad distinta de la de su padre.[4]

La ironía de esta etapa del viaje del hijo es que, por un lado, el hijo pretende exagerar las debilidades del padre para justificar su rechazo. Sin embargo, por otro lado, este intento deliberado de mostrar al padre como bufón puede llevar a resultados inesperados en la relación padre-hijo. Cuando el hijo ve a su padre vulnerable, o acaso atemorizado, ante la vejez y la muerte, puede ocurrir una nueva toma de contacto. Una etapa final del desarrollo del hijo es la aceptación del padre, en el que ahora ve otro hijo.

La tercera etapa

Los hijos regresan a sus padres cuando ven su propio reflejo en la cara del padre. Quizá el fracaso les una. El padre no consigue que la vida del hijo sea fácil. El hijo no consigue la vida aparentemente fantástica prometida por su

padre. Ahí está el vínculo. Quizá no serán padres ambos, pero ambos son hijos. Estoy convencido de que le incumbe al hijo verse en su padre; el padre está generalmente demasiado ocupado para hacerlo. El padre consume sus días intentando que la vida sea mejor para su hijo, mejor de lo que fue para él cuando era niño.

Así pues, me quejo de lo que mi padre no consiguió hacer por mí, y temo que yo también decepcionaré a mi hijo de la misma forma. Pero debo recordar que mi padre hizo lo que hizo por mí porque asumió que su padre le había decepcionado a él. Quizá, entonces, el viaje no se refiere tanto a padres e hijos sino, sencillamente, a ser hijos y descubrirse como tales. El personaje de Warren en *A Place To Come To* hace ese descubrimiento. Jed se ha hecho mayor y ahora tiene un hijo. Entra en la habitación del niño y, mirándole, reflexiona un instante sobre su padre:

> *¿Hubo un tiempo, antes de que sucediera aquella meada de pantera, en que el viejo Tewksbury —entonces el joven Tewksbury, con la picha más grande del condado de Claxford, la más lustrosa cabellera negra, de un pelo tan tieso que necesitaba una almohaza... y además con la mujercita más adorable del condado—, hubo un tiempo en el que el joven entró cautelosamente de noche, en una habitación a oscuras y se quedó mirando a un niño de cabello negro, en una cuna improvisada, que sin duda se estaba chupando el pulgar o un chupete azucarado?... Al fin me acerqué a la cuna, antigua y cara, y me incliné para besar la rosada y aterciopelada mejilla vuelta hacia mí y dejar que las lágrimas acudieran sencillamente.*[5]

La tradición sugiere que los hijos acaban siendo como sus padres. Pero estoy convencido de que lo contrario es

verdad, al menos desde la perspectiva del hijo. Hijo es un verbo, el vernos, conocernos y descubrirnos a nosotros mismos en nuestros padres. Los hijos hacen las paces con sus padres cuando consiguen verse en ellos. Así pues, como padre, no me preocupo por el futuro de mi hijo porque mi padre se preocupara por el mío. Me preocupo por el futuro de mi hijo y, en un momento de reflexión como hijo, me doy cuenta de que mi padre tuvo las mismas preocupaciones respecto a mí. Dado que estoy tan sintonizado con mis miedos y debilidades, me doy cuenta de que mi padre, también, tomó sus decisiones respecto a su hijo desde el miedo y la inquietud. Así, a través de nuestro miedo, nos convertimos en uno, hijos que están descubriendo hijos.

11. EL PADRE DEVORADOR

Murray Stein

La mitología griega, a través de las figuras de Urano, Cronos y Zeus ofrece una imagen definida del trasfondo arquetípico de la conciencia devorada por el padre. Los tres son dioses, pero no son dioses corrientes: son dioses dominantes, reyes, gobiernan a sus anchas. Los tres, además, no son sólo padres, sino padres devoradores.

Cada uno de estos tres ejemplos de padre devorador presenta un matiz diferente en el modelo arquetípico. Urano es quizá el más malicioso de los tres, sin duda el más arcaico y feroz. Sin embargo no devora a sus hijos directamente, sino que los presiona contra su madre, Gea, la materia, impidiéndoles nacer. Urano, el cielo, defiende su posición manteniendo a sus hijos inconscientes, encerrados en la madre, ocultos día tras día en la materia.

La conciencia dominada por Urano da lugar a un convencionalismo burdamente inconsciente: «así es como siempre se ha hecho», «esto es lo que me enseñaron cuando era niño». El sujeto es inconsciente de sus actitudes y suposiciones y muestra una falta de autoconciencia prácticamente total y una pobrísima intuición acerca de su trasfondo psíquico. Lo convencional, la tradición y los valores colectivos son asimilados inconscientemente, y lo nuevo, el niño, el futuro desarrollo creativo, permanece encerrado en la madre.

En la sangrienta victoria de Cronos sobre su padre celeste, y en la consiguiente emergencia de un nuevo orden, debemos ver un motivo central del mitologema del padre devorador: el cambio llega a través del acto revolucionario del hijo. El *puer* asciende y destruye al *senex*.

Uno de los hijos de Urano logra liberarse y castra brutalmente al padre.

Freud situó el miedo a la castración en el hijo. En cambio, este mito lo situaría en el lado del padre: no el hijo, sino el padre es la víctima de la castración. Si la amenaza para el hijo (Cronos) es la represión y el aprisionamiento, la amenaza para el padre es la castración.

La castración es el acto supremo de emasculación y humillación. También es una privación de la capacidad masculina de fertilizar y fecundar; es una esterilización del espíritu.

Si Cronos es al principio púer y portador del nuevo espíritu, pronto se convierte en padre devorador. A través de sus padres sabe que uno de sus hijos está destinado a superarle. A partir de ahí se atrinchera y con la estrategia de comerse a sus hijos intenta resistir la ley vital de que los hijos entierren a sus padres. El mitologema del padre devorador descansa sobre un principio de revolución eterna: el hijo sustituye al padre, el joven desplaza al anciano, lo nuevo destruye lo viejo. Es un mito de cambios. Cronos, el púer que llega al poder, conoce la astucia y la energía de la juventud y está decidido a detener su dinámico avance. Mientras que la estrategia de Urano es mantener a sus rivales potenciales, sus hijos, inconscientes a través de la represión en la *materia*, la estrategia de Cronos es incorporarlos, espiritualizándolos o psicologizándolos, escindiéndolos de sus orígenes instintivos. A través de este proceso de espiritualización los hijos se ven privados del poder transformador de sus raíces.

Bajo Cronos, la conciencia se halla bien sintonizada con las actitudes y valores predominantes de un colectivo exterior, ya sea la sociedad secular en conjunto, un grupo eclesial, un partido político o cualquier otra cosa. Se halla amenazada por el bullicio inconsciente, por impulsos

«infantiles», pensamientos «insensatos» y «chiquilladas». O bien rechaza de antemano a estos niños no queridos o, más a menudo, intenta encontrar en ellos un contenido espiritual positivo, reacciones «juveniles», ideas «interesantes», movimientos del alma «creativos». Este acto de escindir lo positivo y lo negativo, lo espiritual y lo instintivo, lo creativo y lo destructivo, es Cronos tragándose a sus hijos. El futuro generalmente se halla en los niños oscuros, que por naturaleza plantean una amenaza al orden establecido: «el destino de un hombre siempre se configura allí donde se halla su miedo».[1]

Pero Cronos puede ser burlado. Sin embargo, no será engañado por uno de sus listos hijos, sino por Rea, que en este ejemplo desempeña el papel de Gran Madre en su aspecto de protectora de los niños. Rea engaña a Cronos con una piedra envuelta en una manta y hace llegar al verdadero niño, Zeus, a una cueva protegida en Creta, donde será criado por tres ninfas de los fresnos de la montaña Dictea.[2] Gracias a la acción de Rea, el movimiento dinámico hacia el cambio a través del hijo revolucionario obtiene un nuevo salto hacia adelante. El ciclo se pone de nuevo en movimiento, pero Zeus es tan diferente de Cronos como Cronos lo era de Urano. El desarrollo dentro de este arquetipo no es así puramente cíclico, sino que tiene más bien una forma espiral en la que a cada vuelta se adquieren nuevas características.

Zeus hace llegar al poder a los dioses olímpicos y el viejo panteón de los titanes queda encerrado en el Tártaro. Pero Zeus, también, tiene rasgos del padre devorador. Su primera consorte es Metis, hija de los titanes Océano y Tetis. Avisado por Gea y Urano del peligro que para él representa un hijo futuro de esta unión, Zeus hace entrar a la embarazada Metis en su estómago y la mantiene allí. De este modo devora a sus hijos potenciales. Esta estrategia

parece efectiva, ya que Zeus mantiene su poder hasta el final de la edad mitológica. De él mismo nacerá la hija de Metis, Atenea; en algunas versiones ella emerge, bien pertrechada, de la cabeza de Zeus. Más tarde ella se convierte en su consejera más sabia y digna de confianza.

A diferencia de Urano y Cronos, Zeus tiene muchos hijos a los que no devora. Generalmente es cariñoso y se cuida de ellos. Pero el mito de Zeus ingiriendo a Metis muestra que también él, como anteriormente sus padres, pretende estabilizar el ciclo revolucionario quedándose para él la posición dominante.

Bajo Zeus, la conciencia alcanza un grado de flexibilidad mucho mayor que bajo Cronos. Si contemplamos a los hijos de Zeus a los que se permite vivir, podemos ver la notable tolerancia de opuestos que tiene el mundo olímpico: Apolo y Dionisos, Atenea y Ares, Artemisa y Helena. La Nada relata las hondas tensiones que se viven en el Olimpo; Zeus gobierna, pero sin mano dura. Bajo Zeus, la conciencia es suficientemente flexible para integrar todas las ideas y fuerzas, excepto las verdaderamente revolucionarias. Aquí se ve surgir el ideal griego de la creatividad dentro de un marco de armonía y orden equilibrado. Como no pueden ser integrados, los hijos verdaderamente revolucionarios, con sus impulsos y afanes, son mantenidos en estado latente y potencial en su encerrada madre; se hallan encerrados en el vientre de Zeus.

Bajo Zeus, la conciencia es capaz de contener, tolerar y dejar vivir en un grado mucho mayor que bajo Cronos, cuando todos los hijos eran asimilados en el padre. Pero si el gobierno de Zeus produce estabilidad, tiene su precio: al cancelar la posibilidad de cambios revolucionarios, por muy destructivos que puedan parecer de momento, se pierde a la vez un futuro creativo. Así, en el desarrollo interno de

este arquetipo vence el *senex* más o menos tolerante, flexible y reflexivo. Eso es una ganancia, y una pérdida.

12. MADRES E HIJAS: UNA PERSPECTIVA MITOLÓGICA

Helen M. Luke

En su ensayo sobre la Kore[1] (la virgen primordial) Jung escribió:

> *Démeter y Kore, madre e hija, extienden la conciencia femenina hacia arriba y hacia abajo, y expanden la mente estrechamente consciente, anclada en el espacio y el tiempo, dándole insinuaciones de una personalidad mayor y más amplia que tiene su parte en el curso eterno de las cosas... Parece suficientemente claro que el anima del hombre se vio proyectada en el culto de Démeter... Para el hombre, las experiencias del anima tienen un significado inmenso y duradero. Pero el mito de Démeter-Kore se halla en el plano de la experiencia madre-hija, que es ajena al hombre y no lo admite.*

Hay una inmensa diferencia entre la experiencia madre-hijo y la experiencia madre-hija. A nivel arquetípico el hijo representa para la madre la imagen de su búsqueda interior, pero la hija es una extensión de su Yo más íntimo, transportándola de regreso hacia el pasado y su propia juventud y adelante hacia la promesa de su propio renacimiento en una nueva personalidad, en la conciencia del Yo. En condiciones normales de desarrollo, el niño sentirá su separación de la madre debido a su masculinidad mucho antes que la niña, y empezará su esfuerzo por conseguir logros. En todas partes antes del siglo veinte, la hija permanecía en casa sujeta a la órbita de la madre hasta

que le llegaba el momento de convertirse ella misma en madre y así revertir su papel. De este modo, crecía desde la pasividad de hallarse protegida a la pasividad vital de abrirse para recibir la semilla. El momento de transición se hallaba señalado, real o simbólicamente, por la violenta ruptura de su virginidad.

En la antigua Grecia, los misterios eleusinos de Démeter ya muestran la sobrecogedora necesidad de la mujer que se separa del modelo natural de feminidad primitiva, la necesidad de que la Diosa le enseñe el significado de su profunda transformación de hija a madre y nuevamente a hija. Hoy en día esta necesidad es mucho mayor, cuando la mujer suele vivir exteriormente casi como un hombre y ha de encontrar todo el significado de su condición de madre en lo interior en vez de en lo físico, y cuando tantas de las que tienen hijos simplemente juegan a «mamás y bebés», sin haberse nunca permitido experimentar de manera consciente el violento final de su identidad como hijas.

Perséfone juega con sus compañeras en la eterna primavera, completamente entregada a la despreocupada creencia de que nada puede cambiar su alegre estado de juventud y belleza. Debajo, sin embargo, hierve el empuje hacia la conciencia, y «la virgen que no hay que nombrar» se aleja de sus amigas e, intoxicada por el aroma de un narciso, se inclina a cogerlo y al hacerlo abre la puerta a través de la que el Señor del Submundo irrumpe para atraparla. Podemos señalar que Gea, la madre tierra, se distingue claramente de Démeter en este mito. Por así decir, es como la compañera de conspiración de Zeus. Kerényi señala que «desde el punto de vista de la Madre Tierra, ni la seducción ni la muerte son nada trágicas ni siquiera dramáticas».

A través del padre, la hija se hace por primera vez consciente de sí misma. Cuando en la vida de una niña no

hay una adecuada imagen del padre, la identidad de hija y madre puede alcanzar una intensidad tremenda, y cuando la imagen del padre es muy negativa y temible, la hija puede asumir inconscientemente el problema de la madre de un modo especialmente profundo, arrastrándolo a veces durante toda su vida, mucho después de la muerte de su madre, quedando así lisiada en su esfuerzo por afrontar su propio destino en libertad. Generalmente, la niña empieza a distanciarse de la madre y a volverse consciente de su maternidad potencial a través del amor por el padre. Así se encuentra preparada para el momento intoxicador de encontrar el narciso —verse a *sí misma* (como Narciso vio su propia cara en el agua)— y el rapto inevitable vendrá a continuación.

El momento de ruptura para una mujer es siempre simbólicamente un rapto —una necesidad—, algo que agarra con tremendo poder y no permite resistencia. El Señor del Submundo es el que emerge, irrumpiendo desde el inconsciente con el sobrecogedor poder del instinto. Viene «con sus caballos inmortales» y arrebata a la virgen (el *anima* en el hombre) de la vida superficial del paraíso infantil, llevándola hacia las profundidades, al reino de los muertos, pues cuando una mujer hace total entrega de su corazón, de sí misma, en su experiencia instintiva se trata de una especie de muerte.

Perséfone grita de miedo y protesta cuando la cuerda que la vincula a su madre, a su juventud inconsciente, es cortada violentamente. Démeter, la madre, lo oye y sabe que la hija se ha extraviado pero no sabe cómo. Durante nueve días va errando por la tierra llena de miedo y dolor, buscando a su hija pero sin *comprender*. Se identifica plenamente con su aflicción y se consume por ella, olvidando su cuerpo hasta el punto de no comer ni lavarse. Es el principio de la lucha, indescriptiblemente dolorosa, de

una mujer para separarse de sus emociones posesivas, la única lucha de la que puede nacer el amor.

La pérdida de la hija es para las mujeres mayores la pérdida de su parte joven y despreocupada, una oportunidad para los descubrimientos de significado que constituyen la tarea de la segunda mitad de la vida: es el cambio desde la vida de proyección exterior al desapego, el volverse hacia el interior que conduce a la «inmediata experiencia de estar fuera del tiempo» en palabras de Jung. En el lenguaje de este mito la Muerte se alza y arrebata la creencia de la mujer en la primavera perpetua. La gran mayoría de las mujeres de hoy, sin ningún contacto con el misterio de Démeter, tienen tremendas dificultades para dejar atrás este apego inconsciente a la juventud, su identificación parcial con la imagen del *anima* del hombre, la Perséfone antes del rapto eternamente recogiendo flores en bendita inconsciencia del mundo oscuro que hay bajo sus pies. Para estas mujeres la menopausia desencadena prolongados desequilibrios físicos y psíquicos mientras el conflicto se va haciendo más agudo y sigue irresuelto.

Kerényi escribió: «entrar en la figura de Démeter significa sufrir persecución, robo y rapto» (como Perséfone), «enfurecerse y afligirse, no poder entender» (como Démeter), «y al final recuperarlo todo y renacer» (como Démeter y Perséfone, las dos caras de la realidad Démeter-Kore). No hay atajos en esta experiencia.

Sólo cuando colabora Hades, el Señor de la Muerte, hermano oscuro de Zeus, puede llegar la respuesta. Es él quien da a comer a Perséfone la semilla de granada, y ella, que hasta entonces ha rechazado toda comida (ha rechazado asimilar la experiencia), ahora, cuando se siente llena de gozo pensando que no tiene que aceptarla, toma involuntariamente la semilla de granada, pero voluntariamente se la traga. A pesar de sus protestas,

realmente no tiene intención de volver de nuevo a la identificación con su madre. Esto es una imagen de cómo lo salvador puede forjarse en el inconsciente antes de que la mente consciente se dé cuenta de qué está pasando. Hay muchos sueños en los que el soñador intenta regresar a una situación anterior pero encuentra, por ejemplo, que las puertas están cerradas o el teléfono estropeado. El ego todavía anhela el *statu quo*, pero más abajo se ha pagado ya el precio y no podemos regresar. De ahí el gran valor de los sueños para hacernos conscientes de estos movimientos de nuestro interior. Incluso Démeter, en su plan consciente, todavía anhela a medias que su hija regrese como antes, pero su búsqueda es demasiado rutinaria. Tan pronto sabe que la semilla ha sido ingerida, no se habla más del asunto; todo es gozo. Perséfone ha comido el alimento del Hades, ha llevado la semilla de la oscuridad a su interior y ahora puede dar a luz a su nueva personalidad. Lo mismo ocurre con su madre. Ambas han pasado a través de la muerte hacia la renovación de una nueva primavera —la renovación interior que la edad nunca debe perder— y han aceptado la necesidad recíproca de invierno y vida en la oscuridad del submundo.

13. REDIMIR AL PADRE

Linda Schierse Leonard

En mi vida, redimir al padre ha sido un largo proceso. Empezó cuando inicié mi análisis junguiano. Con ayuda de una analista amable que era fuente de apoyo y proporcionaba un marco cálido y acogedor en el que podían emerger las energías, entré en un nuevo ámbito: el mundo simbólico de los sueños. Allí encontré aspectos de mí que nunca había imaginado que existieran. Allí también descubrí a mi padre, el padre que había rechazado tiempo atrás. Descubrí que en mí no sólo había el padre personal que recordaba. Había diversas figuras paternas, imágenes del Padre arquetípico. Este padre tenía más rostros de los que nunca imaginé, y darme cuenta de ello resultó asombroso. Me llenó de terror y a la vez me dio esperanza. Se tambaleó mi identidad egoica, mis nociones acerca de quién era yo. En mí había un poder más fuerte que la identidad que reconocía conscientemente. Este poder volteó mis intentos de controlar mi vida y lo que me rodeaba, como un alud cambia el aspecto de una montaña. Desde entonces mi vida exigió que aprendiera a relacionarme con este gran poder.

Al rechazar a mi padre había estado rechazando mi poder, ya que el rechazo de mi padre implicaba desdeñar tanto sus características positivas como las negativas. Así, junto con la irresponsabilidad y la dimensión irracional que yo había rechazado, perdí acceso a mi creatividad, espontaneidad y sentir femenino. Mis sueños iban confirmándolo. Un sueño me decía que mi padre era muy rico y poseía un templo tibetano grande y magnífico. Otro me decía que era un rey español. Eso contradecía al hombre pobre y degradado que yo conocía como «padre». Mis

sueños mostraron que también estaba rechazando mis poderes. En un sueño un perro mágico me dio el poder de fabricar ópalos mágicos. Hice los ópalos y los tuve en mi mano, pero luego los regalé y no me quedé ninguno para mí. En otro sueño, un maestro de meditación decía «Eres hermosa pero no te das cuenta». Y una voz me dijo en otro sueño «Tienes la llave del conocimiento medial y debes adquirirlo». Pero me desperté gritando, llena de terror, que no quería esa responsabilidad. La ironía era que aunque yo criticaba y odiaba a mi padre por ser tan irresponsable y dejar que sus capacidades se fueran por el desagüe, yo estaba haciendo lo mismo. No estaba valorando realmente ni a mí misma ni lo que tenía que ofrecer. En vez de ello, alternaba entre la *puella* complaciente, frágil e insegura, y la amazona acorazada, resuelta y vencedora.

Debido al rechazo de mi padre, mi vida se escindió en diversas figuras beligerantes y mal integradas, cada una de ellas intentando tener el control. A la larga esto lleva a una situación explosiva. Durante mucho tiempo fui incapaz de aceptar la muerte de estas identidades individuales en aras de la unidad mayor y desconocida que podía sustentar mi magia, el misterioso sustento de mi ser, que luego descubrí que era la fuente de sanación. Y así experimenté este poderoso fundamento de mi ser bajo la forma de ataques de ansiedad. Como no estaba dispuesta a soltar y a abrirme a esos poderes mayores, ellos me desbordaron y me mostraron su rostro amenazador. Me golpearon repentina y repetidamente en el núcleo de mi ser, sacándome de mis pautas de control como un relámpago abriría una mano fuertemente cerrada. Me di cuenta de la poca ayuda que me podían dar mis defensas. De repente me hallé cara a cara ante el vacío. Me pregunté si esto era también lo que mi padre había experimentado, y si su adicción a la bebida era un intento de prevenirlo. Quizá los «espíritus» del alcohol

que gobernaban su ser eran un sustituto de los espíritus mayores, tal vez incluso una defensa contra ellos porque estaban tan cerca. Desde que había negado todo valor a mi padre después de que se «ahogó» en el irracional ámbito dionisíaco, necesitaba aprender a valorar ese área rechazada relajando mi necesidad de controlar. Pero eso requería experimentar el lado negativo, zambullirme en el caos incontrolable de sentimientos e impulsos, en las oscuras profundidades donde se escondía el tesoro desconocido. A la larga, redimir al padre exigió que yo entrara en el submundo, que valorara el área rechazada de mí misma. Y ello me llevó a honrar a los espíritus.

Alrededor de un año después de haber empezado a afrontar realmente a mi padre, tuve el siguiente sueño.

> *Vi unas bellas amapolas, resplandeciendo con colores rojos, naranjas y amarillos, y deseé que mi madre-analista estuviera allí conmigo para verlas. Fui a través del campo de amapolas y crucé un arroyo. De repente me encontraba en el submundo en un banquete con muchos hombres. Fluía el vino tinto y quise tomar otro vaso. Cuando lo hacía, los hombres alzaron sus vasos brindando por mi salud, y me sentí cálida y resplandeciente por su cariñoso tributo.*

El sueño marcó mi iniciación en el submundo. Había pasado desde el mundo brillante de la madre al ámbito del oscuro padre-amante. Pero allí también fui saludada. Esto era desde luego una situación incestuosa y a la vez necesaria para mí. Según Kohut, parte del papel del padre consiste en dejar que su hija le idealice y luego permitir gradualmente que detecte sus limitaciones reales sin apartarse de ella.**[1]** Y desde luego con la proyección ideal va el amor profundo. En mi propio desarrollo el amor se convirtió en odio, de manera que los ideales anteriormente

asociados con mi padre fueron rechazados. Tuve que aprender a amar de nuevo a mi padre para reconectarme con su lado positivo. Tuve que aprender a valorar el lado mágico, espontáneo y juguetón de mi padre, pero también ver sus límites y cómo los aspectos positivos podían realizarse en mi vida. Amar al ideal del Padre me permitió amar mi propio ideal y realizarlo. Ello implicó en primer lugar ver el valor de mi padre y luego darme cuenta de que ese valor me pertenecía. Esto rompió el vínculo incestuoso inconsciente y me liberó para mi propia relación con los poderes trascendentes de mi Yo.

Para las hijas heridas que se hallan en una pobre relación con los otros lados del padre, los detalles de la redención pueden ser distintos, pero el tema central será el mismo. Redimir al padre requiere ver el valor oculto que él puede ofrecer. Por ejemplo, aquellas hijas que han reaccionado contra un padre demasiado autoritario es probable que tengan problemas para aceptar su propia autoridad. Estas mujeres tienden a adaptarse o a reaccionar de forma rebelde. Necesitan ver el valor de su propia responsabilidad, aceptar su propia fuerza y poder. Necesitan valorar los límites, elevarse y ver los extremos, pero saber cuándo es demasiado. Necesitan saber cuándo decir sí y cuándo decir no. Esto significa tener ideales realistas y conocer los propios límites y los límites de la situación. Para decirlo en términos freudianos, necesitan conseguir una relación positiva con el «superego», la voz interior de valoración, juicio responsable y toma de decisiones. Esta voz, cuando es constructiva, no es ni demasiado crítica y severa ni demasiado indulgente, de manera que pueden ver y oír objetivamente qué ocurre. Una mujer lo expresó de este modo: «Necesito oír la voz interior del padre diciéndome amablemente cuándo estoy haciendo un buen trabajo y también cuándo me paso de la raya». La redención de este

aspecto del padre significa la transformación del juez crítico, que la declara a una constantemente «culpable», y el abogado defensor, que responde con excusas. En vez de ello se encontrará un árbitro amable y objetivo. Significa tener el sentido de la propia valoración interior, en vez de buscar la aprobación en el exterior. En vez de caer víctima de las proyecciones culturales colectivas que no encajan, significa saber quién es una y realizar posibilidades genuinas. A nivel cultural, significa valorar suficientemente lo femenino para defenderlo contra la visión colectiva de lo que «se supone» que debería ser lo femenino.

Las hijas que han tenido una relación «demasiado positiva» con su padre tienen todavía otro aspecto de padre para redimir. Si la relación con el padre es demasiado positiva, es probable que las hijas queden ancladas en el padre idealizándolo y permitiendo que su propia fuerza del padre interior quede proyectada en el padre exterior. Muy a menudo sus relaciones con los hombres se ven dificultadas porque ningún hombre puede estar a la altura del padre. En este caso se hallan atadas al padre de modo similar a las mujeres que están ancladas en un «amante fantasma» imaginario. (A menudo se construye inconscientemente una relación ideal con el padre cuando éste falta). La relación demasiado positiva con el padre puede separarlas de una relación real con los hombres y muy frecuentemente, de su propia capacidad profesional. Como el padre exterior se ve de forma tan idealista, no pueden apreciar el valor de su propia contribución al mundo. Para redimir al padre en sí mismas, necesitan reconocer su lado negativo. Necesitan experimentar a su padre como ser humano y no como una figura idealizada, a fin de interiorizar el principio paterno en sí mismas.

A la larga, redimir al padre implica reformar lo masculino de nuestro interior, fecundando ese lado nuestro. En vez del

«viejo perverso» y el «muchacho enfadado y rebelde», las mujeres necesitan encontrar al «hombre con corazón», el hombre interior con una buena relación con lo femenino.

La tarea cultural de las mujeres de hoy implica el mismo proceso. El valor del principio paterno ha de verse y a la vez han de reconocerse sus límites. Parte de esta tarea implica separar lo que es esencial al padre y lo que le ha sido impuesto artificialmente por la cultura. La mayoría de las veces el principio paterno ha sido escindido en dos opuestos en conflicto: el viejo autoritario y rígido y el eterno muchacho jovial pero irresponsable. En la cultura occidental el lado autoritario del padre se ha valorado y aceptado conscientemente, y el lado infantil y jovial ha sido reprimido o conscientemente devaluado. A nivel cultural, esto ha dado lugar al tipo de situación que encontramos en *Ifigenia en Áulide*. El lado del poder autoritario toma las decisiones (Agamenón) y sacrifica a la hija, pero la causa inicial del sacrificio procede de la envidia del hermano infantil (Menelao). Estos dos lados no concuerdan a nivel consciente, pero inconscientemente, a través de su posesividad, se confabulan en el sacrificio de la hija, es decir, de lo femenino joven y emergente. Las mujeres de hoy necesitan enfrentarse a esta escisión en el principio del padre y contribuir a su curación. En este sentido, es necesaria una fantasía femenina acerca de lo que el padre podría ser y hacer. Mi decepción con Ifigenia fue que al final ella se dirige voluntariamente a su muerte. Aunque parecía inevitable la situación externa de su sacrificio, causado por la trampa en que su padre había caído, podría haber hablado a partir de su sabiduría e instinto femeninos y decirle a su padre lo que se podía hacer. Y esto podría haber producido un cambio en la conciencia masculina. Las mujeres están empezando a hacerlo ahora, están empezando a compartir sus sentimientos y fantasías, y a

exteriorizarlos en público. Las mujeres necesitan explicar sus historias. Necesitan decir a los hombres qué esperan de ellos. Necesitan decirlo desde sus entrañas en vez de justificar sus sentimientos sobre bases masculinas. Pero también necesitan hablar de sí mismas con espíritu de compasión y no a partir de la amarga derrota. Muchas mujeres quedan atrapadas en la cotidianidad de sus vidas, sin apreciar sus propias posibilidades. Eso conduce a la amargura y el cinismo. Aquí es donde el valor de la *puella* resulta redentor, ya que su honda conexión con el ámbito de lo posible y lo imaginario puede conducir a nuevas formas de ver y hacer las cosas y a una nueva valoración de lo femenino. Cuando esta visión creativa se combina con la fuerza y la concentración de la mujer amazona, pueden emerger una nueva comprensión y un nuevo sentimiento del padre.

Recientemente pedí a una de mis clases que escribiera su fantasía de lo que sería un buen padre. La clase estaba básicamente formada por mujeres de entre veinte y treinta y cinco años, pero también había unos pocos hombres. La suma de sus descripciones da una imagen así: el padre es un hombre fuerte, estable, digno de confianza, firme, activo, aventurero; a la vez es cariñoso, amable, compasivo, tierno, comprometido y ofrece sustento y cuidados. Su fantasía del padre era una persona andrógina, es decir, alguien que ha integrado en sí tanto los elementos masculinos como los femeninos.

Un tema que se repitió una y otra vez era que el padre debería guiar, tanto en el mundo exterior como en el interior, pero sin sermones ni exigencias. «Guiar y enseñar, en vez de imponer y sermonear» es el modo en que pensaban que el padre debería ayudarles a formar sus propios límites, principios y valores y a equilibrar la disciplina y el placer. Subrayaron que el padre ha de guiar

con el ejemplo y ser un modelo de seguridad adulta, honradez, competencia, autoridad, valor, confianza, amor, compasión, comprensión y generosidad en los ámbitos del trabajo, la creatividad y los compromisos amorosos, éticos y sociales. A la vez, consideraría sus valores como exclusivamente propios y no intentaría imponerlos a su hija ni mostrarlos como «el único buen camino». Como guía proporcionaría nutrición y consejo, pero animaría a su hija a ser independiente y explorar las cosas por sí misma. A nivel práctico asesoraría en el manejo del dinero y apoyaría todas las aspiraciones profesionales que ella pudiera tener. Estaría orgulloso de ella, confiando en su fuerza, belleza, inteligencia y habilidad. Pero no proyectaría sus propios deseos insatisfechos sobre su hija y no sería dependiente de ella ni la protegería excesivamente. En vez de ello, afirmaría la forma de ser única e individual de su hija, respetando y apreciando su personalidad, pero sin imponerle responsabilidades por encima de su edad. Este padre sería sensible y estaría emocionalmente dispuesto cuando ella le necesitara en el curso de su crecimiento. Con esta buena coordinación y el conocimiento intuitivo de su hija podría ofrecer la guía y protección que ella necesitara en el momento adecuado. Pero cuando ella estuviera lista para convertirse en adulta, él también lo percibiría y se retiraría del rol de padre hacia una mutua amistad con el amor y el respeto necesarios. Él también querría aprender de ella y sería capaz de hacerlo. Finalmente, el padre y la hija serían capaces de hablar y escucharse mutuamente, compartiendo experiencias vitales y aprendiendo el uno del otro.

14. LOS PADRES Y SUS HIJAS: CAMINANDO POR NUESTRA CALLE

David DeBus

Caminas conmigo por las calles
como una pequeña ráfaga de viento
en mi mano

frente al nuevo bar-zumería Néctar
y la tienda de viejas bicicletas recién abierta,
frente a la tienda de productos naturales y su dueño
que me dice: «Los tanques a Dios [*Tanks to God*],
y el dinero no es tan importante»,

frente los jardines del patio delantero
y por entre las nubes con las que juega el viento
cuando sube el oleaje,

frente al concierto chunk-chunking de la lavandería,
y el *sotto voce* del océano,
los aturdidos chavales de la escuela
en su elegancia de pompa y boato
en el minimercado siempre abierto de gasolina/alimentación
sólo rondando y sólo mirando
a través de sus gafas de sol de *rock'n'roll*,

frente a donde Sylvia murió de cáncer,
bajo donde Jane se quitó su vieja
y espantada vida,
fuera de donde Terry murió

cuando finalmente las drogas callejeras
alcanzaron el corazón de este hombre de corazón,

y tú caminas conmigo a través
de los poemas y canciones y cuadros,
a través de los paseos y besos y velas
que te trajeron aquí a través nuestro,
a través de las páginas del libro de ella
sobre los niños y sus monstruos,

y mi libro sobre Whitman, y todos
los pánicos ante el dinero y las veces en que
tenía dos patatas y una taza de arroz

bajo el emparrado y junto al jazmín
creo que ya estás oliendo, y acariciando
al gato Thomas, imaginando cuándo encontrarás
por primera vez a Thomas, y pensando en si te enamorarás de Christopher
el amigo de Thomas que quiere
que seas una niña porque los niños son demasiado violentos.

15. GRANDES MADRES Y ABUELAS

David L. Miller

¿Por qué ha sido “Gran Madre” el nombre más común para designar las imágenes arquetípicas de la diosa? ¿Por qué no lo ha sido, por ejemplo, “abuela”? Después de todo, “Gran Madre” y “abuela” son, al menos lingüísticamente,[*] expresiones equivalentes y ambas podrían traducir con la misma propiedad la expresión latina *Magna Mater*. No obstante, seguramente hay una diferencia, como nuestro oído y nuestra experiencia nos van a explicar en seguida.

Imaginar que el ser madre y el dar a luz son cosas “grandes” puede ser el deseo de hijos y madres que buscan una especie de seguridad social. Pero las abuelas, que ya han sufrido de punta a cabo los asuntos del ser madres y sus inflaciones, positivas y negativas, y que saben cómo resulta y cómo no, ven más allá de esto y lo saben mejor: ¡son tanto suegras como madres! Es decir, no están afectadas simplemente en virtud de una historia de dependencias inconscientes y biológicas; más bien están afectadas por el accidente histórico de un casamiento. Estas suegras, que ven más allá de la pretensión de la “gran madre”, ya no son grandes, pero, de una manera sencilla y sin inflaciones, es ahora cuando son precisamente grandes, tal vez porque ellas, a diferencia de las “grandes madres”, son una fuente fértil de sentido del humor.

De alguna manera los teóricos han oscurecido inconscientemente esta experiencia familiar al emplear torpemente la terminología. En cierto modo, los mitos pluralistas y las posibilidades de lo femenino se han reducido en el acto de la idealización. El discurso teórico

construye una especie de cuento de hadas académico que no es fiel a las experiencias de las fuentes femeninas.[1] Pero puede haber un tropo que nos informe acerca de las maneras según las que, sin darnos cuenta, hemos comenzado a pensar y sentir sobre la madre y el serlo, porque dentro de la imagen arquetípica de la "gran madre" residen muchos grandes mitos, muchas abuelas, cada una de las cuales ofrece diversas posibilidades para imaginar la fuente femenina y su riqueza de recursos. Rea, una abuela de los dioses griegos, es un ejemplo de ello.

Rea sirve especialmente de abuela a Dionisos y también a Perséfone. Inmediatamente después de su nacimiento, Dionisos se encontró en apuros por los persistentes celos de la gran madre Hera. Ésta envió a los titanes (los grandes) para que despedazaran al infante en una miríada de trozos. Esto puede ser lo que el titánico (la persona mayor) le hace psicológicamente a uno. Pero fue la abuela Rea la que recogió los pedazos, a la manera de la egipcia Isis, y los hirvió en una caldera. En la esencia del vapor, los muchos pedazos de la locura dionisíaca descubrieron su propia vida.[2]

De un modo parecido, Perséfone se encontró en el infierno. Hades se había irritado por su inocencia, y ella se vio tragada por el abismo. Por primera vez sufrió la profundidad. Dos hermanos mayores y una hermana lucharon por ella, pero fracasaron por la rivalidad entre los hermanos. Zeus, el gran padre, estaba completa y literalmente cogido entre Démeter, la gran madre de Perséfone, y la gran profundidad, Hades, y Perséfone se perdía entre tanta grandeza. Rea intercedió y negoció el fértil compromiso, dándoles a todos la amplitud de la grandeza: la inocencia de la diversidad de la doncella pasaría la cuarta parte de su tiempo en las profundidades y las otras tres cuartas partes en la luz.[3]

Ahora podemos sentir la complejidad arquetípica de la abuela. A Rea se la asocia con Hermes porque, como él, es lo bastante mayor como para asociarla con la locura dionisíaca y el infierno persefónico. Tiene la amplitud de Eurínomo, “el vagabundo”, y la profundidad de Ofión, “la serpiente lunar”. Participa de manera terrena en muchas historias y las hace volver a la tierra.

Un manual de mitología termina su informe sobre Rea diciendo sencillamente que «los romanos la identificaron con su “Magna Mater”, que vino a llamarse “Gran Madre”.[4] Pero esto señala el fin de Rea, que es una abuela. La extensión de este concepto se ha perdido en la limitación implicada en las fantasías de “lo grande”. Por consiguiente la madre se idealiza y, claro, lo femenino se infla, pero, al mismo tiempo, ella queda reducida a nada, ya que la inflación, como la de la economía corriente, sigue la pauta de una fantasía heroica masculina que se articula en la retórica de cuento de hadas de la grandeza del ego.

Fundamentalmente, el tema mítico de la abuela es más imaginal que de conducta, más perspectivo que programático y más psicológico que político, pero, mediante la imaginación de Rea, a través de la magnitud de su perspectiva profunda, los comportamientos sociales y los programas políticos se transforman. Esto, según afirma la mayoría, sucede cuando prueba la plenitud de las profundidades, y se parece, más a Perséfone cuando queda atrapada al probar todos aquellos diminutos granos de granada, que cuando ejerce la maternidad de Démeter.

16. ABUELAS CARIÑOSAS

Jane Rule

Creo que probablemente es un «rasgo masculino» el practicar la muerte desde una edad muy temprana. En cualquier caso, en mis novelas siempre son los muchachos varones los que se disparan a sí mismos con sus propios arcos, agarran su estómago atravesado de flechas y caen al suelo; y la mayoría de los verdaderos hipocondríacos que he conocido eran hombres que al primer atisbo de dolor de cabeza están convencidos de padecer meningitis vertebral; al más pequeño pedo, cáncer terminal. También tengo la corazonada de que los hombres practican el morir a través de la paternidad. Al parecer, las mujeres no necesitan inventar tan a menudo melodramáticas premoniciones de la muerte: el hogar corporal, estación de tránsito hacia otra vida, hace que incluso aquéllas de nosotras que no damos a luz reconozcamos la sangre derramada, el asesinato mensual de alguna nueva alma en aras de nuestra propia vida. Nuestros cuerpos parecen practicar la muerte por nosotras sin ayuda de nuestra imaginación. Sólo cuando las mujeres han incorporado el temor masculino a la muerte se ven atrapadas en la vanidad de pretender que no envejecerán, y a mi edad consideran la posibilidad de suicidio por un útero perdido, papada o gafas bifocales.

Amé a todos mis abuelos, pero amé los cuerpos de mis abuelas, que ambas padecían artritis como yo ahora. Eran frágiles y lentas en su forma de moverse, y cuando fui bastante alta y firme para ayudarlas usaron mi cuerpo como puntal o grúa. Me enseñaron pronto cómo tocar el dolor y cómo reconfortar, porque estaban a la cándida merced de mi amor. De ellas, mucho más que de mi madre competente

y de cuerpo exuberante, aprendí la íntima cercanía de la carne. Cuando, de adolescente, era físicamente tímida con mi madre, siempre tenía dulces excusas para tocar a mis abuelas, cepillar su pelo, ayudarlas a vestirse, escoger entre sus anillos cuál entraría todavía en las hinchadas articulaciones de lo que para mí eran sus bellas manos, todavía hábiles con el hilo y aguja, con las cartas, con las flores, hábiles para pedir. Sus caras me resultaban más encantadoras que cualesquiera otras de mi infancia, porque estaban hechas, podían comprenderse de un modo que las insulsas caras de otros niños no podían, como ni siquiera podían serlo las caras de mis padres, pues todavía no se conocían a sí mismos y enmascaraban su ignorancia lo mejor que podían. Mi madre tiene esa cara maravillosa ahora.

Siempre ha sido mi ambición convertirme en anciana, y si mi vida ha de ser corta quizá será necesaria una aceleración del proceso. He tenido un largo aprendizaje como amante; y en la medida que pueda seguiré sabiendo hacer la corte, pero estoy llegando a una edad en que he de ser la amada de niños y jóvenes, quienes medirán su confianza a partir de mis necesidades crecientes. Tal como mis abuelas me enseñaron las verdaderas lecciones del amor erótico con sus cuerpos deliciosamente necesitados de ayuda y con sus expresivos rostros, así quisiera enseñar a los niños que amo que son capaces de fuerza y ternura, capaces de conocimiento por lo que pueden ver en mi cara, llena de dolor y maravilla, decidida a vivir la vida mientras dure.

17. CANCIÓN DEL YO: LA ABUELA

Alma Luz Villanueva

Rodeada por mis escudos
estoy:
Rodeada por mis hijos
estoy:
Rodeada por el vacío
estoy:
Soy el vacío.
Soy la matriz de la memoria.
Soy la oscuridad floreciente.
Soy la flor, carne primera.

En la oscuridad total habito,
—allí, contemplo el despliegue de la creación—
allí, sé que empezamos y acabamos—
—sólo para empezar, una y otra vez—,
otra vez. En esta oscuridad estoy
volviéndome, volviéndome hacia un nacimiento:
el mío —una abuela recién nacida
soy, mamando luz. La serpiente
del arco iris me cubre, de la cabeza a los pies,
en círculos sin fin —me cubre,
para que pueda yo vivir siempre, en esta
forma u otra. La piel que
deja atrás resplandece con
la pregunta, con la respuesta,
con la promesa:
«¿Te acuerdas de mí?».
«Siempre soy mujer».
«La carne es flor, para siempre».

Entro en la oscuridad, para entrar en el nacimiento,
para vestirme con el arco iris, para oírla
sisear con fuerza, claramente, en mi
oído interior: amor.

Estoy girando en espiral, estoy dando vueltas,
estoy cantando esta Canción de la Abuela.
Estoy recordando para siempre, de donde
somos.

18. EL ARQUETIPO DEL ABUELO: SU REINO POR UNA MANO

River Malcolm

Intento rememorar mi experiencia con el arquetipo del abuelo, pero lo encuentro escurridizo y fuera de mi alcance. Es extraño, porque mis propios abuelos fueron muy importantes e influyentes en mi niñez. Pero esa experiencia personal incluye una conjunción de papeles familiares: la nieta y el abuelo. La nieta es ella misma una conjunción de *puella*, *puer* y *ego* —pues fui *puella* para la caballerosa cortesía de mi abuelo y fui a la vez príncipe heredero de su reino, el cual, así me lo parecía, mis padres habían sido miserablemente incapaces de heredar. Ahí no veía mi género femenino como una auténtica barrera.

Mis abuelos fueron hombres de poder, hombres importantes del mundo. Eran escritores, narradores de relatos. Tenían poder e importancia en el mundo de las letras, de los álbumes de recortes y de los relatos, no el mundo ordinario en el que mis padres trabajaban. Mis abuelos, cuyo tiempo de jubilados se amoldó al tiempo de mi infancia, se unían a mí sin la urgencia de las agendas y las metas. En nuestro mundo mítico y compartido, eran reyes. En los sueños de mi vida infantil mi padre era culpable. La bomba atómica caía en mis sueños: mi padre y sus colegas estaban reunidos y no podían ponerse de acuerdo. Mi abuelo no era culpable, ni siquiera en los sueños. Me ofrecía su mano. Cuando leí la palma de su mano, estaba cubierta de símbolos y jeroglíficos de la literatura y la mitología: era su cálida bienvenida, la invitación a una rica herencia cultural. Mis progenitores,

portadores de los arquetipos del padre y la madre, estaban aliados con el mundo; eran culpables de las limitaciones del mundo.

Mis abuelos se unían a mí fuera del tiempo. Allí, la dicotomía entre masculino y femenino, joven y viejo, parecía fluida y fácil de salvar. Ahora el lugar en el que se encuentran la nieta y el abuelo está muy lejos de mí. Siendo una mujer de mediana edad, percibo las formas en que no puedo heredar el reino de mi abuelo. Percibo los imperativos contradictorios del género en una cultura que confunde los géneros, una cultura en la que la vida de las mujeres se configura a partir de las necesidades dominantes y conflictivas del hombre.

¡Qué difícil es imaginar la total confianza e identificación de aquella niña, príncipe heredero en el umbral del reino de su abuelo! Pero tal vez ella tenga lecciones para mí. Tal vez haya cosas que ella aceptó como derecho de nacimiento a las que he perdido acceso mientras me adentraba en el mundo ordinario de la mediana edad, el mundo de las decisiones y la culpabilidad. Tal vez en la lucha por liberar mi identidad como mujer, libre de los miedos y anhelos de los hombres, luchando con lo femenino contra lo masculino, haya perdido el acceso al abuelo. He perdido el acceso que ella tenía a una parte de mi herencia que no he de percibir como tóxica, que no he de someter a las pruebas de la mediana edad. Ella es lo que me vincula al tiempo de abuelo/nieta, en el que el arquetipo del abuelo vivía en mí, un tiempo andrógino, un tiempo en el que joven y anciano estaban en conjunción, un mundo en el que lo único ajeno era la mediana edad. ¡Qué lejos de mi órbita queda ahora este arquetipo!

Hago memoria. Tengo siete años. Estoy sentada en el estudio del abuelo, que en su día fue una cuadra. El suelo, las paredes y el techo son de madera. Él está sentado en

una mecedora, con gafas de aros de alambre, pelo blanco y limpio, leyendo un periódico. Yo estoy sentada en un sofá, jugando a una especie de solitario. Hay tranquilidad entre nosotros. Estamos en un plácido remanso de tiempo: mi tiempo infantil, ignorante de las urgencias de la mediana edad, y su tiempo anciano, que ha dejado atrás las urgencias. Rodeados por docenas de relojes antiguos, fruto del coleccionismo de toda una vida, todos ellos todavía haciendo tic-tac, estamos sentados juntos y en paz.

O bien, estoy con él en el porche, mi abuela enfadada por algún asunto práctico. Mi abuelo y yo nos escabullimos a un mundo de humor y fantasía. Nos hacemos invisibles a ella. Él tiene su mano abierta llena de alpiste. Pájaros silvestres se posan en sus manos y comen. La confianza de ellos y la mía son totales.

O bien, estoy a tres mil millas de distancia, bajo el mediodía californiano, leyendo su carta, en la que da vueltas a los recuerdos: la historia de un joven superintendente de escuelas rurales, yendo con su caballo y su calesa a visitar escuelas entre la abundante nieve del invierno de Massachusetts. Él es yo y no lo es, semejante y distinto; comulgo a través de él, a través de los misterios de la sangre y la historia compartidas, con otro género, otra geografía, otra generación.

Mi otro abuelo está de pie en su estudio. El apasionado Pacífico se encuadra en su gran ventanal: acantilados rocosos, arena de playa, enormes rompientes. El olor del cuero, sillas forradas de cuero, las cubiertas de cuero de sus álbumes de recuerdos. Está de pie, vestido con elegancia, perfectamente erecto. Me cuenta la historia de su éxito en los negocios, su poder, cómo tomó sus propias decisiones, cómo desafió a todo el mundo y consiguió lo que quería. Habla y habla y habla. Escucho. Mis ojos arden, mi corazón arde. Ardemos con entusiasmo compartido, mi abuelo y yo.

Me pasa la antorcha. Como él, tendré la valentía de tomar mis propias decisiones. Discutimos, debatimos. Le encanta que le lleve la contraria, le encanta la fuerza y determinación de mi mente joven. ¡Qué pocos hombres, después de él, lucharán conmigo mente-a-mente por mero placer, sin temer mi fuerza y rapidez originales! ¡Qué pocos hombres encontraré cuyas batallas pertenezcan al pasado y estén ganadas! ¡Qué pocos cuya identidad, unida por la sangre y la historia con la mía, trascienda las polaridades del género y la edad!

Me duele recordarlo. Sé que hay muchas razones por las que el mito del príncipe heredero no se manifiesta en la realidad ordinaria. Mis decisiones estuvieron configuradas por el misterio del género y por mi necesidad de ser leal a mi abuelo, de encontrar mi propia verdad. Con los años, he comprendido que tenía que incluir la verdad de mi cuerpo, encontrar un sentido a la vida en un cuerpo femenino —un cuerpo con pechos, útero y vagina— y vivir en este cuerpo en una cultura dominada por el modo de ser de los hombres. No podía seguir simplemente los pasos de mi abuelo e ignorar el texto de mi cuerpo. Por el contrario, durante buena parte de mi adolescencia di la espalda al mundo patriarcal en el que él podía tener éxito siendo él mismo, pero en el que yo no veía cómo podía yo tener éxito siendo yo misma. Ahora conozco algunas mujeres, muchas mujeres —incluso yo en pequeña medida que lo han hecho. Pero entonces no sabía cómo.

La memoria me lleva a los inicios de mi edad adulta. Todavía no he escapado del patriarcado. Soy estudiante en una gran universidad, inmersa en la vida de la mente. Estoy sentada junto a la cama de mi abuelo. Él está en coma, castigado por el dolor, casi con seguridad próximo a la muerte. Esta habitación tiene una ventana diferente, una panorámica más distante del Pacífico azul. Es una

panorámica tranquila; impera el vasto horizonte. Tejados de ladrillo rojo y estuco blanco salpican la extensión azul de cielo y océano. Mi abuelo y yo no podemos hablar; está en silencio. Las últimas palabras que oigo de él son mi nombre y su sorpresa por mi llegada: «¿Por qué, Mary Malcolm? No me lo esperaba». Autoconsciente antes de su silencio, vierto hacia él mi historia. Le cuento que estoy estudiando, seré profesora de universidad, llevo la vida que él siempre quiso llevar. Él tenía una educación de octavo grado, tuvo éxito en los negocios, se educó a sí mismo, fue un genuino amante del conocimiento. Mientras cuento mi impaciente historia a mi silencioso oyente, reconozco cuánto de mi vida no es mío, sino su sueño viviendo en mi cuerpo. Mis palabras se desvanecen. En mi vigilia ante el silencioso umbral de la muerte, nos comunicamos por primera vez sin palabras, por primera vez no manda la mente. Nos comunicamos a través del cuerpo. Tomo su mano. Tengo miedo de que muera. Canto una canción improvisada, con las mejillas inundadas de lágrimas: «canto porque tengo miedo». Saliendo de su coma, su poderoso amor me alcanza, da a mi temerosa mano un fuerte apretón que me transmite confianza.

Mi último recuerdo de él tarda en marcharse, táctil, impreso en la piel, en la vida de mi cuerpo. Y así, el arquetipo del abuelo es para mí paradójico, un arquetipo que parece traspasar las dicotomías de masculino y femenino, anciano y joven, trascender las limitaciones de la vida cotidiana de trabajo en la mediana edad. Y también un arquetipo que introduce muerte, limitación, la llamada a la verdad del cuerpo. Aquel apretón de manos con mi abuelo y con su morir desafía toda la estructura de mito e historia en la que abuelo y nieta vivieron una vez. Dejo su muerte sabiendo que mi vida debe cambiar, debo aprender a honrar los misterios de la muerte y el cuerpo.

Supongo que no me he desviado de mi abuelo ni de las profundidades arquetípicas que él tocó en mí. Supongo que todavía sigo a mi abuelo. El arquetipo halla su significado más profundo en este mundo ordinario que a la vez trasciende y en el que pide participación. Ni ser un príncipe heredero ni ser yo misma ha resultado ser lo que había pensado.

19. ACEPTAR EL MATRIMONIO: UNA PERSPECTIVA MITOLÓGICA

Christine Downing

Tras haber estado casada durante más de veinticinco años, me hallaba a punto de divorciarme. Mi marido y yo vivíamos separados desde hacía años; el divorcio nos parecía bien a ambos pero sabía que para mí era esencial algún rito que señalara el final. La intuición me hizo reconocer que lo que quería era aceptar tanto como pudiera lo que la condición de esposa había significado para mí. Mi forma de hacerlo fue recurrir a la representación de la condición de esposa en la mitología griega, la figura de Hera, y preguntar qué papel había desempeñado ella en mi vida.

Como esposa de Zeus, rey de los dioses, y como única diosa definida básicamente por su rol marital, Hera es la esposa del panteón olímpico. Los relatos clásicos más accesibles sobre su tensa relación con Zeus sugieren que ser esposa es singularmente insatisfactorio. Esta aceptación parecía proporcionarme una forma de entenderme a mí misma más plena, más consciente y más simbólica que la que antes tenía, en un momento de mi vida en el que ya no me definía por mi relación con el matrimonio. Esperaba que, de este modo, ahora podría ser más consciente de qué vida había vivido y qué significaba, comprenderla sin relegarla al olvido. No era que sintiera que mi vida debería haber sido diferente, sino que quería conocerla mejor.

Pasé la mayor parte de un fin de semana invernal echada en cama, recostada sobre almohadones, rodeada de libros y tazas de café medio vacías, escribiendo sobre Hera, sobre

mí, sobre nuestra conexión. Había imaginado que sería una especie de despedida ritual de Hera —y lo fue— pero se convirtió también en una especie de saludo.

Con Hera podemos empezar por el principio, con Hera la esposa pero también con Hera la virgen y viuda, pues es una parte esencial de su relación con la condición de esposa el hecho de que el matrimonio no la contiene totalmente. En realidad, la misma ambivalencia respecto a la condición de esposa sugerida por su triple estatus puede mostrarnos que el matrimonio es, en su misma esencia, algo hacia lo que las mujeres son atraídas y que a la vez resisten.

Esta ambivalencia central, el doble mensaje asociado con Hera, estaba, como he podido ver, claramente presente en la imagen de Hera que primero me transmitió mi madre. «He escogido a Hera como mi diosa —parecía decir a lo largo de toda mi infancia—, pero pide demasiado; te protegeré de ella. Esta diosa exige lealtad total. Si una es esposa, eso es todo lo que consigue ser».

La entrega y fidelidad absolutas de Hera están en el mismo núcleo de la imagen que ella tiene de sí misma. En los mitos esto se representa por la violencia con la que rechaza a los hombres que intentan seducirla. Su fidelidad es una provocación a Zeus, porque implica la exigencia de que ella debería ser amada por el sacrificio que ha realizado. A cambio de su renuncia, espera absoluta fidelidad y es inevitablemente celosa de cualquier otra que reciba la atención de Zeus. Hera, como vemos en muchos mitos, es una esposa que siempre espera como algo merecido una entrega de su marido más plena de lo que nunca conseguirá. Sus celos son despertados de la forma más virulenta por las relaciones sexuales de Zeus con otras mujeres, pero la mujer-Hera puede ser igual de celosa ante la devoción que su esposo muestra ante los padres, los hijos, el trabajo o las aficiones. Entender verdaderamente a

la Hera olímpica es darse cuenta de que la promiscuidad de Zeus no es para ella simple mala suerte, ni algo que podría haber sido de otro modo. La sensación de traición que ella experimenta es el correlato inevitable de su propia fidelidad obsesiva; es una parte necesaria de Hera en la medida en que la vemos, o ella se ve a sí misma, sólo como una mujer definida por su condición de esposa.

Así, aunque se supone que Zeus y Hera representan supuestamente la familia patriarcal ideal, en realidad parecen representar las tensiones que socavan su estabilidad. La relación entre Hera y Zeus contiene elementos que expresan el empuje de todo matrimonio a huir de la diferenciación, y al mismo tiempo elementos que tienen que ver con el anhelo de participar en un encuentro entre dos personas autorrealizadas, pero primariamente refleja la lucha que tiene lugar cuando los dos miembros de la pareja intentan, de manera confusa y contradictoria, realizar ambos objetivos. Su relación también ilustra cómo esta lucha se ve exacerbada en un matrimonio en condiciones patriarcales, donde la esposa casi irremediablemente se volverá patológicamente posesiva y celosa.

Aunque provocados por Zeus, los celos de Hera se dirigen sobre todo contra sus queridas y los hijos de éstas. A la Hera del Olimpo no le gustan en absoluto las mujeres, o el hecho de ser mujer. Curiosamente, no tiene ninguna relación positiva con otras féminas, excepto sus dos hijas, a las que domina completamente. La obsesión de Hera con las otras mujeres que hay en la vida de Zeus puede reflejar un reconocimiento subliminal de lo importantes que son para ella, de cómo en cierto modo representan aspectos de otro modo ignorados de su propio ser.

Nos interesa más lo que los celos de Hera dicen de ella (y de nosotras) que lo que puedan decir de Zeus. Gran parte

de su pasión deriva de la intensidad con la que ha reprimido la expresión directa de su propia sexualidad: proyecta sobre Zeus la satisfacción de sus propios deseos rechazados. Sus celos también pueden incluir envidia del pene, no sólo en el sentido estricto de envidia de la potencia genital de Zeus, sino en el sentido más profundo de resentimiento ante su libertad ilimitada y su agresivo poder. En cierto modo sus celos son una expresión abierta de su masculinidad, de otro modo repudiada, pues en ellos se mueve de la pasividad femenina a la actividad poderosa. Sus celos son una especie de actividad de fantasía que a la vez expresa y disfraza sus deseos y miedos más profundos.

A menudo Freud se refiere a la importancia del «tercero» para estimular la vida psíquica. La díada, tanto si une a la madre y el hijo o al marido y la mujer, tiende a ser estática. A menudo se caracteriza más por la fusión que por una relación genuina; la llegada del tercero (padre o amante) obliga a la diferenciación, el cambio, el movimiento. Quizá por eso la relación entre Hera y Zeus parece más viva cuando arden sus celos. Los celos provocan en ella la actividad creativa en forma de procreación partenogenética; también son sus celos lo que finalmente la lleva a abandonar a Zeus, no por otro amante sino por su propia auto-renovación, la re-creación de su virginidad y su identidad. En su ensayo «El matrimonio como relación psicológica», Jung escribe:

> *Nunca o muy raramente un matrimonio se convierte suavemente o sin crisis en relación individual. No hay nacimiento de la conciencia sin dolor... La falta de unión con uno mismo engendra descontento y, dado que uno no es consciente del estado real de las cosas, generalmente proyecta los motivos de ese descontento en su pareja. De este*

modo se desarrolla una atmósfera crítica, preludio necesario de la realización consciente.[1]

Desde esta perspectiva, los celos de Hera son una dolorosa forma de empezar a darse cuenta de que Zeus no puede llevarla a la plena satisfacción, de que ha proyectado en él su propia masculinidad no vivida, su *animus* (y así, diría Jung, detiene la «animosidad» entre ambos). Murray Stein habla de Hera en términos de «instinto de apareamiento» y afirma que «el telos de Hera es *gamos*».[2] Aunque su lenguaje no me parece muy adecuado, estoy de acuerdo con Stein en que lo que impulsa a Hera hacia Zeus no es realmente deseo sexual. Su deseo tiene un elemento político en el que se aprecia la esperanza de Hera de compartir el poder. (Recordemos que Hera promete a Paris soberanía y riqueza). Ella desea ser plenamente encontrada, emparejada, apareada, sexualmente, sí, pero más importante aún, psicológicamente. Me desconcierta un poco recordar ahora lo madura que yo estaba para el matrimonio cuando era novia, cómo entré en la enseñanza superior como Atenea y salí, para mi propia sorpresa, como Hera. Sin embargo, parece importante recordar y reconocer esto: sentir de nuevo que la necesidad de vivir como esposa era tan ineludible e imperativa como lo es el orgasmo cuando una está a punto, rememorar la certeza de esta convicción: «vivo exactamente lo que fui creada para vivir».

Comprender este anhelo es entender a Hera desde dentro. Aquí nos introducimos en el matrimonio no como algo impuesto por el patriarcado sino como algo que satisface un hondo anhelo de las propias mujeres. Por ello en el culto griego el *gamos*, la boda, era parte del culto de Hera y no de Zeus.

Hera representa el momento de transición entre matriarcado y patriarcado, cuando tanto el derecho materno

como el paterno reciben sus honores. Es un momento que los mitos nunca atrapan; en cierto modo es un momento que sólo ocurre en la fantasía de Hera. Como lo único visible es el movimiento de una opción exclusiva a la otra, en los mitos Hera se representa como la diosa que ha capitulado. De algún modo ambas Heras están presentes incluso en los mitos: la relacionada con el patriarcado y la arcaica. Ambas están presentes en los mitos y en nosotras: la que elige el matrimonio y la que trabaja para socavarlo. Inevitablemente esto crea confusión, a Hera y a Zeus, al marido y a la mujer. Las fantasías de engullirlo y asimilar su poder, o de perderse a sí misma en él, están inevitablemente entremezcladas con la fantasía de verse plenamente satisfecha. Esto no significa que las primeras sean fantasías «realistas» y la última una simple ilusión.

Veo a Hera como representante de la transición de la identidad virginal al *hieros gamos*, en respuesta a una visión de una *coniunctio* que no es disolución ni batalla. Ella nunca es sólo Hera Teleia sino también Hera Parthenos; ambas se pertenecen mutuamente no como etapas sucesivas sino como aspectos coexistentes y mutuamente iluminadores de lo que Hera es. La temporalidad narrativa del mito necesariamente oscurece esto. Centrarse en el aspecto de Hera como esposa-de-Zeus sin reconocer que es a la vez la Hera virginal, es crearse una falsa imagen de ella. El culto, con su reconocimiento de que la transición de una fase a otra ocurre repetidamente, nos abre a una comprensión más profunda. En los ritos Hera renueva anualmente su virginidad cuando se sumerge en la fuente de Kanathos cerca de Nauplia; en los ritos Hera nunca es sólo la Hera del Olimpo sino también la Hera preolímpica.

Hera representa lo que en la virginidad anhela conjunción como parte de su propia naturaleza, y lo que en la

coniunctio mira nostálgicamente hacia la identidad virginal como parte de su propia naturaleza.

Lo patético de Hera es que tras su matrimonio se da cuenta de que Zeus no es un igual de su mismo rango, no es quien encaja perfectamente con ella, como ella había imaginado. Como señala Stein: «Zeus frustra a Hera de una manera específica, por ejemplo no le permitirá que encuentre su "perfección" y plena satisfacción en el *gamos*. Sólo estará casado con ella de una forma simbólica, sin dejar que ella esté plenamente casada con él»[3]. La lucha Hera-Zeus parece inevitable, pero a la vez una siente que en realidad ambos saben algo más, dan a entender algo más, quieren algo distinto. Reflexionar sobre su unión nos lleva a darnos cuenta del «contenido dialéctico» del matrimonio; reflexionar sobre «sus aspectos progresivos y regresivos nos ayuda a ver la monogamia no como una simple forma de opresión humana sino como el intento de una relación sostenida entre dos personas».[4]

Sólo cuando entendí esto empecé a comprender por qué no hay sólo dos Heras sino tres. Todas coexisten y se definen mutuamente. Hera no es sólo Parthenos y Teleia; también está Hera Kera, Hera la solitaria, libre de ataduras, viuda o divorciada, no ya casada. Hera representa no sólo la transición hacia el matrimonio sino la transición más allá de él. Aquí mi lectura de Hera (quizá porque soy una mujer) es radicalmente diferente de la de Stein, quien ve a Hera Kera como representante de la fase fea e infeliz de la vida de Hera. Aunque desde luego sí estoy de acuerdo con Kerényi en que ésta es su fase más peligrosa, es decir, peligrosa para los hombres y para el patriarcado. También es peligrosa para las mujeres, como ha de serlo toda fase que implica transformación radical, pero a muchas mujeres les gustaría volver a invocar «la creciente valoración religiosa de esta fase más baja»[5] que Kerényi atribuye al período

clásico tardío. La interpretación de Stein parece proceder de una visión totalmente negativa de los celos y la posesividad de Hera —visión que ya no me parece adecuada—, y conducir a una terapia que intentaría tener contenta a Hera dentro de su matrimonio. He aprendido a ver de otro modo los viajes a la oscuridad.

La versión mitológica de la separación de Hera y Zeus dice que cuando ya no pudo aguantar su infidelidad, lo dejó y volvió a su lugar de nacimiento en Eubea. Entiendo su partida como una forma de crear una distancia entre ambos que puede permitirles redescubrir la fantasía, la esperanza que inicialmente les había unido. Quizá Hera sólo descubrió realmente su soledad esencial dentro de la relación, y pudo sólo aprender qué sería una relación genuina durante su soledad. La separación puede entenderse como el preludio necesario a lo que Jung llamaría un matrimonio genuinamente psicológico. Así, el divorcio es una parte integral de la historia compartida y, aún más importante, un aspecto esencial del ser de Hera. Según el mito, Zeus y Hera vuelven luego a unirse. Cuando él es incapaz de convencerla para que vuelva, se acerca al monte Citerón acompañado de una estatua femenina cubierta de velos, y se anuncia que va a casarse con una princesa local. Cuando Hera descubre el ardid, se alegra y se reconcilia con él. Esta aceptación risueña de él y de sí misma muestra que algo importante ha cambiado entre ambos.

Por supuesto, ese retorno al matrimonio no tiene por qué significar en el plano humano segundas nupcias con el esposo original o con otro. Puede representar simplemente un reconocimiento de cómo el impulso a lo que Stein llama «matrimonio profundo» continúa siendo importante. En el otro lado del matrimonio patriarcal persiste el anhelo de una relación primaria que sea plenamente mutua y sostenida. Puede llevar a una segunda boda en la que los cónyuges

ahora se acepten y disfruten, o a un nuevo matrimonio o a una profunda experiencia amorosa. Puede llevar a una relación genuinamente satisfactoria con una mujer en vez de con un hombre, o a la aceptación de que algo que anhelamos profundamente quizá no esté garantizado. Lo que Hera significa es el coraje de no conformarse con un don menor y no renunciar al anhelo. Su identidad solitaria, después del matrimonio, es distinta de la inocente absorción en sí misma e inmersión en sus fantasías que experimenta la virgen; es una soledad que incluye dentro de sí el estar-con, a la vez como recuerdo y como esperanza.

20. HERMANAS Y HERMANOS

Christine Downing

La hermana es el ser más próximo que una mujer puede encontrar. Es del mismo sexo y generación, tiene la misma herencia biológica y social. Tenemos los mismos padres; crecemos en la misma familia, recibimos los mismos valores, prejuicios, modelos de relación. (Sé que la probabilidad es de compartir sólo la mitad de los genes, y que nunca dos niños tienen exactamente los mismos padres: nuestra experiencia de ellos es de algún modo distinta y evocamos respuestas distintas en ellos; sin embargo no hay nadie con quien compartamos tanto). La relación fraternal es uno de los vínculos humanos más duraderos, que empieza con el nacimiento y acaba sólo con la muerte de uno de los hermanos. Aunque nuestra cultura parece permitirnos dejar de lado las relaciones entre hermanos, olvidarlas, tendemos a volver a ellos en momentos de celebración —bodas y nacimientos— así como tiempos de crisis —divorcios y muertes. En tales ocasiones descubrimos a menudo, para nuestra sorpresa, con qué rapidez reaparecen los modelos infantiles de relación y la intensidad del resentimiento y el aprecio infantiles.

Sin embargo, ésta que tanto se parece a mí es, irremediablemente, *otra*. Ella, más que nadie, es la persona en contraposición a la cual puedo definirme. (Las investigaciones sugieren que los niños son conscientes de la especial diferencia entre hermanos mucho antes de haberse separado de la madre). La similitud y la diferencia, lo íntimo y lo otro no pueden ser superados. Esa paradoja, esa tensión, existe en el mismo núcleo de la relación.

Los hermanos del mismo sexo parecen ser el uno para el otro, paradójicamente, a la vez el yo ideal y lo que Jung llama sombra. Se hallan en un proceso de autodefinición singularmente recíproco. A pesar de que las hijas crean a las madres tanto como las madres crean a las hijas, la relación no es tan simétrica como entre hermanas. Por supuesto, aun entre hermanas hay cierta asimetría, cierta jerarquía; el orden de nacimiento, la edad relativa, tienen su relevancia. Pero, contrariamente a la diferencia apabullante y en cierto modo sagrada que separa a la madre del hijo, las diferencias entre hermanas son sutiles, relativas, profanas. Las diferencias entre hermanos pueden ser modificadas, trabajadas, redefinidas por los propios hermanos. El trabajo de autodefinición entre hermanas parece desarrollarse comúnmente a través de una polarización que, de modo medio consciente, exagera las diferencias percibidas y reparte atributos entre las hermanas («yo soy la brillante y ella es la hermosa»). A menudo, además, las hermanas parecen repartirse también los padres («yo soy la chica de papá y tú eres la de mamá»). Soy la que ella no es. Ella es a la vez lo que yo más querría ser pero creo que nunca podré ser y lo que más me gusta no ser pero tengo miedo de llegar a ser.

La hermana es incluso diferente de la amiga más íntima (aunque tal amiga puede ser muchas veces un sustituto de la hermana), pues la hermandad es algo que nos llega, no algo que escogemos. Estamos unidas con nuestra hermana particular como nunca lo estamos con una amiga. John Bowly dice que lo más importante entre hermanos es su *familiaridad* —a menudo recurrimos a ellos cuando estamos cansadas, hambrientas, enfermas, alarmadas o inseguras. Las hermanas también pueden ser compañeras de juego, pero su papel es diferente: buscamos un compañero de juego cuando estamos de buen humor y llenas de confianza,

y cuando lo que queremos es, precisamente, jugar. La relación con un hermano es permanente, vitalicia, algo que es casi imposible cortar. (Podemos separarnos de la pareja mucho más fácilmente que de un hermano). Ese carácter duradero contribuye a que sea la relación más segura en la que poder expresar hostilidad (más segura que la relación con nuestros padres, pues nunca dependemos tanto de un hermano como dependemos de los padres en la infancia —y en la imaginación); por ello el vínculo entre hermanos del mismo sexo es muy probablemente el más tenso, volátil y ambivalente que nunca conoceremos.

Me he dado cuenta de que el anhelo de relación con la hermana también es sentido por mujeres que no tienen hermanas biológicas, y que todas nosotras la buscamos a «ella» a través de muchos sustitutos durante nuestras vidas.

La Hermana y el Hermano son lo que Jung llamaría arquetipos, presentes en nuestra vida psíquica independientemente de la experiencia concreta, como la Madre y el Padre. (Para mi es fácil hablar de «la» hermana puesto que sólo tengo una. Cuando hay varias posiblemente el arquetipo se divida entre ellas. Nuestra relación con cada una de ellas tiene su propio significado específico, pero en conjunto muestran la complejidad del arquetipo). Como todos los arquetipos la Hermana aparece una y otra vez proyectada o en forma de «transferencia», y tiene un aspecto interior. Revisar el significado de la condición de hermanas requiere prestar atención a los tres modos: el de la hermana concreta (o hermanas), las hermanas sustitutas y la hermana interior, el arquetipo.

Soy la que ella no es. La hermana interior —extraña unidad de mi yo ideal y mi sombra— tiene un papel tan significativo en el proceso de individuación que aparece tanto si tenemos una hermana real como si no. Pero, como

todos los arquetipos, exige realización y particularización, exige ser llevada al mundo exterior. Cuando no hay hermana real siempre parece haber hermanas imaginarias o sustitutas. Y aun cuando exista una hermana real, suelen surgir figuras imaginarias o sustitutas, como si la hermana real no fuera perfectamente adecuada como portadora del arquetipo y el arquetipo necesitara ser imaginado y personificado. La Hermana aparece con el aspecto específico de una amiga o una imagen de ensueño, de un personaje de una novela o una heroína mitológica.

La Hermana es una de aquellas fantasías primarias que Freud consideraba activas en nuestra vida psíquica, independientemente de la experiencia, como he podido confirmar a través de la frecuencia con la que mujeres sin hermanas han venido a los talleres sobre hermanas que he realizado, conscientes de que también ellas necesitaban trabajar el significado de esta relación en sus vidas. La primera vez que esto ocurrió me pregunté: «¿Qué puedo decirles? ¿Qué sé acerca de lo que es no haber tenido nunca una hermana biológica?». Entonces hice memoria: «Probablemente sé unas cuantas cosas». Mi madre era hija única y tengo una hija que sólo tiene hermanos. Mi madre me ha explicado qué ganas tenía de verme crecer, para poder al fin tener una hermana, y sé que un sutil contrapunto al vínculo madre-hija que me une con mi hija es un vínculo hermana-hermana.

Me doy cuenta también de que el modo en que mi madre comprendía la condición de hermana está influido por el hecho de no haber tenido ninguna. Ella idealiza la relación; sólo considera relación de hermanas nuestra intimidad, no nuestra rivalidad; y no vería nada valioso en los tensos momentos de interacción entre mi hermana y yo cuando éramos jóvenes. Durante más de cincuenta años sus encuentros con su cuñada han estado contaminados por

una mutua envidia obsesiva, pero no se le ocurriría pensar que esto también es relación de hermanas. El hecho de que mi hija no tenga hermana biológica da lugar a una situación diferente: al haber crecido entre hermanos los hombres tienen poco misterio para ella; entre las mujeres busca amantes —y hermanas.

Considerar la Hermana como arquetipo me ayuda a expresar la sensación de que existe una dimensión transpersonal, transracional, *religiosa* en la condición de hermana, que confiere a las personas reales a las que «transferimos» el arquetipo un aura numinosa, demónica o divina. Pero no quiero dar a entender que existe una esencia de la condición de hermana universal y ahistórica. El desencadenante de un arquetipo siempre es una experiencia concreta; el grado en que tales experiencias son compartidas, recurrentes, evocadoras de respuestas similares, es algo que hay que explorar, no algo que debamos asumir. También me impresionó la observación de Freud según la cual hemos dado un carácter en cierto modo sagrado al amor progenitor-hijo, pero hemos dejado en el ámbito profano el que se da entre hermanos y hermanas. También a mí me parece el arquetipo de la Hermana menos numinoso que el de la Madre. La santidad de la Hermana viene a estar en el mismo plano que lo que caracteriza mi alma: es mujer y no diosa. La relación con la Psique mortal se da en una dimensión diferente de la relación con Perséfone, la diosa con la que empecé mi búsqueda de Ella.

Mi interés particular está en las relaciones hermana-hermana, pero parece obvio que entender plenamente lo que tienen de específico requiere prestar atención también a las relaciones hermana-hermano y hermano-hermano. Quise percibir con más claridad cómo el hecho de ser hermana de un hermano es distinto de ser hermana de una hermana. Me pareció importante explorar mi intuición de

que las relaciones hermano-hermano y hermana-hermana no son simétricas. Dado que la relación primaria inicial de las niñas es con una persona del mismo sexo, la madre, sospeché que el vínculo con el mismo sexo tendría más relevancia en la vida de las mujeres que en la de los hombres, y que las hermanas tendrían un papel más destacado en la psicología femenina que los hermanos en la masculina.

Cuando por primera vez me decidí a explorar el significado de las relaciones entre hermanas, creí que sobre todo me motivaba mi relación con mi hermana real —quizá pensaba revisar nuestros años de historia compartida y trabajar en busca de una conexión más profunda en el presente. Esta visión de la condición de hermana como algo que básicamente tiene que ver con ella, con dejar las cosas en su sitio, es una perspectiva que hace tiempo que abandoné. De hecho, ya al principio no era tanto ella sino mi cuñada agonizante quien parecía llamarme a esta tarea. No se trata de cambiar cosas entre nosotras, sino de llegar a apreciar cómo los antiguos modelos de relación entre hermanas se introducen en las relaciones primarias de mi vida actual. También se trata de algo en cierto modo relacionado con la aceptación de la muerte.

Desear una relación perfecta con esa persona que más se parece a mí en el mundo —el hermano o hermana del mismo sexo puede ser una fantasía irrealizable. Renunciar a ella (excepto como fantasía) es una de las más profundas lecciones que la actitud sincera ante esta relación puede proporcionarnos: las relaciones no son perfectas. La hermana que tanto se parece a mí es otra. Nuestra condición de hermanas consiste precisamente en las formas particulares y sutiles en que somos íntimas y distantes, semejantes y distintas. Se trata de aceptar que no somos idénticas y nunca lo seremos, que nuestras diferencias no

se complementan para crear un conjunto hermosamente integrado, que no son exactamente las diferencias «buenas». En cierto modo siempre tenemos la hermana que no nos toca, y eso precisamente nos hace conscientes de la realidad de lo que es otro, conscientes de lo que implica ver lo otro como otro, permitiéndonos dejar que ella sea sí misma. Así, tal vez ella también me ayude a descubrir quién soy yo.

Al principio parecemos buscar en nuestra hermana la satisfacción del anhelo de encontrar alguien igual que nosotros, tal como buscamos en nuestra madre la satisfacción del deseo de disolver toda diferencia. Acabamos descubriendo en nuestra relación con nuestra hermana que hemos de aceptar que ella es realmente otra. Me he dado cuenta de un aspecto peculiar de esta aceptación mientras preparaba este libro. Mi propia hermana no se siente muy a gusto con el grado en que me atreví a revelar cosas propias en mi libro sobre las diosas griegas. Honrar su sentido de lo privado implica que he tenido que preparar este libro de otro modo. Eso está en el núcleo de lo que he aprendido de Psique y sus hermanas —aunque no son las hermanas que ella habría elegido, son *sus* hermanas, aquellas con las que ha de empezar su camino hacia sí misma.

Desear que esta relación cambie, fijarla, profundizarla, darle un papel más central en nuestras vidas, a menudo es en el fondo, como he podido ver, un deseo de cambiar a la hermana, controlarla, volverla parte de mí. Jung nos ayuda a comprender que este deseo está fuera de lugar, que en realidad significa un deseo de cambiarme a mí misma, reclamar como míos aspectos que había creído que le pertenecían a ella y no a mí.

En el ámbito de la intimidad ocurre a menudo esta polarización: una hermana quiere más, la otra resiste

considerando esos intentos como una forma de entrometerse. Una hermana suele querer que la relación sea diferente, mejor, más intensa; pero cuando dice «quiero conocerte mejor», la otra responde «eso demuestra que no quieres conocerme a mí». Paradójicamente, ceder, expresar como «ya no quiero cambiarte, ya no necesito que seas "mi" hermana», puede abrir el camino hacia una relación más espontánea y mutuamente satisfactoria.

Me he dado cuenta de que las hermanas tienen una tremenda importancia para las mujeres adultas, de que la relación se siente como algo clave, vital y a menudo doloroso —y sobre todo algo no dicho. Siempre que he mencionado mi interés por las hermanas, incluso de manera casual, las mujeres han querido contarme su historia —de manera urgente, plena, íntima—, a menudo como si nunca hubieran sabido lo mucho que deseaban contarlo.

Cuando tenemos la oportunidad de contar nuestra historia, parecemos darnos cuenta de que su belleza y su poder proceden del hecho de que es nuestra historia, una historia nunca antes contada. Nos liberamos de la ilusión de que sólo hay una versión correcta de la historia, un modelo normativo de experiencia entre hermanas al que nos deberíamos adaptar. Damos por supuesto que hay muchos modelos diferentes, cada uno con sus propias penas y alegrías.

Las relaciones entre hermanas parecen ser más intensas y emocionalmente íntimas que entre hermanos, lo que significa que nos puede costar más tolerar diferencias sin sentirlas como una traición. Los mitos y cuentos de hadas representan a los hermanos aventurándose juntos en el mundo exterior, mientras que las hermanas comparten sentimientos y experiencias interiores. Creo que nuestra condición de hermanas puede fortalecerse si incorporamos algo del mutuo apoyo de los hermanos masculinos, si nos

incitamos mutuamente a utilizar todos nuestros poderes en el mundo exterior del trabajo y la creatividad. Pero el «corazón» de la condición de hermanas es verdaderamente distinto de este vínculo fraterno.

Los relatos acerca de las relaciones hermana-hermano sugieren el hondo significado que tiene este vínculo en las vidas de los hombres; «hermana» parece significar aquello que los conecta con el ámbito del sentimiento, con sus propias profundidades interiores, con su alma, y lo que les permite afrontar confiadamente la muerte. En la relación con la hermana los hombres parecen experimentar su propia «feminidad» misteriosa, interior pero a menudo inaccesible, una relación con la feminidad que es portadora de vida en vez de estar relacionada con la muerte, menos temible que la alteridad representada por la madre. Para los hombres esta relación contrasexual implica un tremendo poder. Para las mujeres, en cambio, el hermano parece significar menos que la hermana.

También para nosotras la hermana es portadora del mismo significado anímico que representa la hermana para el hermano. También para nosotras incorpora la conexión con la fuente de nuestras vidas, la fuente del significado, como hace la madre originalmente —pero esta vez de modo menos temible.

Considero que «hermandad» es el nombre adecuado para la amistad íntima entre mujeres adultas, pues expresa una intimidad real que se basa en una temprana experiencia del mutuo dar y recibir. Las hermanas reales de la infancia son en cierto modo los primeros sustitutos de nuestra madre, pero nunca esperamos de ellas el amor absoluto que al principio asociamos con nuestras madres. Hablar de la intimidad entre mujeres adultas como si fuera una relación de hermanas es reconocer que este proceso de sustitución continúa. Aceptar el significado de la hermandad

implica aprender qué ocurre en las familias y cómo se transmite de generación en generación y cómo pasa de las relaciones familiares de la infancia a nuestras relaciones adultas.

Si hemos de ser mutuamente hermanas, en vez de comportarnos como madres o hijas, se nos abre la posibilidad de otro tipo de relación. La transformación de madres a hermanas es, como vio Freud, semejante a la transformación de diosas a mujeres, la transición de una relación sagrada a una profana. Entre hermanas se da la posibilidad de una relación genuinamente mutua y recíproca: cada una da y recibe. Podemos comprender a la otra como una mujer humana, imperfecta y necesitada —como nosotras. Si no esperamos que pueda responder a todas nuestras necesidades, que sea perfecta, no nos sentiremos traicionadas cuando la veamos tal como es. Los momentos de fusión, cuando ocurren, pueden celebrarse —precisamente porque sabemos que son momentos, transformadores pero fugaces. Recordamos lo volátiles e intensamente ambivalentes que pueden haber sido nuestras relaciones tempranas con nuestras hermanas reales, y no nos asustamos cuando la intimidad se desvanece por un tiempo, cuando de repente aparecen diferencias inesperadas.

Aunque quizá no seamos «hermanas de sangre», aunque no hayamos nacido del mismo útero, creo que las mujeres podemos descubrir nuestra condición de hermanas como algo que llega a nuestras vidas. Es un gran don saber que una relación perdurará a pesar de sus idas y venidas, a pesar de los momentos en que la alteridad de la otra nos dejará tremendamente solas. Recordar nuestra temprana experiencia como hermanas nos recuerda que las relaciones tienen su lado oscuro, y eso es parte de lo que las hace transformadoras, dadoras de vida. En la hermandad hay

espacio para la semejanza y la diferencia, para las diferencias sutiles que desafían y deleitan; hay espacio para la decepción —y para la sorpresa.

21. MISTERIOS DE HERMANAS (PARA C. R.)

Adrienne Rich

I.
Recuérdame cómo caminábamos
probando si la roca planetaria
sostenía nuestros pies,

poniendo a prueba el borde de los desfiladeros,
campos de puro
hielo en el sol de medianoche,

oliendo las lluvias antes de que llegaran,
sintiendo la plenitud de la luna
antes de que saliera,

desequilibradas por la vida
que se movía en nosotras, luego aligeradas
pero aún cargadas

con niños a nuestra espalda,
en las caderas, mientras hacíamos fuego
recogíamos barro, cogíamos agua.

Recuérdame cómo el arroyo
mojaba el barro entre nuestras palmas
y cómo la llama

lo besaba dándole colores minerales,
cómo trazábamos nuestros signos con luz de antorcha
en las cámaras profundas de las cuevas

y cómo con nuestros dientes
aplanábamos las púas de puerco espín
hasta dejarlas finas y afiladas

y cepillábamos la rafia retorcida hasta hacerla terciopelo
y sangrábamos nuestro conocimiento lunar trece veces
sobre los surcos.

Lo sé de memoria, y aun así
necesito que tú me lo digas,
me lo sostengas, me lo recuerdes.

II.
Recuérdame cómo amábamos el cuerpo de nuestra madre,
cómo tomábamos el primero y fino dulzor de sus pezones,

nuestras caras soñando hora tras hora
con el salado olor de sus lamidos
Recuérdame cómo su tacto fundía la tristeza infantil,

cómo flotaba grande y tierna en nuestra oscuridad
o se quedaba de pie haciendo guardia
contra nuestra voluntad

y cómo creímos que amaba
más al extraño cuerpo masculino,
que cogía, que cogía, cuyo coger parecía ser ley

y cómo nos envió sollozando
a esa ley,
cómo la reencontramos en las visiones del parto

erecta, entronizada, en lo alto
de una escalera de caracol
y nos arrastramos anhelantes hacia ella.

Lo sé, me acuerdo, pero
sosténme, recuérdame
cómo su carne de mujer se volvió tabú para nosotras.

III.
Y cómo bajo el velo,
gasa negra o blanca, las pesadas
ajorcas, los amuletos, soñábamos. Y cómo bajo

los extraños cuerpos masculinos
nos hundimos en el terror o la resignación
y cómo les enseñamos ternura

la moderación, el juego,
el camino de un dedo
los secretos del pezón.

Y cómo comimos y bebimos
sus sobras, cómo les servimos
en silencio, cómo nos contábamos

nuestros secretos, llorábamos y reíamos,
nos pasábamos corteza y raíz y baya
de mano en mano, diciéndonos en voz baja sus poderes,

lavando los cuerpos de los muertos
convirtiendo las coladas en festejos,
desmenuzando nuestro saber en galaxias acolchadas,

cómo habitábamos en dos mundos

las hijas y las madres
en el reino de los hijos

IV.
Cuéntame de nuevo, pues necesito oírlo,
cómo guardamos nuestros secretos maternos
hasta el final
atados en trapos ilícitos
entre nuestros pechos
en un rumor de sangre,

en miradas que se cruzaban en la fiesta
donde los padres sorbían los huesos
y hacían sus acuerdos,

en la plaza abierta cuando el mediodía
castigaba nuestras cabezas rasuradas
y las llamas se enrollaban transparentes en el sol

en barcas de piel sobre los témpanos de hielo
—la embarazada abandonada a la deriva,
demasiadas bocas que alimentar—

cómo la hermana contemplaba a la hermana
llegando a través de pupilas de espejo
hasta la madre.

V.
C. tuvo un hijo el 18 de julio… Sentí claramente que éramos extrañas, mi hermana y yo; no nos comunicamos ni decimos lo que sentimos realmente. Esto me deprimió terriblemente en aquella ocasión, cuando sólo quería tener sentimientos generosos y simples hacia ella, placer por su gozo, cariño por todo lo que era suyo. Pero en realidad no

somos amigas y representamos el papel de hermanas. No sé realmente qué le hace sentir placer o alegría, ni ella sabe cómo soy feliz o cómo sufro. (1963)

Hubo años en que tú y yo
apenas nos hablábamos;
luego toda una noche,
nuestro padre muriéndose arriba,

quemamos nuestra infancia, montones de papel,
hablando hasta que cantaron los pájaros.

Tu rostro ahora al otro lado de la mesa: oscuro con iluminación.
Este rostro que he visto cambiar
durante cuarenta años

me ha visto cambiar a mí;
esta mente ha dislocado mi pensamiento.

Siento la separación
de las células en nosotras, ¿escindidas a partir

de un óvulo que escogió a un espermatozoide?
Hemos cogido diferentes armas,

nuestro pelo se ha vuelto largo
o corto en distintas ocasiones,

en ti relumbran mundos que nunca imaginé;
somos traducciones en dialectos distintos

de un texto del que todavía se escribe
el original,

pero nuestros ojos beben unos de otros,
nuestras vidas bajaron por el mismo canal oscuro.

VI.
Hasta aquí hemos regresado;
aquella casa de la infancia parece absurda,

sus secretos como un pelo caído, una mota de polvo
en la placa fotográfica;

continuamente nos exponemos al universo.
Te llamo desde otro planeta

para contar un sueño.
A años luz de distancia, lloras conmigo.

Las hijas nunca fueron
verdaderas novias del padre;
las hijas fueron, para empezar,
novias de la madre,

luego novias una de otra
bajo una ley distinta.

Deja que me sostenga y te cuente.

22. LA TRISTEZA DE LOS HERMANOS
Galway Kinnel

Pero no, ésa es la lectura del miedo.
Nos abrazamos en el portal,
con la fragilidad de cuerpos grandes,
de cincuenta y tantos años,
de hermanos, uno sólo de los cuales ha imaginado
a quienes amamos, que se van,
entre ellos este hermano,
deteniéndose de repente
cuando les sobreviene la sensación
de que justo ahora les recordamos
y les echamos de menos, y luego se vuelve
como para que los propios recuerdos de ellos,
aún más vívidos,
nos puedan ser conocidos —si eso es cierto
del amor, sólo lo que
la carne lleva se rinde al tiempo.
Tras eso, permanecemos
en el recuerdo que me vino en este día
de un hombre que me resulta veintiún años extraño,
cansado, vulnerable, la mitad de viejo que el mundo;
cuerpos que acumulan grasa, doloridos, bien o mal gastados,
pero gastados, corazones, nos sostenemos mutuamente, partidarios
de la realidad, sabedores de la tristeza corriente de los hermanos.

23. LOS GEMELOS: UNA PERSPECTIVA ARQUETÍPICA

Howard Teich

En la cosmogonía de muchas culturas arcaicas la dualidad fundamental de la vida se asocia con las dos fuentes primarias de luz, el sol y la luna. Ejerciendo dominio sobre su cielo, sucediéndose en un ciclo diario de muerte y renacimiento, Sol y Luna representan históricamente los principios centrales de organización alrededor de los cuales se desarrollan muchos mitos de la creación y numerosos temas religiosos.[1]

Sin embargo, desde que las tradiciones griega y romana han dominado nuestra mitología, la polaridad primaria «solar» y «lunar» ha sido representada generalmente en la cultura occidental como «masculino» y «femenino». Las cualidades asociadas con la «psicología solar» —claridad, voluntad, competitividad, perseverancia— han sido etiquetadas como «masculinas». Las cualidades «lunares» —ternura, receptividad, intuición, compasión, disponibilidad emocional— se han considerado «femeninas». Curiosamente, antes del ascenso de las tradiciones patriarcales, la mayoría de mitologías consideraban que el principio solar era femenino y el lunar masculino.

Ambos principios, solar y lunar, emergen en el arquetipo de los Gemelos masculinos. El arquetipo de los Gemelos sirve para reconocer el principio lunar como masculino y personalizar los principios «solar/lunar», psicológicos y conductuales, en la psique masculina. Las mitologías que conocemos muestran un número extraordinario de gemelos masculinos. Los ejemplos de muchachas gemelas son

mucho menos frecuentes, lo que nos lleva a considerar ante todo el significado de los Gemelos en el contexto de la psicología masculina.

Los Gemelos solar/lunar permiten concienciarnos de la tendencia de la psique a «empujar» en dos direcciones aparentemente contrarias. Contemplar estas fuerzas paradójicas como Gemelos solar/lunar, más que como «opuestos» masculino y femenino, nos permite comprender su naturaleza simétrica. Los Gemelos solar/lunar representan una unidad integral masculina que, como el sol y la luna, se revela de modo cíclico, mostrando primero un aspecto, luego el otro.

La peculiar perspectiva dual que aportan los Gemelos nos brinda una limpia visión del eje solar/lunar, que define las estructuras centrales de todo arquetipo sin distorsiones restrictivas culturales ni de género. Por ejemplo, la mitología egipcia muestra esta perspectiva gemela esencial en Horus, el halcón, cuya transformación final le da un ojo solar y un ojo lunar. Si podemos contemplar la materia prima de un arquetipo a través de esta lente dual solar/lunar, nuestra capacidad de inventariar su potencial energético se amplía tremendamente. Darnos cuenta de su fundamental naturaleza dual nos permite no sólo ver las funciones exteriores del arquetipo (es decir, cómo reacciona y responde en relación a estímulos exteriores), sino también la interacción de dinámicas interiores que genera la peculiar carga energética del propio arquetipo.

El nacimiento de Gemelos masculinos exige atención especial, especialmente porque, tanto en la familia arquetípica como en la vida, no hay un «motivo» o una «necesidad» obvios para que nazcan gemelos. En el Yo, los Gemelos ocupan una posición única. A diferencia de otros miembros de la familia arquetípica, los Gemelos no están siempre entre las figuras clave del drama familiar. Su

presencia, por tanto, implica invariablemente un aura de acontecimiento insólito, azaroso, inmanente. Tradicionalmente, los Gemelos son a la vez temidos y honrados, su llegada se anticipa con apremio o se teme con ansiedad, llegan gozosamente anunciados entre mucha fanfarria o son subrepticiamente barridos bajo la alfombra y olvidados.

La antigüedad y amplia difusión de mitos sobre Gemelos y su influencia sobre religiones y culturas a través de la historia, ofrece una oportunidad tentadora de estudio amplio y satisfactorio para quienes buscamos pruebas interculturales de arquetipos universales. Quizá los primeros gemelos que vienen a la mente son los del Zodíaco, Cástor y Pólux. También recordamos pronto a los gemelos fundadores de Roma, Rómulo y Remo, y el par bíblico de gemelos hostiles, Jacob y Esaú. Pero cualquier investigación histórica sobre los Gemelos evidencia inmediatamente que nos hallamos ante un fenómeno que ocurre mucho antes de su incorporación a mitos familiares. De hecho, su posición entre las estrellas del Zodíaco puede ser uno de los últimos homenajes que se rindieron a los Gemelos arcaicos.

Históricamente, los Gemelos biológicos de las tres combinaciones de género, junto con la mística que los acompaña, han ocupado desde hace tiempo la atención de antropólogos que súbitamente se toparon con la notable serie de tradiciones y tabúes que rodean los nacimientos de gemelos. El formidable cuerpo de investigación del antropólogo J. Rendel Harris en el área de cultos a los gemelos muestra, con amplios e intrigantes detalles, la hueste de rituales inspirados por el culto y la difamación de gemelos.[2] Vale la pena mencionar aquí algunos de esos ritos ceremoniales, pues nos permiten intuir modelos que también emergen a nivel intercultural en los mitos de hermanos gemelos.

El nacimiento de Gemelos biológicos, ayer y hoy, nunca ha sido un acontecimiento sin interés. A los gemelos se les bendice, o se les maldice, con una peculiar carga energética. Harris reconoce acertadamente que, incluso en las culturas donde los gemelos son reverenciados, su elevación a un estatus divino parece motivada más por el miedo que por la admiración. El miedo que instaura el misterioso nacimiento de gemelos se instala a menudo hasta tal punto en una cultura que se promulga todo tipo de excusas para desterrarlos o desembarazarse de ellos. En muchas culturas es habitual la práctica de sacrificar un gemelo, generalmente el nacido en segundo lugar, y preservar, o incluso deificar, al otro. Entre los ritos preferidos para el sacrificio de gemelos figura el abandonar el niño a los elementos o enterrarlo vivo en un recipiente especial de arcilla.

El asesinato de uno o ambos hermanos es frecuente, como lo es el sacrificio de la madre de los gemelos o, si el marido mantiene aprecio por ella, el de una esclava en su lugar. El castigo adicional que en muchas culturas se aplica a la madre de los gemelos parece proceder de la idea de que el hábito de tener sólo un hijo cada vez distingue a la humanidad de otros animales. Que la madre, a través de alguna ofensa antinatural, se haga semejante a un rango inferior de animales merece un castigo severo e igualmente antinatural, como la muerte o el destierro a una «aldea de gemelos». Una errónea comprensión de la biología también da lugar a la creencia común de que los gemelos sólo pueden nacer de una «paternidad dual». Ello ha dado lugar a numerosas leyendas en las que un gemelo es engendrado por un padre mortal y el otro por un espíritu divino, bueno o malo.

La amplia distribución y la importancia clave de los mitos de Gemelos en la América nativa del Norte y del Sur llevó al

antropólogo Paul Radin a considerar a los Gemelos «el mito básico de la América aborigen». Por otra parte, a través de su investigación de los mitos de las culturas indoeuropeas, Jaan Puhvel ha sugerido que los Gemelos representan «la capa más profunda» de nuestro «pastel mitológico».[3]

Cuando empecé a investigar leyendas de gemelos, me limité inicialmente a considerar el papel clave de la condición de Gemelos en la formación de la identidad masculina de género. Tal investigación me llevó a catalogar una amplia variedad de mitos que documentan las aventuras y trabajos de hermanos Gemelos. Paralelismos incontestables abundan en leyendas sobre gemelos, aparentemente inconexas, de culturas enormemente separadas, lo cual apoya la gran importancia arquetípica de los Gemelos en la mitología masculina.

Héroes masculinos gemelos aparecen en las mitologías de casi todas las culturas nativas: maya, egipcia, birmana, africana, romana, griega, brasileña, judeocristiana. Los Gemelos masculinos aparecen como los dos creadores de este mundo. Como en los testimonios históricos de nacimientos gemelos, la ascendencia de los Gemelos mitológicos suele implicar una madre común y una paternidad dual, lo que confiere a un gemelo inmortalidad divina y al otro los aspectos terrenos de la existencia mortal.

El motivo del creador dual ha sido explorado con cierta profundidad por Marie-Louise von Franz, quien ha sugerido que los Gemelos Creadores representan una «totalidad preconsciente» que incluye a todos los arquetipos. Von Franz sugiere además que los Gemelos contienen la multitud de características que engloba el creador único en nuestra cultura monoteísta.[4] Su coexistencia sugiere que la conciencia misma percibe la «gemelidad» como su núcleo más íntimo. Juntos, representan esa dicotomía fundamental

que Jung describió como «el par primario de opuestos, la conciencia y lo inconsciente, cuyos símbolos son Sol y Luna».[5]

> *Aunque Jung empleó una terminología contrasexual, fue muy consciente de las restricciones que implica asignar etiquetas de género a los principios solar y lunar:*
>
> *Logos y Eros son los equivalentes intuitivos, formulados intelectualmente, de las imágenes arquetípicas Sol y Luna. En mi opinión ambas luminarias son tan descriptivas que las preferiría a los términos más pedestres Logos y Eros... [Logos y Eros] nos ofrecen algo más completo, mientras que una imagen arquetípica sólo tiene su desnuda plenitud, que parece inaprehensible para el intelecto. Los conceptos [Logos y Eros] son valores acuñados y negociables; las imágenes [Sol y Luna] son vida.*[6]

La unión simbólica de Sol y Luna en su gracia primordial, libre de las etiquetas de género que posteriormente recibirán, emerge en el arquetipo de los hermanos Gemelos. Los mitos de Gemelos masculinos casi siempre dotan a uno de ellos de atributos «solares» y al otro de características «lunares» más amorfas. El primer comentario que Joseph Campbell publicó acerca de la leyenda de los Gemelos navajo es quizá todavía la mejor y más sucinta descripción de la relación solar/lunar entre los Gemelos:

> *Los dos, el hijo del Sol y el hijo de la Luna, antagonistas pero cooperativos, representan una única fuerza cósmica, polarizada, escindida y vuelta contra sí misma en porciones mutuamente complementarias. El poder que sostiene la vida, misterioso en el ritmo lunar de sus mareas, que crece*

y disminuye a la vez, contrarresta y atempera el fuego solar del cenit, que deseca con su brillo pero a través de cuyo calor todo vive.[7]

Encontramos esta dialéctica solar/lunar una y otra vez en los mitos de gemelos. Los mitos patriarcales con los que estamos más familiarizados —Rómulo y Remo, Jacob y Esaú— generalmente representan a los Gemelos como antagonistas. Habitualmente, el Gemelo Lunar es sacrificado en favor del Gemelo Solar. Hasta ahora nuestra cultura ha ensalzado sólo al Gemelo Solar como su prototipo de masculinidad, consignando al Gemelo Lunar a la impotencia y el olvido. El carácter de este compañero lunar se ha vuelto un misterio para nosotros, habiéndose erotizado (y devaluado) como homosexual o femenino. El sacrificio o la supresión del Gemelo Lunar está tan arraigado en nuestra cultura que la mayoría de nosotros ignoramos que casi todos los héroes masculinos más representativos fueron originariamente un Gemelo. Incluso Hércules, el Héroe Solar patriarcal por antonomasia, nació junto con un Gemelo Lunar llamado Ificles. Un enorme cuerpo adicional de mitos de gemelos los representa también trabajando en conjunto, como suele ocurrir con los Gemelos creadores. De hecho, el fenómeno de los gemelos impregna hasta tal punto la mitología masculina de la creación que el analista junguiano Edward Edinger ha afirmado taxativamente: «el ego destinado a la individuación nace como gemelo».[8]

Es importante considerar cómo el arquetipo del Gemelo difiere de la *sombra*, que Jung señaló como el arquetipo predominante que representa nuestro propio género e influye en las relaciones con el propio sexo. La *sombra* representa lo que es rechazado por el ego consciente. Contiene aquellas sensaciones y conductas que preferimos ignorar porque no encajan con nuestro «ideal del ego». Jung

sugirió que los rechazados impulsos de la *sombra* emergen en nuestras «proyecciones de la sombra».[9]

En nuestra cultura, el Gemelo Lunar tiende a fundirse en el ámbito de la *sombra* y sólo puede reconocerse en las proyecciones perjudiciales de los hombres. Los hombres tienden a proyectar su Gemelo Lunar sobre otros hombres, viéndolos cómo «afeminados» y «homosexuales». En las mujeres los hombres suelen idealizar atributos lunares, identificándolas como la quintaesencia de la «feminidad». Si el Gemelo Lunar permanece indiferenciado en la *sombra* de un hombre, le impedirá alcanzar una relación equilibrada consigo mismo y con otros hombres o mujeres.

Mientras el Gemelo Lunar reside todavía en la *sombra*, el Gemelo Solar ejerce un poder ilimitado sobre todos los contenidos oscuros de la *sombra*. El ego solar es, por definición, el poder de la luz sobre la oscuridad: no «ve en» la oscuridad de la *sombra*; simplemente borra la oscuridad, sustituyéndola por la luz.

Si el Gemelo Lunar de un hombre es identificado en las proyecciones de la sombra y rescatado de lo femenino, su relación con su propia sombra se verá transformada. El Gemelo Lunar permite que el ego gemelo solar/lunar sea más receptivo a los aspectos de la *sombra* que el ego solar dejaría en la oscuridad. Como su nombre implica, el Gemelo Lunar ilumina el lado oscuro de la naturaleza del hombre, permitiéndole experimentar las cualidades misteriosas y numinosas de su ser. Cuando este Gemelo Lunar se ha diferenciado de la sombra y es llevado a la conciencia e incorporado en el ideal del ego, el hombre puede relacionarse mejor con el Yo. Una estructura del ego solar/lunar también le permite tener una mayor fuerza del ego, o libido, con la que contener las fuerzas negativas y destructivas que amenazan su bienestar. En última instancia, la perspectiva del ego solar/lunar, más amplia,

puede mejorar también las relaciones entre los hombres. Gran parte del aislamiento, homofobia y misoginia de los hombres puede atribuirse a nuestra incapacidad de reconocer al Gemelo Lunar como el «eslabón perdido» de la psique masculina.

Durante mi investigación preliminar acerca de la masculinidad, la aparición regular de gemelos masculinos en los mitos de la creación me llevó a percibir este «eslabón perdido» en la fórmula masculina de la alquimia. En el estado «monocular» de la ecuación alquímica, los aspectos solares y lunares del principio masculino se funden en una «unión de lo idéntico» preliminar. Como paso previo a la «unión de opuestos», la importancia de esta etapa en la individuación masculina no puede ser sobreestimada. Indica que el vínculo solar/lunar en una «unión de lo idéntico» ha de tener lugar antes de que el hombre entre en una «unión de opuestos» madura, intrapsíquica y externa.

Este tipo de equilibrio solar/lunar no se da sólo en la alquimia. La mayoría de los sistemas psicoespirituales incluyen una trascendencia de dualidades como requisito del despertar espiritual, y en casi todos los casos la dualidad primaria se representa como simbolismo solar/lunar. La incorporación y la trascendencia final de ambos aspectos, solares y lunares, son señales características de figuras épicas como Osiris, Dionisos y Cristo, a cada una de las cuales se le atribuye el haber alcanzado «un estado superior de desarrollo psicoespiritual por el hecho de que en su naturaleza andrógina y sacrificial incorporan a la vez los modos solares y lunares y los trascienden en la muerte».**[10]** El ciclo solar/lunar de Osiris se completa con el nacimiento de su hijo, el pájaro solar Horus, cuyo «ojo solar» y «ojo lunar» simbolizan el cambio de visión que acompaña a la transformación espiritual.

En la mitología, el predominio de Gemelos masculinos solar/lunar revela la tendencia patriarcal de nuestra historia. También puede reflejar una diferencia central entre las experiencias masculina y femenina de la «alteridad». Psicológicamente, la experiencia primaria de separación de la madre parece tener distinto impacto en la psique masculina que en la femenina. La mujer parece mantener cierta capacidad de intimidad con la madre, sin temer disolverse en ella. El hombre, por el contrario, siente una profunda necesidad de unión con otro ser, pero retrocede con ambivalencia ante la madre, temeroso de perderse a sí mismo en ella. Si el hombre satisface esa necesidad primaria con una mujer, corre el riesgo de regresar de nuevo a la madre. Pero su equilibrio psicológico requiere un «otro» para ser capaz de verse a sí mismo, o de lo contrario es probable que se ahogue en el narcisismo. Parece que la gemelidad del varón mitológico podría expresar la honda necesidad que siente el hombre de un «otro» masculino, a fin de generar en su ego el contraste que necesita para tener un marco de referencia desde el cual contemplar el Yo. Esta diferencia crítica en la perspectiva del ego, combinada con la actitud masculina que predomina en el mito, puede dar cuenta del excedente de gemelos masculinos.

En cualquier caso, muchos mitos paralelos que incluyen parejas hermana-hermana y hermana-hermano, así como gemelos hermano-hermano, muestran que las implicaciones del arquetipo de los Gemelos solar/lunar van mucho más allá del ámbito de lo masculino. Las parejas de Gemelos masculino-femenino incluyen a Apolo (solar) y Artemisa (lunar), y los gemelos egipcios Shu (solar) y Tefnut (lunar). En la mitología japonesa de la creación la diosa solar Amaterasu se forma cuando su padre baña su ojo izquierdo,

y su hermano el dios lunar Susano nace cuando el padre lava su ojo derecho.

Entre los ejemplos más familiares de Gemelas están las diosas egipcias Isis (solar) y Neftis (lunar), que nacen con los maridos/hermanos gemelos Osiris (lunar) y Set (solar). Isis trabaja con su contrapartida lunar, Neftis, para resucitar al dios masculino de la luna, Osiris. Este paradigma se refleja en muchas leyendas populares que muestran Gemelos rescatando a su cautiva hermana solar. Una pareja anterior de Gemelas egipcias es la de Uatchit, la diosa buitre (solar), y Nekhbet, la diosa cobra (lunar). Uatchit y Nekhbet se repartían la soberanía de todo Egipto, y durante siglos los faraones acostumbraron inscribir los símbolos de las Gemelas para asegurarse poder y protección durante el paso al submundo. Otra pareja de Gemelas incluye a la divina Helena de Troya y su gemela mortal Clitemnestra, hermanas de los gemelos Cástor y Pólux.**[11]**

Los modelos característicos de gemelos mitológicos solar/lunar se repiten a menudo en relatos de hermanos no-gemelos o parejas heroicas tanto del mismo como de distinto sexo. Dada la ambigüedad de las relaciones míticas, las energías solar/lunar pueden figurar en muchos otros personajes míticos además de los Gemelos. Esto es particularmente cierto en el caso de figuras mitológicas femeninas que muestran una naturaleza dual, aunque pocas veces se las represente como Gemelas. Por ejemplo, el mito iroqués de la creación muestra Gemelos masculinos y una bipolaridad femenina complementaria representada por la madre y la abuela de los Gemelos. Cuando la madre es asesinada por uno de sus hijos, la afligida abuela toma el cadáver de su hija y crea a partir de ahí el Sol, la Luna y las estrellas del cielo.

Como paradigma central del equilibrio solar/lunar, es probable que los Gemelos reaparezcan con su poder en

nuestros días, cuando avanzamos en un período que requerirá temas de creación universales y arquetípicos para poder incorporar las diversas realidades que nuestro nuevo mundo abarca. La presente agonía de la mitología patriarcal nos conduce a un remolino de mitologías globales en el que hemos de aprender a navegar. Así como crecimos formidablemente con el trabajo pionero de Jung, la próxima generación habrá de beneficiarse de nuevas teorías arquetípicas que, como la de Jung, busquen desarrollar aspectos complementarios y compatibles de una variedad de puntos de vista, en vez de reducirlos a su mínimo común denominador. Es mi esperanza que la perspectiva solar/lunar que incorpora el arquetipo de los Gemelos sea una de las muchas teorías que contribuyan a llevarnos a nuestras próximas etapas de conocimiento psicoespiritual.

24. HUÉRFANOS

Eileen Simpson

Me habría reconfortado saber que no era la única que odiaba «Annie, la huerfanita». Por qué a mis compañeras de escuela les chiflaba tanto era un misterio para mí. Aún más misterioso era, me doy cuenta ahora, por qué me desagradaba tanto ese cómic. Pensé que era porque el llamativo color del pelo de Annie era como una caricatura del mío, y porque su sonrisa era fingida (el tipo de sonrisa que haces cuando temes que vas a llorar). También había algo amenazador en su tutor. Me parecía un matón, y el enorme diamante que llevaba en su smoking me recordaba la luz que los médicos enfocaban a mis ojos cuando me hacían decir «Aaah». Sin duda no lo habría querido como mi papá.

Hasta que no fui a la escuela superior no encontré la huérfana literaria con la que me quería identificar, y el papá que me hubiera gustado tener, en *Papaíto Piernaslargas* (1912) de Jean Webster. Tras años viviendo en un orfanato en el que trabaja tan duro como la Annie de Riley cuidando a los niños más pequeños del asilo, Judy Abbott es rescatada por un benefactor anónimo que paga para que pueda salir e ir a la universidad. Su única petición es que ella le escriba. Ella llena sus cartas relatando sus progresos académicos y sus actividades escolares. No sabe cómo agradecerle el dinero que él le envía, ni el vestuario que le ayuda a borrar la amargura de haber tenido que llevar durante tantos años ropa de segunda mano.

Lo que me atrajo de la novela fue que los años de Judy en el orfanato transcurrían con aliviadora rapidez. (Sólo se nos dan detalles para acentuar el contraste entre la vieja

vida y la nueva). Ella escapa a la universidad (algo de lo que yo tenía pocas esperanzas). Su papá es tan generoso como yo habría deseado que lo fuera. Y, sobre todo, había el incipiente romance entre el tutor y la pupila.

Mi afecto por la novela fue compartido por muchas otras chicas. Fue enormemente popular y se tradujo a dieciséis idiomas. (Lo que los no huérfanos encontraban atractivo en ella, creo, era la fácil resolución del conflicto edípico. No había madre con la que rivalizar y, como *Papaíto Piernaslargas* no es el padre real de la heroína, pueden ser amantes sin culpa).

Al releer recientemente «Annie, la huerfanita» para descubrir por qué la encontraba tan poco atractiva, vi que no eran sólo las terribles discontinuidades lo que me sacaba de quicio (en una tira del cómic Warbucks incluso se muere, pero como es Warbucks vuelve a vivir). También me fastidiaba que la orfandad de Annie fuera inacabable. No había promesa de un futuro mejor, un tiempo en el que, ya crecida, ya no estuviera a merced de los adultos.

Todo ello puede ser cierto, pero el atractivo subliminal de la huérfana, desde la época del poema de Riley hasta la película, se dirigía a la familia de clase media. Las pérdidas de Annie, su falta de hogar, eran la ganancia de la familia. Ella recordaba a los niños lo afortunados que eran al tener madres y padres, recordaba a las madres que si no fuera por ellas sus críos estarían a merced de las Miss Asthmas, Mrs. Warbucks y Mrs. Bleating Harts de este mundo; recordaba a los padres que, si no fuera por ellos, sus hijas estarían siempre buscando un sustituto.

Los niños que deseaban ser huérfanos —¿y qué niño no lo desea en uno u otro momento?— podían imaginar que eran Annie mientras duraba la tira del cómic, o mientras duraban los sueños diurnos que ella engendraba, pero a la vez eran libres para volver al cobijo, si no felicidad, del

hogar y la familia cuando aquello se había acabado. Quienes sospechaban que eran huérfanos (por la forma en que los trataban sus padres) podían separarse de los adultos con los que tenían que vivir y llevar una vida propia más feliz y aventurada.

La Annie de fuera hacía que los de dentro se sintieran más cómodos de lo que estarían sin ella y se dieran cuenta de su buena fortuna. Mientras sus lectoras estaban sentadas en la mesa de la cocina, o tumbadas sobre la alfombra de la sala de estar, Annie, allí fuera en el mundo, vivía sus deseos y temores. Su ánimo, energía y recursos daban a sus fans la reconfortante seguridad de que, aunque conmovedora, era también fuerte. Sabían que, fueran cuales fueran los peligros en los que se viera envuelta, o los padecimientos que soportara, ella triunfaría. Indestructible y pequeña cabeza de turco, Annie era huérfana por ellos. No es de extrañar que fuere tan querida.

25. OCUPACIÓN: SOLTERA

Olga Cabral

La hija soltera del abogado Dickinson
estaba loca, decían los vecinos:
se ocultaba dentro de un copo de nieve
y no había ningún otro lugar adonde ir.
Caídos los años-luz
de los campos del Tauro ungulado de estrellas
en su cuerpo puritano/cerebro sáfico,
ella, la Pléyade perdida,
lloraba anhelando la compañía de sus cegadoras hermanas.

(Vinieron antes que nosotras, las mujeres victorianas
prisioneras de muselina enjaulada en tafetán
con su pelo débil y sus ojos anegados:
mujeres de genio cálido y femenino
que se quemaron en aquel aire seco y enjuto
hasta sus huesos de cristal).

En Amherst Emily siguió viviendo,
aunque el mundo la olvidó,
moviéndose con tranquilos tirabuzones a través de sus pulcros días.
Su cara se redujo a medallón. Exploró
mundos en miniatura que sólo conocen las polillas y los ángeles,
anduvo hasta el otro extremo de una gota de lluvia
penetró en el Infinito.

(¿Cuántas Emilies

tosieron y cosieron
en silenciosas campanas de cristal,
murieron demasiado jóvenes en áticos amueblados
mientras el Universo bullía encima
en su estrellada Olla?)

26. LA RELACIÓN GAY COMO VEHÍCULO DE INDIVIDUACIÓN

Robert H. Hopcke

Tras haber dedicado unos pocos años (y algo más que unas pocas palabras) a la tarea de introducir en la psicología junguiana una visión de la homosexualidad y del eros hombre-hombre que refleje la realidad de las vidas de los hombres gay, el tema de esta obra me tienta a refugiarme en la teoría y el intelecto. Se podrían formular argumentos utilizando la investigación actual sobre las relaciones gay y la presente crítica sociopolítica del pensamiento de Jung, lo cual probablemente persuadiría, incluso al más conservador de los lectores, de que las relaciones entre hombres gay también pueden ser un lugar de plenitud y un vehículo de individuación —en pocas palabras, un lugar donde el Yo se manifieste.

Sin embargo, aquellos de nosotros que hemos vivido y trabajado en la comunidad gay en las dos últimas décadas, no fuimos persuadidos de esta verdad a través de las argumentaciones o la investigación. Aprendimos a conocer el poder del amor entre hombres a través de nuestras experiencias. A través de nuestras vidas hemos visto cómo los gays pueden crear entre ellos vínculos de amor y crecimiento que son puestos a prueba en formas que muchas relaciones heterosexuales no se imaginan. Hemos vivido y creado familias frente a toda una sociedad que no sólo rechaza nuestro derecho a amarnos sino a menudo nuestra misma existencia. «Las relaciones gay no perduran», «las relaciones gay son autodestructivas», «los hombres que aman hombres son enfermos, perversos,

inmaduros»: estos mensajes negativos, entre los cuales hemos sido educados, nos han sido arrojados por ser gays, no a través de razonamientos claros o montañas de datos, sino a través de nuestra continua experiencia de otra realidad. Así es, a través de mi propia experiencia, del modo en que he vivido el Yo en mi amor por otro hombre, como espero persuadir de una forma que la teoría y el intelecto nunca podrán. En un fórum público y en un contexto intelectual, supongo que hay cierto riesgo si se emplea la propia vida privada como prueba, pero espero que, al tomar un enfoque más personal, otros puedan atisbar algo de mi experiencia acerca de la plenitud que el amor entre hombres puede aportar. Como mínimo, esta visión más personal contrarrestará la invisibilidad y el rechazo que reina en lo relativo a las relaciones gay como forma legítima de estructura familiar en los Estados Unidos de hoy.

Conocí a Paul hace diez años. Yo acababa de llegar del este, tenía veintidós años y era un estudiante de seminario con energías para quemar. El tenía treinta y un años, hacía tres que estaba en California y llevaba un centro para el estudio de los nuevos movimientos religiosos. Yo había oído hablar de una conferencia gay para seminaristas que había de celebrarse en Berkeley en aquel año y, tras una serie de llamadas a las escuelas de la Unión Teológica de Graduados, fui a parar fortuitamente a Paul en busca de más información. Nos encontramos una tarde para hablar acerca de la conferencia. Aunque él no fue especialmente educado (debido, como luego supe, a su exasperación por el hecho de que la conferencia había sido cancelada), sin embargo, durante nuestra conversación nació una atracción. Quedamos para comer un mes más tarde a causa de nuestras ocupadas agendas, comida que al final Paul tuvo que cancelar. Así que en vez de comer nos encontramos en el White Horse para tomar algo. Era el 8 de diciembre de

1980, el día en que John Lennon fue asesinado, la festividad de la Inmaculada Concepción, el cumpleaños de la hermana de Paul, el día después de Pearl Harbor. Tomamos unas copas, hablamos de Italia, especialmente de Asís, tuvimos una maravillosa noche de conversación y risas, y fuimos juntos a casa, a su apartamento. No lo sabíamos entonces, pero me acababa de trasladar.

Ambos hemos contado esta historia muchas veces a mucha gente. Es nuestro mito de la creación y, como todos los mitos de la creación, sirve para recordarnos cómo y cuándo empezó algo sagrado. Todas las relaciones gay tienen un mito de la creación. Algunas puede que hablen de relaciones nacidas bajo una mala estrella, otras surgiendo en la luminosidad de una nueva esperanza, muchas, desde luego, resplandeciendo a partir de una llamarada de excitación erótica. Pero todos los amantes tienen una historia que contar sobre cómo y cuándo se encontraron, qué ocurrió, cómo surgió algo nuevo a partir de la unión de dos personas diferentes. Lo maravilloso de este encuentro, la forma en que sus detalles son saboreados y rememorados, el sentimiento de unidad y esperanza, todo ello, creo, viene del Yo, que no sólo es espléndido con los heterosexuales. Preguntad a cualquier pareja gay cómo se conocieron, y apuesto a que también ellos contarán su propio mito de la creación.

Impulsivamente y sin pensarlo mucho, transporté mis pertenencias de mi habitación solitaria en el dormitorio del seminario al sencillo y pequeño apartamento de Paul, de una sola habitación, limpio como agua cristalina, en un edificio muy californiano de estuco rosa en Cedar Street. Ciegos de amor, esperábamos, como tal vez todos los amantes, que nuestro compañerismo sería perfecto y total, una continuación de los maravillosos días románticos de nuestro primer mes, un mes en que estuvimos separados

durante las vacaciones de Navidad, un mes lleno de apasionadas llamadas telefónicas, cartas ardientes y, finalmente, una reunión tras las vacaciones. Pronto vimos que las relaciones no son tan simples.

Nuestras diferencias naturales emergieron a la superficie mientras iniciábamos nuestra vida en común, y el año siguiente, más o menos, estuvo lleno de tensión. Desde luego, mirando hacia atrás con la sabiduría que proporcionan estos diez años, veo que gran parte del conflicto podría haberse evitado si hubiéramos ido más despacio y nos hubiéramos dado más tiempo. Pero eso no es lo que hicimos. Por el contrario, nos zambullimos en la relación.

Entramos en una terapia de parejas para aprender a luchar de manera más productiva y, durante nuestro trabajo en común, continuamos perfilando nuestras muchas y variadas diferencias en personalidad, estilo y expectativas de vida en común. Paul es en muchos sentidos un introvertido clásico: pensativo, a gusto con la soledad, desbordado en situaciones demasiado públicas o demasiado concurridas, con una vida interior muy vívida. Cuando me lo imagino, lo veo como filósofo o como monje. Yo, por el contrario, soy abiertamente extravertido: busco con naturalidad actividades y gente, me encantan los grandes encuentros, me siento a la deriva si no tengo nada que hacer y nadie a quien llamar, y me encanta hacer que ocurran cosas en el mundo exterior. Cuando Paul me describe en sus momentos más tiernos, dice que vivo mi vida como si fuese una ópera.

Otros opuestos nos caracterizan como pareja, según fuimos viendo. En Paul las funciones del pensamiento y la sensación son muy fuertes; de ahí su gusto por los espacios racionales y ordenados y su carrera en la enseñanza de filosofía y religión. Para mí, por el contrario, con mi larga

historia de intereses artísticos y musicales, mis sentimientos e intuiciones tienden a dominar; de ahí mi deseo de un piano y un animal de compañía y mi carrera como psicoterapeuta. Y todavía hay más opuestos: yo tenía veintidós años y estaba comenzando mi vida profesional, hijo de la Década del Ego que habían sido los años setenta, mientras que Paul, a sus treinta y un años, estaba listo para sentar cabeza, con sus años juveniles de escuela tras de él, en muchos sentidos hijo de los años sesenta y su conciencia social. Esta dicotomía de edades continúa persiguiéndonos a través de nuestros años en común, garantizando que siempre uno y otro estaremos en distintas etapas de la vida y en distintas décadas, independientemente de los años que vivamos juntos.

La lista de opuestos podría continuar, pero los detalles no son lo más importante. Más bien es la existencia de estos opuestos, o, para ser precisos, nuestra forma de estructurar estas diferencias como opuestos, lo que nos aportó la fuente de mayor tensión en nuestras relaciones así como la fuente del mayor crecimiento. En el curso de nuestro trabajo de pareja en común y nuestro propio trabajo individual, nos vimos forzados a elaborar arduamente una unión de estos opuestos, aunque no en el sentido habitual en que se usa este término en la psicología junguiana; es decir, para designar un proceso interior de equilibrio entre distintas partes de la personalidad. En vez de ello, Paul y yo nos vimos forzados como pareja a ser una unión de opuestos. De este modo nuestra relación sirvió y continúa sirviendo como vehículo de nuestra individuación, un lugar de crecimiento y sanación para nosotros como individuos y para la comunidad que nos rodea.

La polaridad de edades es la pareja de opuestos que quizás ilustra mejor nuestro éxito en crear una unión, a la vez que es un par arquetípico de opuestos presente muy a

menudo en las relaciones entre hombres gay.[1] Ya al principio de nuestra relación, busqué apoyo en la edad y la experiencia de Paul para fundamentarme, darme dirección, asentarme, tal como él contó con mi juventud, entusiasmo y actividad física para vivificar nuestra vida en común y protegerse de una mediana edad prematura. Lo mismo con la escisión introvertido-extravertido: la introversión de Paul me enseñó una forma de ser conmigo mismo que quizá llevó a la transformación más importante de mi vida adulta —mi descubrimiento de la psicología junguiana y mis años de trabajo con los sueños—, mientras que mi extraversión funcionó como una especie de reconocimiento social, ampliando nuestro círculo de amigos y actividades para contrarrestar el estilo tan centrado en el interior que nosotros, como muchas otras parejas académicas, tendíamos a tener.

¿Por qué es tan importante esta cuestión acerca de los opuestos? Primero es importante subrayar, especialmente en relación con el modo en que la unión de opuestos se suele caracterizar en la psicología junguiana, que los opuestos implicados en las relaciones gay no son los opuestos de las relaciones masculino-femenino. En realidad, el mismo hecho de que existan relaciones de amor entre dos hombres debería forzarnos a repensar la validez o utilidad de la conceptualización que hace nuestra cultura del género como cuestión de opuestos, así como del corolario de esta ideología de género, es decir, la universalidad y primacía de la heterosexualidad.

Estas dos concepciones encuentran un desafío importante en las relaciones gay. El Yo contiene mucho más que nuestra visión, limitada y contingente, de la sexualidad y el género. Aunque impliquen a miembros de lo que nuestra cultura ha identificado como el «mismo sexo», las relaciones gay encarnan una pluralidad de opuestos que

van mucho más allá de la dualidad masculino-femenino que la ideología occidental del género querría hacernos creer que es tan central. Las relaciones gay desafían esta ideología heterosexual en su mismo núcleo, y deberían llevar a la gente razonable a preguntarse cuántas características de la personalidad extrínsecas al género se proyectan sobre «hombres» y «mujeres». Como dos hombres en relación, Paul y yo somos libres de ver nuestra extraversión o introversión, nuestra juventud o madurez como parte de nosotros en tanto que individuos, en vez de algo ligado de forma inherente a nuestra «masculinidad» o «feminidad». Naturalmente, esta libertad subvierte la intención de la ideología heteroxesual de nuestra cultura, pero creo que toda manifestación del Yo, personal o social, tiende a barrer la ilusión egocéntrica de control y estructura que hemos creado alrededor de nosotros como protección contra lo numinoso y lo extraordinario.

Esto me lleva al segundo punto importante acerca de los opuestos, es decir, el hecho de que las relaciones gay son un lugar de individuación, a pesar de que, o, de hecho, precisamente porque los así llamados opuestos «masculino» y «femenino» no vienen al caso. Habiendo dado al lector cierta idea de lo que los opuestos han desempeñado en mi relación con mi amante, debería quedar muy claro que nuestra relación contiene todas las tensiones y todo el potencial de cualquier relación amorosa entre cualesquiera dos seres humanos. Lo que se nos exigió a Paul y a mí se le exige a toda pareja heterosexual —conciencia, trabajo, empatía, dedicación y entrega—, el resultado de lo cual fue una ampliación de nuestras personalidades y un enriquecimiento de nuestras vidas. Como encarnación de una unión de opuestos, todas las relaciones, homosexuales o heterosexuales, personifican el Yo no sólo para la satisfacción interior de los individuos implicados, sino, en mi

opinión, como vía para efectuar una transformación de la conciencia.

Aquí, sin embargo, llegamos al modo en que las realidades sociales de la ideología heterosexual de nuestra cultura tienen un impacto adverso sobre las relaciones gay y, a mi entender, sobre la sociedad en general. El matrimonio heterosexual, como institución social y como relación psicológica, se celebra y se entiende claramente como vehículo de transformación personal y colectiva. La ceremonia de la boda, al menos en la tradición judeocristiana, no se entiende sólo como una formalidad legal o como una garantía social para la protección de los futuros hijos, sino que es, desde un punto de vista religioso, una forma de demostrar a los interesados y a la comunidad que los rodea la naturaleza de la misma divinidad, el modo en que Dios es unidad y plenitud que se hacen manifiestas en el mundo. Este simbolismo es esencial a la ceremonia; por ello, el matrimonio es un sacramento en la teología y en la práctica católica romana, un medio de la gracia de Dios en el mundo.

En el caso de las relaciones gay, la situación es considerablemente distinta. En el contexto de la ideología heterosexual occidental, a cualquiera que se desvíe del modelo dominante de relación masculino-femenino se le niega la existencia social o se le condena. Los hombres gay y las mujeres lesbianas no existen según esta linea de pensamiento, o, si su existencia se hace obvia, se les tacha de desviados, criminales, peligro para la sociedad, enfermos mentales. El efecto de estas actitudes es privar a los gays y lesbianas —así como a todos aquellos cuya conducta o pensamiento se sale de las normas establecidas— de cualquier tipo de reconocimiento social, de cualquier tipo de visibilidad en el mundo en su conjunto. La gente gay ni crece con imágenes de sí mismos que confirmen su

existencia o su bondad, ni tiene a su disposición imágenes de relaciones con el mismo sexo que destaquen las potencialidades, sacralidad y plenitud que proceden de conocer y amar a otro hombre u otra mujer. El aislamiento e invisibilidad que la ideología heterosexual impone a las parejas gay tiene un efecto insidiosamente pernicioso y se justifica de un modo exasperantemente circular: las relaciones gay fracasan porque no tienen apoyo, y no tienen apoyo porque se las percibe como inherentemente inestables.

Bien, no todas las relaciones gay fracasan. Paul y yo fuimos afortunados de tener medios y apoyo a los que recurrir en el área de la bahía de San Francisco. Pero esos recursos no están a la disposición de la gran mayoría de la gente gay de los Estados Unidos. Por eso, al finalizar la terapia de parejas, Paul y yo decidimos emplear nuestra relación para crear y confirmar a la comunidad que había vivido alrededor nuestro y nos había conocido como individuos y como pareja. Nos pareció adecuado, después de tres años juntos, declarar nuestro mutuo compromiso de alguna forma, pero creo que tuvo una importancia clave el hecho de que esta declaración se realizara en un fórum público. De este modo, nuestra ceremonia de unión, que tuvo lugar el 7 de mayo 1983, convirtió nuestra relación no sólo en un vehículo de nuestro propio proceso personal de individuación sino también del crecimiento y transformación de la comunidad que nos rodea. Planeada y escrita por nosotros mismos, estructurada como un viaje ritual que iba desde lo que habíamos sido antes de conocernos a lo que éramos entonces como pareja y a lo que esperábamos convertirnos en nuestra vida en común, esta ceremonia incluyó testimonios personales de nuestros amigos, música hermosa, una celebración eucarística y un intercambio ritual de regalos. Durante los momentos difíciles que siguieron, el

compromiso que hice ante Paul en aquella ceremonia y el apoyo de nuestros amigos fueron a menudo el único factor que me impidió acabar con la relación debido a la frustración, el enojo o la desesperación. Nuestra ceremonia es una de las pocas acciones que he realizado en mi vida de la cual puedo decir sinceramente que nunca he lamentado en lo más mínimo.

Como espero que mi propia historia personal habrá dejado claro, una relación entre dos hombres que se basa en el amor, el respeto y el compromiso de crecer es un lugar donde el simbolismo y la acción del Yo pueden aparecer, independientemente del género o de la opresión social, independientemente del odio o la intolerancia. Si el Yo es la personalidad suprema hacia la cual se dirige toda individuación, la fuente de unión y conexión con una realidad mayor que nuestro propio ego, entonces el amor, cualquiera que sea su forma, cualquiera que sea su camino, será siempre un instrumento de divinidad.

27. FAMILIA LESBIANA, SAGRADA FAMILIA: EXPERIENCIA DE UN ARQUETIPO

Caroline T. Stevens

Meditando acerca del arquetipo de la familia, he recordado mi secreta felicidad de cuando era niña, en Navidad, cuando arreglaba las figuras de yeso pintado de la Sagrada Familia bajo el árbol. Las sacaba de una caja llena de paja en la que habían estado esperando todo el año y las arropaba con nieve de algodón bajo las olorosas ramas de pino. Estaban acompañadas por un círculo de animales, una vaca blanca y negra (a la que le faltaba un cuerno), una cabra marrón y cinco ovejas blancas. La figura de José (que era y no era el padre) permanecía de pie con actitud protectora detrás de María y el Niño, y cerca de ellos un pastor rubio se inclinaba sobre su cayado. Los reyes magos vestidos de morado, rojo y azul, se aproximaban a las figuras centrales, reverentes y trayendo regalos. La Familia y sus acompañantes constituían un cuadro de amor y felicidad que despertaba admiración; era el toque final en la preparación del árbol, y su arreglo era una tarea exclusivamente mía, desarrollada con el máximo cuidado buscando el lugar mejor para cada figura. Los regalos que nos hacíamos los miembros de la familia se ponían luego alrededor del árbol, y los ángeles anunciadores cantaban cada año los villancicos que llenaban nuestro hogar.

En mi rito anual ponía a la Madre y el Niño en el centro de un círculo protegido, foco de la cordial fe de hombres, animales y ángeles. Aunque los peligros y trabajos acecharían a aquel Niño, aunque Su verdadera palabra apenas era conocida en la tierra, una estrella resplandecía

sobre Su lugar de nacimiento, y el poder supremo del universo, así se decía, era Su verdadero progenitor. En mis años posteriores como junguiana, he sentido el apoyo clave que ese mito me proporcionó durante la infancia, y he entendido la urgencia con la que intentaba realizarlo en las situaciones de mi vida. Y ahora me parece que el mensaje central del mito era éste: la familia existe para reconocer, cobijar y fomentar posibilidades creativas que aguardan en cada uno de nosotros.

Como las encarnaciones humanas del mito, la realidad terrestre suele quedarse dolorosamente lejos de este ideal. Quizá las mismas dificultades que experimenté en mi primera familia contribuyeron a la forma tenaz en que intenté, una y otra vez, contra las probabilidades de «disfunción», crear en aquella familia y en las que formé posteriormente con marido y niños, una expresión de la posibilidad arquetípica. Quizá tanto el arquetipo como las limitaciones humanas contribuyeron a que, en la mitad de la vida, escogiera una profesión dedicada al reconocimiento y fomento de potenciales que esperan nacer en mi vida y en otras vidas heridas: la psicoterapia.

En años posteriores he visto que el poder del mito y mi terca fe en él dan fruto a la larga, tanto en mi trabajo como en mi familia. Los niños de mis años iniciales y más inconscientes sobrevivieron a mis insuficiencias y encontraron caminos productivos propios; descubrí finalmente que intentar sanar a mi pareja no era modo de crear una familia radiante de salud para ellos o para mí. Y en mi trabajo me he dado cuenta de que la fe en las posibilidades que el alma tiene de recuperación, renovación y trasformación puede contribuir a la realización de éstas.

La historia de la Sagrada Familia, a mi entender, señala un momento clave en el inevitable conflicto entre los valores que apoyan la individuación y aquéllos que exigen

que el individuo se sacrifique al grupo, un momento en el que la nueva vida y visión traída por el Niño es acosada y atrapada por un rey que ve amenazada su hegemonía por un poder desconocido. Los viejos reyes, los viejos dioses, parece que siempre han de responder de este modo. El babilonio Apsu preparó la muerte de sus criaturas porque perturbaban su sueño. Urano enterró a sus hijos recién nacidos y Cronos se los tragó. Estos dos Antiguos fueron al final derrotados por la Madre Diosa aliada con sus muchachos. Jehová se sintió confortado por la voluntad de Abraham de sacrificar a su hijo como acto de obediencia al Altísimo. Y al fin y al cabo el mismo Niño Dios se convirtió en Cristo el Crucificado, sintiéndose, en un instante memorable, abandonado por el Padre.

Pero Herodes era un rey secular, un prototipo de muchos reyes y emperadores, dictadores, presidentes y Padres Que Lo Saben Mejor, un número creciente de líderes (masculinos) que intentan encarnar el arquetipo del Uno que representa a los Muchos, cuyo poder se supone que ha de garantizar la supervivencia y bienestar del grupo, de la familia a la nación. Las sombras humanas de tales líderes, sin embargo, han crecido todavía más, hasta que quizá la amenaza que representan se hace más evidente que los beneficios que aportan. Padres terrestres como José, cuidadores del Niño y responsables ante un poder creador mayor que ellos mismos, continúan siendo ideales, pero la «virilidad» de un José es puesta en tela de juicio a medida que se hace más fuerte una visión unilateral del patriarcado. La dedicación a la familia, especialmente a la nueva vida que ella nutre, pasó a verse como el ámbito de las mujeres, mientras que el éxito en el mundo competitivo fuera de la familia se convirtió en la medida de los hombres.

Además, lo máximo que puede aportar un Herodes, aunque sea la más noble expresión del arquetipo del rey, es

asegurar el bienestar de cierto colectivo a costa de su servicio al rey y la conformidad a sus objetivos, leyes y visión. La diana del miedo y la ira de Herodes era un potencial desconocido que le amenazaba pero que crecería para servir, así lo cuenta el mito, al bienestar espiritual de toda la humanidad. En el momento de conflicto entre lo viejo y lo nuevo, entre lo establecido colectivamente y lo individual, hay siempre esa incertidumbre. No podemos saber de antemano adónde llevará la nueva vida, la nueva visión que no tiene el apoyo de la costumbre. A menudo parece, desde una perspectiva limitada, una amenaza. Cada uno de nosotros ha de decidir, quizá más de una vez en la vida, adónde se dirigen las lealtades de nuestra alma. Generalmente descubrimos el arquetipo que más profundamente vive para nosotros, y decidimos poner nuestra fe en él. Para mí parece haber sido el arquetipo de la Sagrada Familia, en una versión particular que encontré en mi infancia: Madre e Hijo, en un círculo de amoroso reconocimiento y lealtad a la posibilidad creadora.

Para mí, una imagen familiar apoya el ideal de individuación como meta del desarrollo personal. En este arquetipo descubrimos a un nuevo Uno como portador de regalos a los Muchos —aunque no, por supuesto, en la experiencia humana, de la magnitud literal de la historia de Cristo. Encontramos una bienvenida que invita a la renovación de la vida, y una posible tercera vía entre las exigencias de lo individual y las exigencias de lo colectivo: el camino de la individuación. La individuación designa un proceso en que cada uno de nosotros avanzamos hacia la plena realización de un potencial único. Cuando este proceso resulta estar en conflicto con las costumbres e ideas colectivas, nos vemos animados a ceder a la guía que procede de nuestro interior, escoger la autenticidad personal en vez de la segura adaptación. Nos vemos urgidos

a tomar esta decisión conociendo su coste para nosotros y para los demás, y asumiendo la responsabilidad de sus consecuencias. Obviamente, no es una decisión que se tome a la ligera, y ninguna autoridad humana exterior puede arrogarse el derecho de juzgarla. De hecho, la verdadera autoridad sentimos que es una más antigua y más universal que ningún colectivo, la cual habla a nuestra vida personal y a través de ella. El nombre junguiano para esta autoridad es el Yo.

En el corazón de la idea de individuación encontramos el impulso a servir intereses mayores que los del ego o los del colectivo, percibir ese servicio como verdadero y actuar para él con tanta integridad y autenticidad como podamos reunir. Empezamos, tal vez, descubriendo y liberando esas partes de nosotros que han sido aprisionadas por heridas tempranas y por las percepciones distorsionadas que han crecido a partir de ellas. Aprendemos a cuestionar nuestras proyecciones habituales de aspectos oscuros de nosotros mismos sobre otros, ya sean miembros de la familia o miembros de otros grupos étnicos o raciales. Empezamos a reclamar como propias fortalezas y debilidades que habíamos pensado que pertenecían sólo al otro sexo. Ensanchados y fortalecidos, avanzamos paso a paso hacia la posibilidad real de servicio altruista a otros, sin estar ya motivados por necesidades personales de seguridad, aceptación o de aparentar virtud. Éste es el trabajo de toda una vida, y por eso hablamos de la «senda de individuación» y no profetizamos su finalidad última. En cualquier momento puede ser descubierto un nuevo «Niño Dios» en los belenes de nuestras almas.

Paso ahora a la familia lesbiana y el camino personal que me llevó a la experiencia del arquetipo de la familia de una forma inesperada. Mi elección de cómo vivir a menudo ha resultado difícil, tanto para mí como para la gente que amo.

Una y otra vez me he encontrado dividida entre posibilidades en conflicto; a veces lo he sentido como un conflicto entre los deseos y necesidades de otros y la verdad de mi propia vida. Más a menudo, sin embargo, he visto estas oposiciones como necesidades de mí misma que compiten entre ellas. A una edad temprana decidí casarme con mi amor del instituto, recién llegado de la guerra, contra los deseos de mis padres y las esperanzas que tenían en mí. Luego luché entre un deseo de ser cantante y el amor y la seguridad que daba y recibía con mi marido y mi hijo. Y más tarde todavía, sentí el conflicto entre un estilo de familia y hogar de los años cincuenta y una apabullante necesidad de volver a clase.

Había luchas básicas entre identidades primarias en conflicto: ¿Debo ser hija o esposa, cantante o esposa y madre, esposa y madre o estudiante del comportamiento humano? Hoy podría entenderse con más facilidad que ninguna de estas alternativas necesita excluir a la otra. Pero cada opción parecía realizarse a costa de la otra, y en cierto sentido era verdad. Cada opción exigía tiempo, energía y dedicación, y cada una podía haber consumido todo lo que yo tenía que ofrecer. Pero la pregunta era ésta: ¿Qué soy, quién soy más allá de los papeles y dedicaciones que me han absorbido en el pasado? Y por primera vez no tenía una respuesta preparada, a mano. Los estudiantes de mediana edad y las alumnas femeninas no eran muy comunes en aquel tiempo y lugar, y las mujeres con pasiones que no se expresaran como devoción a otro resultaban sospechosas. Sin embargo, los tiempos estaban maduros, en mi vida y en la cultura de los incipientes años sesenta, para un giro hacia la guía interior.

Con esto, el arquetipo de la familia, tan fundamental en mi vida, fue ahondándose hasta incluir una dimensión que hasta entonces no había considerado de una manera tan

consciente. Me había impulsado, como he sugerido, a intentar crear situaciones en las que las nuevas vidas de los niños y las posibilidades no vividas del marido pudieran aparecer y florecer. Sentí la exigencia de que debía dar un nuevo nacimiento y respeto a mis potenciales no realizados, tanto intelectuales como espirituales. Consciente de esto, luché durante cinco años, pero al final supe que tendría que renunciar a la comodidad de sentirme virtuosa, que de hecho aquellos que amaba tendrían que pagar por mi sacrificio en pos del aprendizaje que anhelaba, no una verdad preciosa o feliz, sino una que necesitaba reconocer. En 1962 empecé a estudiar a tiempo completo en la universidad local, el primer paso claro en mi camino de individuación.

Ese camino ha encontrado separaciones y giros inesperados, así como nuevos encuentros, llegadas y viajes a territorios antes no imaginados. Nada ha sido o ha parecido tan predecible como lo era la vida antes del punto crucial de 1962, y las decisiones difíciles continúan presentándose. La familia a la que sirvo ha crecido en amplitud y también en profundidad. Me he preguntado una y otra vez: ¿qué es ahora auténtico en mí, qué nuevo nacimiento está ocurriendo y cómo he de servirlo en mí, en las otras personas que encuentro en el camino, en mi cultura, en el mundo que todos hemos de compartir? Las respuestas no son fáciles y a menudo parecen estar en conflicto, pero cuanto más conscientemente se hacen las preguntas y cuanto más se sufren los conflictos que ellas despiertan, más libre crezco.

Ahora he entrado en la creación de una nueva familia, nueva para mí y nueva como manifestación del arquetipo. Para quienes se imaginan la familia centrada de manera concreta e irremediable en la pareja heterosexual, la noción de una familia creada por una pareja del mismo sexo y

centrada alrededor de ella puede ser algo casi inimaginable. Pero en mi vida compartida con una mujer encuentro todas las posibilidades arquetípicas y muchas de las dificultades humanas que se viven en la unidad familiar tradicional. He llegado tarde en la vida a esta experiencia y ello me ha evitado el pleno impacto de los prejuicios sociales contra una opción como la mía. Ese impacto habría tenido un efecto acumulativo sobre mí si lo hubiera padecido siendo joven y sin la experiencia que he obtenido de las otras luchas y conflictos de mi vida. Hubiera planteado más cuestiones si la crianza de mis hijos tuviera lugar en esta familia: ¿Cuál habría sido el efecto de las actitudes sociales sobre ellos, y el efecto sobre mi hijo de la vida familiar sin la autoridad central del padre?

Pero sé, por mi propia vida y por las vidas con las que entro en contacto como analista, que la estructura familiar tradicional desde luego no garantiza la adultez feliz y productiva de sus hijos, que suele ser descorazonadoramente incapaz de estimular la posibilidad arquetípica. Lo que sienta el fundamento del bienestar de todos los miembros de una familia, jóvenes y mayores, es más bien la experiencia de un hogar construido por dos individuos de cualquier sexo que cooperan y se aman, aportando sus diversos dones a la creación de un ambiente sustentador. Si hubiera llegado antes a este modo de vida, habría perdido menos energías intentando superar las enseñanzas sociales y culturales acerca de mi potencial como mujer; habría perdido menos energías intentando convencer a otros de que soy una «mujer real» e inofensiva, incluso deseable, a pesar de mi mente tenaz y mi corazón atrevido. Y cualquier persona que buscara en mí apoyo y orientación habría sido antes bendecida por esa bendición.

Mi compañera y yo hemos unido nuestros recursos para crear un hogar, con habitación para compartir y

habitaciones para las tareas particulares de cada una. Hemos combinado nuestras experiencias de la vida para crear nuevas formas de entendimiento y también nuevos conflictos, las condiciones para un crecimiento real de nuestra conciencia. Yo escribo, ella crea arte visual, y ambas trabajamos desde nuestras opciones y talentos respectivos como terapeutas, intentando ayudar a que otros fomenten las condiciones para un nuevo nacimiento en sus vidas. Nos apoyamos y animamos mutuamente en nuestras tareas personales y comunes. Nuestra relación personal y profesional con hijas e hijo, hermano y hermana, y otros hombres y mujeres que valoramos enormemente, constituye otro círculo de apoyo; un conjunto de círculos entrelazados que forma un contexto más amplio para el crecimiento de todos.

El reconocimiento y apoyo que damos a las posibilidades de crecimiento y frágiles vulnerabilidades de cada una expresa, más de lo que nunca había conocido, el arquetipo al que he honrado durante la mayor parte de mi vida, consciente e inconscientemente. El lado oscuro del arquetipo de la familia, sobre todo de la madre, y las experiencias inevitables de ausencia, rechazo o restricción, forman parte de nuestras vidas tanto como la luz. Son como una especie de resaca en las aguas de la vieja y familiar desesperación, que puede incrementarse en momentos de tensión o pérdida. La empatía puede fallar, las viejas defensas pueden reorganizarse, el vínculo entre nosotras puede quedar raído y frágil. Pero nos damos cuenta de que está tejido con algo más fuerte que nuestros fracasos: una tela multicolor bordada con el antiguo emblema de la Familia.

TERCERA PARTE:

DIMENSIONES ARQUETÍPICAS DEL CICLO VITAL

INTRODUCCIÓN

Pasamos de la infancia a la adolescencia y luego llegamos a la madurez y a la tercera edad, a menos que nuestras vidas queden prematuramente truncadas. Parece como si nos moviéramos limpiamente a través de estas etapas, de forma progresiva y lineal. Pero en cierto modo todas estas etapas están presentes al mismo tiempo. El niño continúa viviendo en el adulto, y cuando somos niños tenemos una imagen del adulto que imaginamos que seremos. La figura del niño interior se ha vuelto familiar para los interesados en técnicas junguianas y de recuperación; hablamos menos del yo adulto interior, el anciano sabio interior o la anciana sabia, pero sospecho que tienen una influencia igual de poderosa sobre nosotros. También éstas son imágenes arquetípicas: numinosas, ambivalentes, potencialmente transformadoras.

La parte tercera empieza con Jung y su ensayo sobre el arquetipo del niño, que subraya la ambivalencia inherente a este arquetipo: la vulnerabilidad e invencibilidad del niño, sus aspectos masculinos y femeninos, el modo en que representa tanto nuestro pasado como nuestro potencial, nuestra renovación y esperanzas. Freud, centrándose en cómo la infancia moldea nuestras vidas, nos introdujo al niño herido que perdura en nuestras psiques adultas. Jung, cuyo énfasis subraya más el niño arquetípico o divino, ve en el niño no tanto un representante de nuestra condición herida como de nuestra recuperable capacidad para el juego, la espontaneidad, el asombro y la creatividad. Esta visión más positiva, que ha tenido una enorme influencia sobre la psicología popular contemporánea, afirma que los

recursos que necesitamos para nuestra transformación se hallan en nuestro interior.

A continuación pasamos a las etapas de desarrollo *masculino* contempladas de modo arquetípico. Como señala Jung, «El arquetipo no procede de hechos físicos, sino que describe cómo la psique vive el hecho físico, y aquí la psique a menudo se comporta de una manera tan autocrática que rechaza la realidad tangible o hace afirmaciones que se desvanecen ante ella».[1] La descripción clásica del *puer aeternus*, el niño eterno, realizada por la analista suiza Marie-Louise von Franz, lo muestra lleno de bellas promesas, pero, por desgracia, tan atado a posibilidades inacabables, que para él la decisión, la realización y el empeño no indican plenitud sino traición. (A pesar de que el modelo es masculino, a menudo aparece también en mujeres; el equivalente femenino del *puer* es la *puella*).

El *puer* suele estar relacionado con el *senex*, el hombre anciano que tanto puede ser el viejo rígido y mezquino como el mentor sabio y lleno de arrugas. James Hillman escribe inspiradamente sobre esta relación y sobre cómo ambas figuras se definen y complementan mutuamente. Empieza recurriendo a la mitología, empleando la figura del dios griego Cronos para sacar a la luz los aspectos positivos y negativos del arquetipo del *senex*. Pero lo que realmente interesa a Hillman no es la mitología sino la psicología, nuestra experiencia personal del poder de este arquetipo para configurar nuestras vidas, no sólo en la tercera edad sino siempre que impera el anhelo de certeza, perfección y orden. Señala que es probable que sólo entremos en contacto con el aspecto negativo de este arquetipo. Acceder a su lado positivo requiere haber sanado nuestra escisión respecto al *puer*.

El siguiente ensayo sobre psicología masculina, procedente del libro *Incest and Human Love* del analista junguiano Robert M. Stein, muestra cómo la típica atención del hombre a la potencia fálica ignora muchas de las necesidades profundas de su alma. Stein nos ayuda a ver la diferencia entre el pene como órgano fisiológico y Falo, el dios que personifica un tipo especial de energía impulsiva y explosiva a la que los hombres son especialmente susceptibles. Pero a menos que un hombre esté también en buena relación con sus cualidades receptivas «femeninas», con su «útero», su alma no podrá ser renovada o fertilizada por Falo.

Mientras realizaba esta selección me di cuenta de que no tenemos un término para «adultez masculina», quizá porque esta etapa es casi invisible: a menudo no ha sido contemplada porque tiende a ser el típico punto de vista desde el cual mirar. Pero recientemente la masculinidad también se ha vuelto problemática, como la feminidad desde hace ya unas décadas. Escritores como Robert Bly, con su imagen del «hombre salvaje», y Robert Moore, con su exploración de cuatro arquetipos masculinos (rey, guerrero, mago y amante), están sentando los fundamentos necesarios para que emerja lo que podríamos llamar «masculinidad consciente».

Cuando examinamos las etapas del ciclo vital femenino, tenemos nombres para las tres fases: virgen, madre y anciana. Ahora bien, como han señalado muchas feministas, la identificación de la adultez femenina con la condición de madre resulta muy problemática. Hay muchas otras dimensiones en la vida de una mujer adulta, pero de algún modo el arquetipo de la madre (con estereotipos específicos de nuestra cultura acerca de la maternidad) tiende a predominar. Para las mujeres adultas, liberarse del dominio de este arquetipo y a la vez bendecirlo porque enriquece

nuestras vidas, puede ser terriblemente difícil. Connie Zweig editora de *Ser mujer*,[*] describe cómo las mujeres contemporáneas intentan dar a luz un nuevo arquetipo: la mujer madura y consciente.

En *Woman's Mysteries*, la pionera analista junguiana M. Esther Harding mostró a la virgen como «una-en-sí-misma»; su descripción ha inspirado a generaciones de mujeres y la hemos incluido aquí. Más recientemente, feministas como Mary Daly y Barbara Walker nos han mostrado a la anciana como representante de la fuerza y el coraje de la mujer mayor autosuficiente y que desafía las convenciones. Mi propio texto recoge y amplía sus visiones. Estoy de acuerdo en que en cierto modo la virgen representa una inocencia, inviolabilidad y autosuficiencia irrecuperables (por no ser nunca literalmente posibles), y en que la anciana representa el logro, largamente anhelado pero en parte irrealizable, de plena sabiduría y poder. Pero esta perspectiva sólo enfoca el lado positivo de los arquetipos. Ignora la confusión, soledad, vulnerabilidad y sensación de vacío de la virgen, y la insuficiencia, impotencia y vulnerabilidad de la anciana. Esta omisión del lado oscuro parece darse cuando contemplamos los arquetipos independientemente de las vidas reales.

Cuando los aspectos arquetípicos y personales del ciclo vital son integrados, descubrimos la alternancia, eternamente recurrente, entre heridas y bendiciones en cada fase, y cómo todas las fases se interpenetran y enriquecen mutuamente. Nunca somos sólo *puer* o sólo *senex*, nunca únicamente virgen o anciana. En realidad, como sugiere el ensayo de Jung sobre el niño, nunca somos exclusivamente masculinos o femeninas. Así pues, lo que aquí hemos incluido acerca del *puer*, del *senex* y del falo puede iluminar mi autoconocimiento como mujer, tal como

los ensayos sobre la virgen, la mujer y la anciana, pueden ser inspiradores para los hombres.

28. EL ARQUETIPO DEL NIÑO

Carl Gustav Jung

El abandono del niño

El abandono, el estar a la intemperie, el peligro, etc., corresponden por un lado a las eventualidades de un nimio comienzo y por otro al nacimiento maravilloso y cargado de misterio. Lo dicho describe cierta vivencia psíquica creativa, que tiene por objeto la aparición de un contenido nuevo y todavía desconocido. En la psicología del individuo siempre hay en tales momentos una dolorosa situación de conflicto, en la que la conciencia no parece tener escapatoria, pues aquí siempre vale el *tertium non datur* [no hay un tercero]. **[1]**

«Niño» significa algo que crece hacia la independencia. No puede conseguirlo sin alejarse del origen; el abandono es pues una condición necesaria, no sólo un suceso eventual. El conflicto no será resuelto por la conciencia que permanece atrapada entre opuestos; por eso requiere un símbolo que indique la necesidad de alejarse del origen. Como el símbolo del niño fascina y conmueve a la conciencia, su efecto liberador la atraviesa y lleva a cabo la separación de la que la conciencia era incapaz. El símbolo anticipa un incipiente estado de conciencia. Mientras éste no se realiza, el «niño» permanece como proyección mitológica, exigiendo repetición a través del culto y renovación a través del rito.

La invencibilidad del niño

Es una paradoja llamativa de todos los mitos del niño el que, por un lado, el «niño» se halle impotente ante enemigos poderosísimos y continuamente amenazado de aniquilación, y, por otro lado, disponga de poderes que exceden sobradamente lo humano. Tal afirmación está estrechamente relacionada con el hecho psicológico de que el «niño», por un lado, es sin duda «nimio», es decir, desconocido, «sólo un niño», y por otro lado es sin embargo divino. Contemplado desde la conciencia, se trata de un contenido aparentemente insignificante, sin un carácter liberador ni salvador. La conciencia se halla atrapada en su situación de conflicto, y los poderes que allí luchan parecen tan enormes que el «niño», como contenido aislado e incipiente, no guarda relación con ellos. Por eso es fácilmente desestimado y cae de nuevo en el inconsciente. Al menos así ocurriría si las cosas se comportaran de acuerdo con las expectativas conscientes. Pero el mito subraya que ése no es el caso, sino que al «niño» le corresponde una fuerza superior y pese a todos los peligros saldrá inesperadamente airoso. El «niño» nace del seno del inconsciente, engendrado en los cimientos de la naturaleza humana, o mejor aún, de la naturaleza viviente en general. Personifica poderes vitales que están más allá del limitado perímetro de la conciencia; personifica caminos y posibilidades de los que la conciencia, en su unilateralidad, nada sabe, y una globalidad que abarca las profundidades de la naturaleza. Representa el empuje más fuerte e inevitable de todo ser, es decir, el autorrealizarse. Estructurado con todos los poderes instintivos de la naturaleza, es incapaz de alternativas, mientras que la conciencia se halla atrapada en una supuesta capacidad de alternativas. El empuje y la compulsión a autorrealizarse es una ley de la naturaleza, y por tanto de una fuerza invencible, aunque su efecto al principio es nimio e

improbable. Esta fuerza se manifiesta en las proezas del niño héroe.

La fenomenología del nacimiento del «niño» siempre apunta de regreso hacia un estado psicológico original de desconocimiento, de oscuridad o crepúsculo, de indistinción entre sujeto y objeto, de identidad inconsciente entre hombre y universo. De ese estado de indistinción procede el huevo de oro, que es tanto hombre como universo, y a la vez ninguno de ambos, sino un tercero irracional.

Los símbolos del Yo se originan en las profundidades del cuerpo y participan de esa materialidad tanto como de la estructura de la percepción consciente. El símbolo es cuerpo viviente, *corpus et anima*; por eso el «niño» es una fórmula tan apropiada para el símbolo. La singularidad de la psique nunca llega, aunque se acerca, a realizarse completamente, y sin embargo constituye el fundamento indispensable de toda conciencia. Los «estratos» más profundos de la psique pierden su singularidad individual a medida que se adentran en la profundidad y oscuridad. Van hacia «abajo», es decir, se vuelven colectivos a medida que se aproximan a los sistemas funcionales autónomos, hasta universalizarse y extinguirse en la materialidad del cuerpo, o sea en las sustancias químicas. El carbono del cuerpo es en definitiva carbono. Y «hacia abajo» la psique es en definitiva «universo». En este sentido puedo dar toda la razón a Kerényi cuando dice que en el símbolo habla el universo mismo. Cuanto más arcaico y «profundo», es decir, cuanto más fisiológico es el símbolo, tanto más colectivo y universal, tanto más «material» es. Cuanto más abstracto, diferenciado y específico es, tanto más se aproxima su naturaleza a la singularidad e individualidad consciente, tanto más se deshace de su universalidad. Finalmente, en la conciencia corre el peligro de convertirse en mera alegoría que no traspase el marco de la opinión consciente y se halla

expuesto a todos los posibles intentos de explicación racionalista.

El hermafroditismo del niño

Es un hecho notable el que quizá la mayoría de los dioses cosmogónicos sean de naturaleza bisexual. El hermafrodita no significa otra cosa que una unión de los opuestos más fuertes y llamativos. Inicialmente esta unidad apunta de regreso hacia un estado primitivo del espíritu, en cuya madrugada las distinciones y oposiciones estaban aún poco separadas o completamente fusionadas. Sin embargo, a medida que aumenta la claridad de la conciencia, los opuestos se distinguen y escinden de modo creciente. Ahora bien, si el hermafrodita sólo fuera un producto de la indiferenciación primitiva, debería esperarse que quedara pronto eliminado con el desarrollo de la cultura. Pero esto no es de ningún modo así; por el contrario, en los niveles de cultura elevados y más altos, la fantasía se ha ocupado de esta idea una y otra vez.

Aquí ya no se puede tratar de la persistencia de un fantasma primitivo, de una originaria contaminación de opuestos. Antes bien, como podemos ver en las obras medievales, la idea originaria se ha convertido en símbolo de la unión constructiva de opuestos, un verdadero «símbolo unidor». En su significado funcional, el símbolo ya no señala hacia atrás, sino hacia delante, hacia una meta todavía no alcanzada. Despreocupado de su monstruosidad, el hermafrodita se ha convertido en un superador de conflictos y portador de sanación, significado que ya alcanzó en niveles relativamente tempranos de la cultura. Este significado vital aclara por qué la imagen del hermafrodita no se extinguió en los tiempos primigenios sino que, por el contrario, supo afirmarse a través de los milenios con una creciente profundización de su contenido

simbólico. El hecho de que una representación tan tremendamente arcaica ascendiera a tal altura de significado no sólo indica la fuerza vital de las ideas arquetípicas, sino que también demuestra la validez de la afirmación de que el arquetipo media como unidor de opuestos entre los fundamentos del inconsciente y la conciencia. Tiende un puente entre la conciencia actual, amenazada de desarraigo, y la plenitud natural, inconsciente e instintiva de los tiempos primigenios. A través de esta mediación la unicidad, singularidad y unilateralidad de la conciencia individual actual se conecta de nuevo con las raíces naturales y tribales. El progreso y el desarrollo no son ideales que haya que rechazar; pero pierden su sentido cuando el hombre llega al nuevo estado sólo como un fragmento de sí mismo, olvidando todo su trasfondo y todo lo esencial en la sombra del inconsciente, en un estado de primitividad o de barbarie. La conciencia escindida de sus orígenes, incapaz de corresponder al sentido del nuevo estado, se hunde entonces con demasiada facilidad en una situación peor que aquella de la que la innovación pretendía liberarla – *exempla sunt odiosa!*

En el curso del desarrollo cultural, el ser primigenio bisexual se convierte en símbolo de la unidad de la personalidad, del Yo, donde se apacigua el conflicto de opuestos. De este modo, el ser primigenio se convierte en la meta lejana de la autorrealización del ser humano, habiendo sido ya desde el principio una proyección de la plenitud inconsciente.

El niño como principio y final

El «niño» es a la vez un ser del principio y del final. El ser inicial estaba antes del hombre; el ser final está después del hombre. Psicológicamente, esta afirmación significa que el «niño» simboliza la esencia preconsciente y postconsciente

del hombre. Su esencia preconsciente es el estado inconsciente de la más temprana infancia; la esencia postconsciente es una anticipación por analogía de lo que hay después de la muerte. En esta idea se manifiesta la esencia omniabarcante de la totalidad del alma. La totalidad no se halla nunca circunscrita a la conciencia, sino que abarca la indeterminada e indeterminable extensión del inconsciente. Así pues, empíricamente, la totalidad es de una extensión imprevisible, más antigua y más joven que la conciencia, a la que abarca en el tiempo y el espacio. Esto no es ninguna especulación, sino una experiencia inmediata del alma. Los procesos inconscientes no sólo acompañan, sino que a menudo guían, promueven o suspenden el proceso consciente. El niño tenía vida anímica antes de tener conciencia. El propio adulto todavía dice y hace cosas cuyo significado sólo más tarde entenderá —si puede. Y aun así, parece que las diga y haga a sabiendas. Nuestros sueños continuamente dicen cosas que están más allá de nuestra mentalidad consciente (por eso pueden ser tan útiles en la terapia de las neurosis). Nos llegan intuiciones y percepciones de fuentes desconocidas. Se nos presentan miedos, humores, intenciones y esperanzas cuyas causas no son claras. Estas experiencias concretas forman los pilares de los sentimientos, que nunca conocemos bastante, y dan lugar a la dolorosa suposición de que podemos darnos sorpresas a nosotros mismos.

El hombre primitivo no es ningún enigma para sí mismo. La cuestión acerca del hombre es siempre la última pregunta que el hombre plantea. El hombre primitivo tiene tanto contenido anímico fuera de la conciencia, que la experiencia de algo psíquico exterior a él le resulta mucho más familiar que a nosotros. La conciencia cercada por poderes psíquicos que la sostienen y amparan o que la engañan y amenazan es una experiencia primordial de la

humanidad. Esta experiencia se ha proyectado en el arquetipo del niño, que expresa la totalidad del hombre. Es lo abandonado y expuesto a la intemperie, y a la vez lo divinamente poderoso; el comienzo nimio y dudoso y el final triunfante. El «niño eterno» en el hombre es una experiencia indescriptible, una incongruencia, una desventaja y una prerrogativa divina; algo imponderable que manifiesta la última palabra y no-palabra de una persona.

29. EL PUER

Marie-Louise von Franz

Puer aeternus es el nombre de un dios de la antigüedad. Estas palabras proceden de las *Metamorfosis* de Ovidio y allí se aplican al niño-dios de los misterios eleusinos.[1] Ovidio habla del niño-dios Iacchus, llamándole *puer aeternus* y alabando su papel en aquellos misterios. En épocas posteriores, el niño-dios fue identificado con Dionisos y con el dios Eros. Es el joven divino que nace de noche en este típico misterio del culto materno de Eleusis, y es un personaje redentor. Es un dios de la vida, la muerte y la resurrección —el dios de la divina juventud, correspondiente a dioses orientales como Tammuz, Attis y Adonis. Así, el rótulo *puer aeternus* significa «joven eterno», pero también lo empleamos para designar cierto tipo de hombre joven que tiene un destacado complejo materno y por tanto una serie de comportamientos característicos, que intentaré describir seguidamente.

En general, el hombre que se identifica con el arquetipo del *puer aeternus* permanece demasiado tiempo en la psicología adolescente; es decir, todas las características que son normales en un joven de dieciséis o diecisiete años se prolongan en la vida posterior, acompañadas en muchos casos de una dependencia excesiva de la madre. Las dos perturbaciones típicas de un hombre con un destacado complejo materno son, como señala Jung, la homosexualidad y el donjuanismo.[2] En este último caso, la imagen de la madre —la imagen de una mujer perfecta que le dará todo al hombre y que carece del menor defecto— se busca en cada mujer. Él busca una diosa madre, de modo

que siempre que se ve fascinado por una mujer acaba luego descubriendo que se trata de un simple ser humano. Tras haberla conocido sexualmente todo el encanto se desvanece, y él se va decepcionado para seguir proyectando de nuevo la imagen sobre una mujer tras otra. Anhela eternamente la mujer maternal que le rodeará con sus brazos y satisfará todas sus necesidades. Ello a menudo va acompañado de la actitud romántica del adolescente.

Generalmente experimenta grandes dificultades para adaptarse a la situación social. En algunos casos hay una especie de individualismo asocial: siendo alguien especial, uno no tiene por qué adaptarse, pues eso sería imposible para un genio así, etcétera. Además, surge una actitud arrogante hacia otras personas, debido tanto a un complejo de inferioridad como a falsos sentimientos de superioridad. Tales personas suelen tener grandes dificultades para encontrar el tipo adecuado de trabajo, pues todo lo que encuentran nunca acaba de ser adecuado o no es exactamente lo que andaban buscando. Siempre hay «un pelo en la sopa». La mujer nunca es la mujer adecuada; es agradable como compañera, pero... Siempre hay un «pero» que impide el matrimonio o cualquier otro tipo de compromiso.

Todo ello conduce a una forma de neurosis que H. G. Baynes ha descrito como «vida provisional»; es decir, la extraña actitud y sensación de que la mujer todavía no es lo que uno quiere, existiendo siempre la fantasía de que en algún momento futuro llegará lo que se busca. Si esta actitud se prolonga, implica un constante rechazo interior a comprometerse con el momento presente. A menudo esta neurosis va acompañada, en mayor o menor grado, de un complejo de salvador o mesías, con el pensamiento secreto de que algún día uno será capaz de salvar el mundo, de que hallará la última palabra en filosofía, religión, política, arte o

cualquier otro campo. Esto puede llevar a una típica megalomanía patológica; o puede haber trazas de ella en la idea de que el momento de uno «todavía no ha llegado». La situación que este tipo de persona siempre teme es el estar atado a algo. Hay un miedo terrorífico de estar atrapado, de entrar completamente en el espacio y el tiempo y ser el ser humano concreto que uno es. Siempre hay miedo de verse cogido en una situación de la que podría ser imposible escapar. Toda situación así es un infierno. Al mismo tiempo, hay algo altamente simbólico —una fascinación por deportes peligrosos, especialmente el vuelo y el alpinismo— dirigido a alcanzar lo más alto posible; ello simboliza el escapar de la madre: de la tierra, de la vida ordinaria. Cuando el complejo está muy pronunciado, muchos de estos hombres mueren a temprana edad en accidentes de aviación o de escalada. Lo que se expresa de este modo es un anhelo espiritual exteriorizado.

Una representación dramática de lo que el vuelo significa realmente para el *puer* la encontramos en un poema de John Magee. Poco después de haber escrito el poema, Magee murió en un accidente aéreo:

Altos Vuelos

¡Oh! Me he escabullido de las hoscas ataduras de la Tierra
y he danzado en los cielos con alas aureoladas de risas;
he trepado hacia el sol, y me he unido al agitado regocijo
de las nubes que el sol separa —y hecho cien cosas
que nunca soñaste—, revoloteado y remontado y bamboleado

allí en el alto silencio que el sol ilumina. Cernido ahí,
he cazado al viento clamoroso, y he lanzado
mi impaciente nave por los caprichosos palacios del aire...
Arriba, arriba en el alto, delirante, ardiente azul
he coronado grácilmente las alturas barridas por el viento
Donde nunca voló una alondra, ni tan siquiera un águila
Y, cuando con mente silenciosa y elevada, he hollado
la alta e inmaculada santidad del espacio,
he sacado la mano y tocado el rostro de Dios.[3]

A los *pueri* no les suelen gustar los deportes que exigen paciencia o un largo aprendizaje, ya que el *puer aeternus* —en el sentido negativo del término— suele ser de naturaleza muy impaciente. Conozco a un joven, un ejemplo clásico de *puer aeternus*, que practicó el montañismo durante períodos tremendamente largos, pero odiaba tanto cargar con una mochila que prefería entrenarse para ser capaz de dormir a la intemperie incluso bajo la lluvia o la nieve. Hacía un agujero en la nieve, se encerraba en un impermeable y, con una especie de respiración yóguica, era capaz de dormir a la intemperie. También aprendió a ir prácticamente sin comida, simplemente para no tener que cargar peso. Anduvo durante años por las montañas de Europa y de otros continentes, durmiendo bajo árboles o en la nieve. En cierto modo, llevó a cabo una existencia muy heroica, sólo para librarse de tener que ir a un refugio o cargar con una mochila. Podríamos decir que esto era simbólico, ya que un joven así en la vida real no quiere estar agobiado por ningún tipo de carga; lo único que rechaza absolutamente es

asumir responsabilidad por algo o tener que cargar con el peso de una situación.

En general, la cualidad positiva de estos jóvenes es cierta espiritualidad que procede de un contacto relativamente directo con el inconsciente colectivo. Muchos tienen el encanto de la juventud y el efecto seductor de un trago de champán. Por lo común, es muy agradable conversar con los *pueri aeterni*; suelen tener temas interesantes de qué hablar y producen un efecto estimulante sobre el oyente; no les gustan las situaciones convencionales; formulan preguntas profundas y van directamente en pos de la verdad; generalmente buscan una religión genuina, búsqueda que es típica de quienes se acercan a los veinte años de edad. El encanto juvenil del *puer aeternus* suele prolongarse a las etapas posteriores de la vida.

Sin embargo, hay otro tipo de *puer* en el que no se aprecia el encanto de la eterna juventud y a través del cual no brilla el arquetipo de la juventud divina. Por el contrario, vive en un continuo aturdimiento soñoliento, lo cual también es una característica adolescente: el muchacho somnoliento, indisciplinado y pataslargas que se limita a ir vagando por ahí, con su mente deambulando de un lado para otro, de modo que a veces una tiene ganas de echarle un cubo de agua fría por la cabeza. Pero el aturdimiento soñoliento es sólo un aspecto externo, y si conseguimos atravesarlo encontraremos una prolífica fantasía que guarda en su interior.

Hasta aquí he dado un breve resumen de las principales características de algunos jóvenes atrapados en el complejo materno y que se identifican con el arquetipo del *puer*. He ofrecido una descripción básicamente negativa de ellos porque ésa es su apariencia superficial, pero, como veremos, no hemos explicado la clave del asunto. La

cuestión es por qué el problema de este tipo psicológico, el joven atado a la madre, se ha vuelto tan prominente en nuestro tiempo. Como sabemos, la homosexualidad —creo que el donjuanismo no tanto— se incrementa más y más; incluso afecta a menores de edad, y me parece que el problema del *puer aeternus* cada vez tiene mayor actualidad. Sin duda, las madres siempre han intentado mantener a sus hijos en el nido, y algunos hijos siempre han tenido dificultades para liberarse y han preferido continuar disfrutando los placeres del nido; pero no vemos claramente por qué esto, en sí un problema natural, ha tenido que convertirse en un problema clave de nuestra época. Creo que es la cuestión más profunda e importante que hemos de plantearnos, porque el resto es más o menos evidente. Un hombre con un complejo materno siempre tendrá que habérselas con su tendencia a volverse *puer aeternus*. ¿Qué solución hay?, se podría preguntar. ¿Si un hombre descubre que tiene un complejo materno, que es algo que le ha llegado —no algo que él mismo haya provocado—, qué puede hacer con ello? En *Símbolos de transformación*, el doctor Jung habló de una solución —trabajar— y habiendo dicho esto, dudó un minuto y pensó «¿Es realmente tan simple? ¿Es la única cura? ¿Puedo expresarlo así?». Pero el trabajo es la única palabra desagradable que ningún *puer aeternus* quiere oír, y el doctor Jung llegó a la conclusión de que era la respuesta correcta. Mi experiencia también me indica que a través del trabajo es como un hombre puede librarse de esta especie de neurosis juvenil.

Aquí hay, sin embargo, algunos malentendidos, ya que el *puer aeternus* puede trabajar, como pueden hacerlo todos los primitivos o la gente con un débil complejo egoico, cuando está fascinado o entusiasmado. Entonces puede trabajar veinticuatro horas seguidas o incluso más, hasta que caiga. Pero lo que no puede hacer es trabajar en una

mañana triste y lluviosa cuando hay tareas aburridas y uno tiene que ponerse a la fuerza; ésta es la única cosa que habitualmente el *puer aeternus* no aguanta y que intentará evitar con cualquier excusa. El análisis de un *puer aeternus* llega tarde o temprano a este problema. Sólo cuando el ego se ha fortalecido suficientemente puede superarse el problema y se da la posibilidad de empeñarse en el trabajo. Naturalmente, aunque una conozca el objetivo, cada caso individual es distinto. Personalmente he comprobado que no sirve de mucho ir predicando a la gente que deberían trabajar, porque acaban enfadándose y marchándose.

Por lo que he visto, el inconsciente generalmente intenta crear un compromiso: indicar la dirección en la que puede brotar el entusiasmo o en la que la energía psicológica fluirá con naturalidad, pues naturalmente es más fácil ponerse a trabajar en lo que a uno le atrae. No es tan duro como trabajar cuesta arriba en contra del propio flujo de energía. Por tanto, suele ser aconsejable esperar un poco, ver hacia dónde va el flujo natural de interés y energía y entonces intentar que la persona trabaje *ahí*. Pero en toda área laboral llega siempre el momento en que toca afrontar la rutina. Todo trabajo, incluso el trabajo creativo, contiene cierta cantidad de rutina aburrida, que es donde el *puer aeternus* huye y llega de nuevo a la conclusión de que «¡no es esto!». En tales momentos, si uno recibe apoyo del inconsciente, se producen sueños que muestran que debería perseverar y superar el obstáculo. Si tiene éxito, la batalla está ganada.

En una carta Jung dice del *puer*: «Creo que la actitud del *puer aeternus* es un mal inevitable. La identidad con el *puer* implica una puerilidad psicológica que más vale dejar de lado. Siempre lleva a golpes externos que muestran la necesidad de otra actitud. Pero la razón no consigue nada,

porque el *puer aeternus* siempre es un agente del destino». **[4]**

30. EL SENEX

James Hillman

Según el prestigioso estudio del Warburg Institute sobre Saturno, en ningún dios griego el aspecto dual es tan real y fundamental como en la figura de Cronos; incluso tras la posterior adición del Saturno romano, que «originariamente no era ambivalente sino claramente bueno», la imagen compuesta continúa siendo bipolar en su mismo núcleo. Saturno es a la vez una imagen arquetípica del anciano sabio, del sapiente solitario, del *lapis* como roca de las edades, con todas sus virtudes morales e intelectuales, y del Viejo Rey, ese ogro castrador y castrado. Él es el mundo en cuanto constructor de ciudades y el nomundo del exilio. Es el padre de todo y a la vez lo consume todo; viviendo de su paternidad y a costa de ella, se alimenta insaciablemente de la abundancia de su prole. *Saturno es a la vez imagen para el* senex *positivo y negativo.*

En astrología esta dualidad se sorteó examinando el lugar de Saturno en la carta astral. De este modo, los polos bueno y malo inherentes a su naturaleza podían ser distinguidos. Su temperamento es frío. La frialdad también puede expresarse como distancia; el caminante solitario, apartado y proscrito.

La frialdad también es fría realidad, las cosas tal como son; y sin embargo Saturno está en el extremo remoto de la realidad. Como señor del submundo, contempla el mundo desde fuera, desde tales profundidades que lo ve, por así decir, cabeza abajo, pero de manera estructural y abstracta. La relación con la estructura y la abstracción lo convierte en principio de orden, ya sea a través del tiempo, de la jerarquía, de la ciencia exacta y el sistema, de los límites y

bordes, del poder, de la interioridad y la reflexión, de la tierra y las formas que da. Lo frío también es lento, pesado, plomizo, y seco o húmedo, pero siempre el coagulador a través de la densidad, la lentitud y el peso expresados como tristeza, depresión o melancolía. Así pues es negro, invierno y noche, pero proclama a través de su día —el sábado— el retorno de la sagrada luz del domingo. Su relación con la sexualidad es de nuevo dual: por un lado es el patrón de eunucos y célibes, siendo seco e impotente; por otro lado está representado por el perro y la cabra lasciva, y es un dios de la fertilidad como inventor de la agricultura, dios de la tierra y los campesinos, la cosecha y las saturnales, regidor del fruto y la semilla. Pero la cosecha es un tesoro; el maduro producto final y su acumulación puede ser de nuevo dual. Bajo la égida de Saturno puede mostrar cualidades de orgullo y tiranía; ahí acumular significa ser mezquino y agarrado, haciendo que las cosas duren para siempre. (Saturno gobierna las monedas, la acuñación y la riqueza). Aquí encontramos las características de avaricia, glotonería y tal rapacidad que Saturno es *bhoga*, «comer el mundo», y se le identifica con Moloch —que de nuevo en su lado positivo exige el sacrificio extremo, y puede entenderse como Abraham y Moisés, el mentor Patriarcal que exige cosas extremas.

Su relación con lo femenino se ha expresado en unas pocas palabras: a los nacidos bajo Saturno «no les gusta andar con mujeres y pasar el rato». «Nunca tienen apoyo de una mujer o una esposa». Así Saturno está asociado con la viudedad, la infancia, la orfandad, el abandono, y atiende a los nacimientos pendiente de comerse a los recién nacidos, pues todo lo nuevo que llega a la vida puede convertirse en alimento para el *senex*. Las viejas actitudes y costumbres asimilan cada nuevo contenido; eternamente inmutable, devora sus propias posibilidades de cambio.

Sus aspectos morales son de doble filo. Preside la sinceridad en el lenguaje —y el engaño—; los secretos y el silencio —y la locuacidad y la calumnia—; la lealtad y la amistad —y el egoísmo, la crueldad, la astucia, el robo y el asesinato. Hace tanto cálculos honrados como fraudes. Es un dios del estiércol, los retretes, la ropa sucia, las ventosidades, y a la vez es también limpiador de almas. Sus cualidades intelectuales incluyen el genio inspirado de la melancolía ensimismada, la creatividad a través de la contemplación y la capacidad para las ciencias exactas y las matemáticas, así como para los secretos ocultos más altos como la angelología, la teología y el furor profético. Es el viejo indio sobre el elefante, el anciano sabio y «creador de sabios», como le llamó san Agustín en el primer tratado contra este arquetipo del *senex*.

Esta amplificación puede ser una descripción fenomenológica de un arquetipo, pero no es psicología. La psicología puede basarse en temas arquetípicos pero empieza propiamente sólo cuando estos factores, vividos como realidades emocionales dentro y a través de nuestros complejos, se sienten como algo que impulsa y configura nuestras vidas. La amplificación nos puede dar mitografía, o antropología o *Kunstgeschichte* [historia del arte]; pero queda fuera de nosotros, es interesante pero no nos implica. Ahora bien, dejemos que el núcleo arquetípico del complejo nos toque en nuestras vidas individuales; entonces las descripciones de mitos y ritos, arte y símbolos ¡se convierten de repente en psicología viva!. Entonces nos sacude como algo «interior» e «importante», que nos pertenece o nos posee. Entonces nos concierne, se convierte en una necesidad, y somos llevados a amplificar nuestros problemas psicológicos a través del conocimiento arquetípico. Entonces se hace urgente. A causa del complejo buscamos en los libros.

Psicológicamente, el *senex* está en el núcleo de todo complejo o gobierna toda actitud cuando tales procesos psicológicos llegan a su fase final. Esperamos que corresponda a la senectud biológica, como muchas de sus imágenes —sequedad, noche, frío, invierno, cosecha— se toman de los procesos del tiempo y la naturaleza. Pero hablando con propiedad, el arquetipo del *senex* trasciende la mera senectud biológica y está desde el principio como un potencial de orden, significado y plenitud teleológica —y muerte— dentro de la psique y de todas sus partes. Así, la muerte que brinda el *senex* no es sólo biológica. Es la muerte que llega a través de la perfección y el orden. Es la muerte de la realización y la plenitud, una muerte que aumenta su poder dentro de todo complejo o actitud cuando tal proceso psicológico madura a través de la conciencia hacia el orden, volviéndose habitual y dominante, y por tanto de nuevo inconsciente. Paradójicamente, cuando tenemos el mínimo de conciencia tenemos el máximo de conciencia.

El *senex* negativo es el *senex* escindido de su propio aspecto *puer*. Ha perdido a su «niño». El núcleo arquetípico del complejo, ahora escindido, pierde su tensión inherente, su ambivalencia, y queda muerto en medio de su brillo, eclipsado como un Sol Niger negativo. Sin el entusiasmo y el eros del hijo, la autoridad pierde su idealismo. Aspira únicamente a su propia perpetuación, llevando sólo a la tiranía y al cinismo; pues el sentido no puede sostenerse sólo con estructura y orden. Ese espíritu es unilateral, y la unilateralidad mutila. El ser es estático, un pleroma que no puede devenir. El tiempo —llamado eufemísticamente «experiencia», pero más a menudo sólo una costra donde se acumulan los sedimentos de la historia profana— se convierte en una virtud moral e incluso en testimonio de la verdad, «*veritas filia temporis*». Siempre se prefiere lo viejo

a lo nuevo. La sexualidad sin el joven eros se convierte en satiriasis; la debilidad se convierte en quejas, el retiro creativo se queda en retraimiento paranoide. Como el complejo es incapaz de establecerse y esparcir semillas, se alimenta del crecimiento de otros complejos o de otras personas, como por ejemplo el crecimiento de los propios hijos, o el proceso de desarrollo que se da en los clientes que uno analiza. Separado de su propio hijo y su ingenuidad, el complejo ya no tiene nada que decirnos. La ingenuidad y la inmadurez se proyectan en otros. Sin ingenuidad no hay sabiduría, sólo conocimiento, serio, deprimente, encerrado en un laberinto de academicismos o usado como poder. Lo femenino puede quedar secretamente encarcelado, o convertirse en Dama Melancolía, una consorte caprichosa, como una atmósfera que emana del complejo moribundo y le da el hedor de Saturno. En vez de integración de la personalidad hay subyugación de la personalidad, una unificación a través del dominio, y en vez de integridad sólo hay una idéntica repetición de un principio firme. O bien, para despertar de nuevo el lado *puer* puede haber un enamoramiento compelido por el complejo. (Venus nace de la espuma imaginal del inconsciente a partir de los disasociados genitales del castrado Saturno).

Para resumir el *senex*: lo tenemos ahí desde el principio como ocurre con todos los factores arquetípicos, se halla en el niño pequeño que sabe y dice «sé» y «mío» con toda la intensidad de su ser, el niño pequeño que es el último en sentir lástima y el primero en tiranizar, que destruye lo que se ha construido y que en su debilidad vive en fantasías orales de omnipotencia, defendiendo sus fronteras y poniendo a prueba los límites de los demás. Pero aunque el *senex* está ya en el niño, sin embargo el espíritu del *senex* aparece de la forma más evidente cuando cualquiera de

nuestras funciones, actitudes o complejos empiezan a coagular una vez traspasada su mocedad. El Saturno que hay dentro del complejo es lo que hace que el sentimiento de la eterna indestructibilidad del complejo sea difícil de cambiar, denso, lento y deprimente hasta la locura —la locura del plomo venenoso. Separa al complejo de la vida y de lo femenino, inhibiéndolo y llevándolo a la introversión y el aislamiento. De este modo perdura tras la rapidez de nuestros hábitos y nuestra capacidad de convertir en virtud cualquier vicio manteniéndolo en orden o atribuyéndolo al destino. El *senex* como complejo aparece en los sueños mucho antes de que una persona se haya puesto su *toga senilis* (a la edad de sesenta años en Roma). Se manifiesta como el padre de los sueños, el mentor, el anciano sabio, de los cuales es alumna la conciencia del soñador. Cuando se acentúa parece haber absorbido todo el poder, paralizándolo todo, y la persona es incapaz de tomar decisiones sin antes pedir consejo al inconsciente, esperando respuesta en forma de un oráculo o de una visión. A pesar de que el consejo puede venir del inconsciente, puede ser tan colectivo como lo que procede de los cánones estandarizados de la cultura. Pues las afirmaciones de sagacidad y significado, incluso las verdades espirituales, pueden ser un mal consejo. Estas figuras —padres, mayores, mentores y ancianos sabios— aportan una autoridad y una sabiduría que están más allá de la experiencia del que sueña. Por tanto, tiende a ser poseído por ellos en vez de poseerlos, de modo que es conducido por una certeza inconsciente que le hace «más sabio que lo que corresponde a su edad», buscando con ambición el reconocimiento de sus mayores y siendo intolerante de su propia juventud. El espíritu *senex* también afecta a toda actitud o complejo cuando se llega a la contemplación creativa de su significado último, de su

relación con el destino, de su más profundo «porqué». Entonces la cáscara de cualquier actitud habitual, privada de todo poder exterior, se encoge hasta convertirse en una semilla, pero en los estrechos límites de esta semilla se halla encerrada toda la vis [fuerza] del complejo original. Así, vuelto sobre sí mismo casi hasta el punto de desaparecer, dejando sólo un humor melancólico de *mortificatio* y *putrefactio*, en la negra y fría noche de la privación, realiza una especie de solitaria comunión con el futuro; y entonces, con el genio profético del espíritu *senex*, revela lo que está más allá del filo de su propia guadaña destructiva, lo que brotará con todo su verdor a partir del grano que ha cortado.

Esta dualidad en el interior del *senex* que vemos en las imágenes positivas-negativas de la figura Cronos-Saturno nos plantea los problemas intensamente difíciles de nuestro proceso de individuación. ¿Cómo cambia el Viejo Rey en mis actitudes? ¿Cómo puede convertirse mi conocimiento en sabiduría? ¿Cómo admito la incertidumbre, el desorden y el desatino dentro de mis fronteras? El modo en que trabajamos estos problemas repercute en la transición histórica, pues cada uno de nosotros es un peso en la balanza.

La dualidad del *senex* se basa en una polaridad arquetípica todavía más básica, la del arquetipo *senex-puer*. Así, el problema psicológico crucial expresado por los términos «senex negativo» y «*senex* positivo», ogro y Anciano Sabio, que está relacionado con nuestras vidas individuales y el «qué hacer», que se refleja en los síntomas de este milenio que acaba, y que influye en nuestra repercusión sobre la transición histórica de nuestros días, este problema psicológico crucial surge de una escisión fundamental entre *senex* y *puer* dentro del mismo arquetipo. Las actitudes y la conducta del *senex* negativo

son el resultado de la escisión de este arquetipo, mientras que las actitudes y la conducta del *senex* positivo reflejan su unidad; así, el término «*senex* positivo» o anciano sabio se refiere meramente a que el *puer* perdura transformado. Aquí llegamos a la cuestión: *la diferencia entre las cualidades negativas y positivas del* senex *refleja la escisión o integración del arquetipo* senex-puer.

31. EL FALO Y LA PSICOLOGÍA MASCULINA

Robert M. Stein

Lo masculino y lo femenino son cualidades de la personalidad humana comunes a ambos sexos. Pero la naturaleza del hombre tiende a estar arraigada en un espíritu fálico, mientras que la de la mujer tiende a emerger a partir de un espíritu uterino.

El espíritu fálico, como el pene, funciona de manera autónoma, independiente del control de la mente racional. Se podría argumentar que las reacciones del pene están sujetas a control racional, pero es dudoso. Aunque aparentemente el pene puede ser manipulado para que actúe, sin duda tiene una voluntad propia capaz de resistir todas las argucias de la mente racional (el ego). Además, los hombres que suelen emplear el ego para controlar las reacciones del pene lo consiguen a costa de diversos grados de desapego insensible. A la larga, el espíritu fálico del pene responde causando algún tipo de impotencia psicológica o fisiológica. Obviamente, el control del ego sobre el pene es mínimo y de duración limitada. Sin embargo, la actitud y la relación del ego respecto al pene puede causar cambios profundos en las reacciones de este órgano primario de la sexualidad masculina.

La afluencia repentina e incontrolable de sangre en el pene, que le hace erguirse erecto, es un gran misterio. El deseo que hay tras ello puede ser amor por otra persona, o también pura lujuria o deseo de poder sobre otro, o bien una mezcla de todos estos elementos. A menudo el pene se excita por fantasías sexuales que no tienen relación con ninguna persona concreta. Y a veces ocurre una erección repentina sin ninguna relación con el deseo sexual, lo que

sugiere que la irrupción fálica de energía en el pene trasciende el impulso sexual.

Si aceptamos la idea de que el pene es un órgano que se halla especialmente bajo la influencia del espíritu fálico, podemos deducir algo acerca de la naturaleza de este dios, Falo. Reconoceremos, sobre todo, su cualidad esencialmente impredecible. En la experiencia, parece manifestarse como una afluencia o empuje repentino y poderoso que viene del interior, fluyendo rápidamente con el deseo para contactar con otro objeto, ya sea una idea, una imagen, otra persona o un objeto inanimado. Mientras que el deseo del espíritu femenino útero es ser penetrado, recibir y abrazar, el deseo de Falo es siempre ir hacia la penetración de un ámbito desconocido. Por tanto, Falo es fundamental en toda iniciativa humana. Sin él podemos ser movidos, pero no podemos mover. Todo aquel que teme salir de estructuras viejas y estables hacia áreas que son nuevas, desconocidas y aún sin formar, temerá el influjo repentino e irracional de Falo. Por tanto, la relación adecuada con este espíritu es esencial para el cambio y el desarrollo psicológico. A la vez, es un espíritu que siempre se mueve: curioso, impulsivo, explosivo, atrevido pero incapaz de compromiso; rebosante de la alegría de su propio poder y listo para usarlo contra todo lo que se ponga en su camino, despreocupado de cuidar y nutrir las relaciones humanas a menos que el Eros lo atempere y lo contenga. Cuando las mujeres se quejan de que a los hombres sólo les interesa lo que hay bajo sus bragas y no cuidan la relación, en realidad están hablando de Falo. Cuando una madre es incapaz de habérselas con la actividad constante, las ganas de jugar y las exigencias de su hijo, a menudo padece una mala relación con Falo.

Recuerdo una joven madre que tenía muchas dificultades con su hijo revoltoso; soñó que su hijo zigzagueaba y rebotaba por las paredes de su habitación con tal velocidad

que ella tenía que agacharse para no ser golpeada. De repente él se convirtió en un enorme Falo y ella despertó aterrorizada. Obviamente, esta mujer tenía una mala relación con Falo. La relación de un niño con la raíz fálica de su naturaleza masculina se verá muy influida por una madre tan temerosa y tan crítica ante la masculinidad esencial.

El Amor y el Falo a menudo son difíciles de distinguir por que ambos son fuerzas vitales fundamentalmente activas e iniciadoras. Ambos se viven como una fuerza que nos lleva de donde estamos hacia otro objeto o persona. Además, se cree que la diosa del amor nació a partir de los cortados genitales del dios del cielo, Urano. Sin duda, hay una estrecha relación entre Falo y el amor. Tal vez Falo es la fuente primaria de la energía que hay en cada emoción que motiva al hombre a moverse, actuar, iniciar. Dado que el amor es primariamente un gran movimiento hacia la unión con otro, también él debe tener su raíz en Falo.

Sin embargo, el amor y el Falo no son idénticos. ¿En qué se distinguen? Quizá la principal diferencia es que el amor siempre es un deseo de fundirse, unir, mientras que Falo es primariamente un deseo de penetrar y explorar. Además, el amor siempre despierta un gran interés por conservar la belleza e integridad del otro, mientras que Falo carece de tal interés; en su forma pura tiende a violar y en última instancia a destruir el objeto de su fascinación.

Claramente, Falo es la fuente de todas las energías creativas del hombre. Es una fuerza que siempre se mueve desde lo viejo, desde lo que es, hacia lo nuevo y lo desconocido. La curiosidad fálica es el principio activador que hay detrás de la imaginación creativa del hombre, pero la curiosidad penetrante y diseccionadora se vuelve destructiva y antihumana si Eros no conserva la integridad y el misterio del objeto desconocido.

Falo, la fuente generativa de la vida, es pura emoción, puro deseo. Todo pensamiento, impulso, imagen o idea es traído a la vida por Falo. Es espíritu puro, pura energía que todo lo emplea como material para dar forma a su urgencia creativa. En sus ganas insaciables de fertilizar y crear nuevas formas, no percibe ni le interesan las limitaciones humanas. Sin Falo nada se mueve, nada cambia. El miedo a Falo crea fragmentación y parálisis. Debo estar abierto y deseoso de recibir a Falo, o de lo contrario no entrará en mí. De este modo, si no tengo la relación adecuada con las cualidades femeninas y receptivas de mi alma, mi útero se cierra y empiezo a marchitarme porque no puedo ser fertilizado y renovado por Falo. El útero, la tierra receptiva, es por lo tanto primaria. Sin el útero la Fuerza Vital no tiene quien la reciba, y la sangre de mi propia vida pronto cesará de fluir. Muerte.

Volvamos ahora a la mujer que estaba tan atemorizada por las cualidades fálicas de su hijo. La imagen interior de lo femenino arquetípico se configura en gran medida a partir de la experiencia que el hombre tiene de su madre. Habitualmente, la mayoría de los hombres occidentales experimentan los aspectos receptivos y maternales de su propia psique como un rechazo de Falo. ¿Cómo podría ser de otro modo? Todo lo que sabemos acerca de los antiguos misterios femeninos indica que se centraban alrededor del culto de Falo. La mujer moderna está tan apartada de aquellos misterios como lo estaba Edipo. En vez de que su Eros abrace y humanice la potente energía fálica de su hijo, ella intenta someter y controlar con su ego este espíritu irracional. En la medida en que el hombre ve la imagen interna de lo femenino como algo que rechaza a Falo, nunca podrá alcanzar una relación adecuada con su propio espíritu creativo, y lo mismo vale para las mujeres, como ahora veremos. Por tanto, lo femenino interior (el anima) ha de

cambiar antes de que un hombre pueda abrirse verdaderamente a Falo.

¿Cómo se manifiesta esta experiencia negativa de lo femenino en nuestro interior y en la vida? En los sueños de los hombres, un tema frecuente es la súbita aparición de la madre o de una figura materna justo en el momento en que el hombre iba a rendirse a sus deseos sexuales. La madre inhibe a Falo. Dado que la madre también se asocia con sentimientos blandos, tiernos y amorosos, y dado que Falo es la fuente de toda pasión, el hombre tiene grandes dificultades para armonizar su pasión con su amor cuando su experiencia del arquetipo materno es tan castradora. Las más de las veces este mismo modelo arquetípico se instaura en relación con la esposa. A menudo he oído a una mujer expresar su dolor por no poder tener ternura e intimidad física con su marido, porque inmediatamente él quiere follar. Y a menudo he oído a un hombre quejarse de que su esposa dice no al sexo tras haberle excitado con la intimidad física. Este dilema común es una clara señal de que los dos miembros de la pareja padecen la misma relación negativa con Falo. Si la mujer cediera a la pasión sexual de su marido, sabe que los sentimientos tiernos e íntimos serían eliminados, pues también ella padece la plaga interior del rechazador arquetipo maternal.

La impotencia —mental, espiritual y física— es la consecuencia de la incapacidad que tiene el hombre de abrazar a Falo. Nada cambiará su sentimiento básico de inadecuación hasta que supere su miedo a Falo cuando éste empieza a excitarse, alzándose de forma numinosa desde la raíz de su ser. En el caso de la mujer es distinto. En la medida en que ella se sienta conectada a la suavidad y receptividad de su útero, se sentirá mujer, a menos que su alma esté insatisfecha por vivir únicamente lo arquetípico femenino. Sin embargo, toda mujer que sienta la necesidad

de pensar creativamente, de liberarse espiritualmente de su dependencia respecto a un hombre, de individuarse, se sentirá inadecuada e incompleta hasta que, también ella, permita a la plena potencia de Falo entrar en su conciencia. Pero una mujer puede llevar una vida relativamente plena, aunque inconsciente, durante muchos años antes de verse forzada a luchar con su miedo a Falo. Un hombre no puede. Le resulta esencial para su iniciación en la masculinidad.

Cuando la fuerza vital generativa (Falo) es plena y fluyente puede dar miedo, pero siempre inspira respeto y fascinación. El Falo erecto da respeto. Pero el Falo no está siempre erecto, la Fuerza Vital no siempre fluye hacia el exterior. A menudo se retira, o yace pacíficamente dormida. Amar a Falo no sólo significa abrazar la propia potencia, sino también la propia impotencia. A menos que acepte sentirse débil, ridículo y desamparado, uno siempre temerá la potente irrupción de Falo. El Falo, como la vida, irrumpe como una gran fuerza fluyente, pero también refluye rápida y súbitamente.

Ahora que hemos relacionado el miedo a la potencia fálica y el miedo a la impotencia, podemos señalar algunas diferencias importantes entre la psicología masculina y la femenina. La incapacidad de iniciar una acción efectiva dirigida a la realización de un deseo tiende a hacer que el hombre se sienta impotente. No necesita actuar en la medida en que se siente capaz de actuar. Una mujer tiende a sentirse impotente especialmente cuando está sin deseo; al menos éste parece ser el caso cuando ella está conectada con la base de su naturaleza uterina. En la medida en que la mujer se siente abierta para responder a los cambios de la vida, puede, sin sentirse inadecuada, aceptar tanto su pasividad como su incapacidad de actuar efectivamente sobre sus deseos. Por supuesto, puede experimentar dolor y frustración por sus necesidades no

satisfechas; sin embargo, su sentido de potencia no depende tanto del poder para actuar, sino más bien de la conexión con su deseo y la fe en su capacidad de responder a su realización. Por ejemplo, una mujer joven y extremadamente pasiva vivió durante años en un estado de aislamiento sin ningún tipo de relación con hombres. Tras meses de análisis, en los que rechazó examinar su relación con los hombres y la sexualidad, finalmente reveló que no había encontrado nada malo en su situación en tales áreas. Su sentimiento de adecuación procedía de su fantasía de que tan pronto como el hombre conveniente apareciera en su vida, ella estaría lista para recibirlo. Reveló su identificación con la princesa de la Bella Durmiente al darse cuenta, repentinamente, de que sería incapaz de responder a su Príncipe Encantado aun en el caso de que apareciera. También un hombre puede vivir durante años en una fantástica ilusión acerca de su potencia. Pero su mito es que él tiene el poder de llevar a cabo su deseo, y que sólo está refrenándose hasta que llegue el momento oportuno.

Así pues, el hombre parece obtener su sentido de fuerza y poder a partir de su capacidad para actuar, mientras que la fuerza de la mujer parece basarse más en su deseo de responder. La exigencia de que Falo siempre esté erecto y capaz de autoafirmarse es, naturalmente, más común entre hombres que entre mujeres, aunque muchas mujeres están interiormente infectadas por una exigencia similar. El hombre se encontrará débil y mutilado espiritualmente mientras esté atrapado en las siguientes ecuaciones: Falo Erecto = Potencia; Falo Blando = Impotencia.

Además, se ve forzado a huir a sus ilusiones fantásticas de potencia fálica para poder mantener un sentido de adecuación y autoestima. La vida para él se convierte en una serie de evasiones. Le resulta intolerablemente dolorosa la realidad de su condición existencial y las

dimensiones no-fálicas de su personalidad, de modo que las necesidades auténticas del alma siempre se le escapan y quedan irrealizadas.

Nuestra cultura occidental identifica el progreso y la productividad con la vitalidad y la fuerza masculinas. Lo productivo es potente y creativo; lo improductivo es impotente y destructivo. Sin duda, tales actitudes reflejan una comprensión errónea y una distorsión de la masculinidad. Un hombre puede liberarse de su fijación fálica sólo si experimenta y acepta gozosamente los estados de pasividad, inocencia y desamparo como expresiones de su receptiva naturaleza femenina. En vez de marchitarse con sentimientos de impotencia, el hombre debe ser capaz de sumergirse profundamente en la fuerza de su propio deseo de ser fertilizado.

32. LA VIRGEN

M. Esther Harding

La Gran Madre siempre se representa como *Virgen*, a pesar de que tiene muchos amantes y es madre de muchos hijos, o de un único hijo que muere para nacer una y otra vez, año tras año. El término «virgen» necesita cierta investigación; obviamente, con su moderna connotación de casta e inocente, no puede aplicarse a la *Magna Mater*, a menos que admitamos que permanece milagrosamente virgen a pesar de experiencias que impedirían aplicar el término. Frazer, sin embargo, tiene una afirmación esclarecedora sobre este punto. «La palabra [griega] *parthenos* —escribe—, que corrientemente traducimos por virgen, aplicada a Artemisa no designa más que una mujer no casada, y al principio ambas cosas no eran de ningún modo lo mismo... no había culto público de Artemisa la Casta; en la medida en que sus títulos sagrados tienen que ver con la relación entre los sexos, muestran que, por el contrario, como Diana en Italia, estaba especialmente interesada en la pérdida de la virginidad y el dar a luz... Sin embargo, lo que mejor muestra el verdadero carácter de Artemisa como diosa de la fecundidad, que no del matrimonio, es su constante identificación con las diosas asiáticas solteras, que no castas, del amor y la fertilidad, a las que se rendía culto con ritos de notable libertinaje en sus santuarios populares».**[1]** En una nota al pie Frazer comenta la línea de Isaías «y una virgen tendrá un niño», y dice que la palabra hebrea aquí vertida como «virgen» no significa otra cosa que «mujer joven», y que «una traducción correcta habría evitado la necesidad del

milagro». De todos modos, este comentario no acaba de explicar el punto difícil, pues sea lo que sea lo que quisiera decir el profeta Isaías, sabemos que la Virgen María fue venerada por la iglesia medieval, y sigue siendo venerada hoy por los católicos, como virgen en nuestro sentido moderno de la palabra, aunque la tradición reconoce que tuvo hijos carnales con José después del nacimiento virgen de su Hijo Primogénito, y también es aclamada en himnos latinos como esposa a la vez que madre de su Hijo. Estas cosas constituirían una contradicción flagrante o requerirían un milagro imposible si hubieran de tomarse al pie de la letra. En cambio, si reconocemos los conceptos religiosos como signos e interpretamos psicológicamente estas contradicciones, nos damos cuenta de que el término «virginidad» debe referirse a una *cualidad*, a un estado subjetivo, una actitud psicológica, no a un hecho físico o externo. Cuando se aplica a la Virgen María o a las diosas vírgenes de otras religiones, no puede emplearse como si designara una situación de hecho, ya que esta virginidad se mantiene de modo inexplicable a pesar de la experiencia sexual, el dar a luz y el envejecimiento.

> *Briffault da una pista para entender este enigma. «La palabra virgen», escribe, desde luego, se usa en esos títulos en su sentido primitivo que denota «soltera», y se refiere a todo lo contrario de lo que el término ha llegado a implicar. A la virgen Ishtar también se la llama frecuentemente «La Prostituta», y ella misma dice: «una prostituta compasiva soy». Ella lleva el «posin», el velo que, como entre los judíos, era el signo tanto de las «vírgenes» como de las prostitutas. Las hieródulas, o prostitutas sagradas de los templos, también eran llamadas «las vírgenes santas»... Los niños nacidos fuera del matrimonio eran llamados «part-henioi», «nacidos de virgen». La*

propia palabra «virgen» no tiene, estrictamente hablando, el significado que nosotros le damos; la expresión latina correspondiente a ella no sería «virgo», sino «virgo intacta». La propia Afrodita era una Virgen.[2]

La diosa madre esquimal tiene las mismas características de virginidad en el sentido antiguo del término. Los esquimales la llaman «la que no tendrá marido». También se dice que Démeter «aborreció el matrimonio». No presidía el matrimonio sino el divorcio. La santa virgen china, Shing-Moo, la Gran Madre, concibió y dio a luz a su hijo siendo virgen. Se la venera como modelo de pureza; su concepción del Niño Sagrado se considera que fue inmaculada, pero su antiguo carácter se revela en el hecho de que es la patrona de las prostitutas.

Así pues, el término virgen, cuando se aplica a las antiguas diosas, tiene claramente un significado que no es el de hoy. Puede aplicarse a una mujer que ha tenido mucha experiencia sexual; puede incluso aplicarse a una prostituta. Su significado real lo hallamos en su uso como contrario de «casada».

En tiempos primitivos una mujer casada era propiedad de su marido, a menudo comprada por un precio considerable a su padre. La idea básica que subyace a esta costumbre todavía perdura hasta cierto punto entre nosotros. En la época de los «matrimonios arreglados» y «matrimonios de conveniencia», la idea de que la mujer era una posesión adquirida puede atisbarse tras las negociaciones decorosas, y la costumbre de «entregar» a la novia recuerda el mismo concepto psicológico subyacente, es decir, que la mujer no es su propia dueña sino una propiedad de su padre, que la transfiere como propiedad al marido.

Bajo nuestro sistema patriarcal occidental, la muchacha soltera pertenece a su padre, pero en tiempos más antiguos, y todavía en algunas comunidades primitivas, era su propia dueña hasta que se casaba. El derecho a disponer de su propia persona hasta casarse forma parte del concepto primitivo de libertad. Hay muchas pruebas que muestran el notable cuidado que se tenía de las chicas jóvenes en sociedades primitivas, tanto dentro como fuera de la tribu; se las protege, por ejemplo, contra la violencia y especialmente del «incesto» con sus «hermanos de clan», pero con hombres de un clan con el que se les permite casarse, ellas pueden seguir sus propios deseos. Esta libertad de acción implica el derecho a rechazar y a aceptar relaciones íntimas. La muchacha pertenece a sí misma mientras es virgen —soltera— y no se la puede obligar ni a mantener la castidad ni a entregarse a quien ella no desee.

En tanto que virgen pertenece únicamente a sí misma, es «una-en-sí-misma». Gauguin señala esta característica de las mujeres tahitianas en su libro Noa Noa. A él le resultó extraño. Explica cómo toda mujer se entregaba a un desconocido si le atraía, pero en realidad no se entregaba a él sino a su propio instinto, de modo que una vez acabada la relación continuaba siendo una-en-sí-misma. No dependía del hombre, no se aferraba a él ni exigía que la relación fuese permanente. Continuaba siendo dueña de sí misma, virgen en el sentido antiguo y original de la palabra.

En este sentido las diosas lunares pueden llamarse adecuadamente vírgenes. La virginidad como cualidad es, de hecho, característica de ellas. No lo es de otras diosas de religiones antiguas y primitivas, que no son una-en-sí-misma. No tienen una existencia separada y propia, sino que sólo existen como esposas o contrapartidas de los dioses de los que derivan su poder y prestigio. La diosa tiene el mismo nombre que el dios, los mismos atributos y

poderes, o acaso tiene la versión femenina de las cualidades masculinas del dios. Forman un par que sólo se diferencia en el sexo. La diosa es mera pareja del dios como la mujer lo era del hombre. Incluso su nombre carecía de importancia. Se la designaba meramente con la forma femenina del nombre del dios. Por ejemplo la esposa de Fauno era Fauna; Dione era el femenino de Zeus, y Agnazi de Agni; Nut correspondía a Nu, y Hehut a Hehu. Incluso los dioses primitivos del cielo y la tierra formaban un par unido en matrimonio, los señores Cielo y Tierra.

Las diosas que existen de este modo, como contrapartida de los dioses, son distintas. Representan el ideal de la mujer casada y personifican ese aspecto de la naturaleza femenina que es dependiente y gusta de aferrarse al hombre. Deifican las virtudes domésticas de la esposa, que sólo se preocupa de los intereses del marido y los hijos.

Este es el ideal que traslucen expresiones como «seréis una sola carne». También es el arquetipo que subyace al relato de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán. En semejante situación la «entidad» o unidad es la pareja, el matrimonio, la familia. Los miembros que constituyen esta unidad no tienen una existencia separada o completa, ni tienen un carácter o una personalidad propios, diferenciados y completos. Pues en ese matrimonio el hombre representa la parte masculina de la entidad y la mujer la parte femenina. La psique misma, sin embargo, es ambas cosas, masculina y femenina. Cada ser humano contiene en sí mismo potencialidades en ambas direcciones. Si no acepta ambos aspectos y no los desarrolla y disciplina en su interior, será sólo media persona, no podrá tener una personalidad completa. Cuando dos personas forman un matrimonio complementario, donde todo lo masculino está en el hombre y todo lo femenino en la mujer, cada uno será unilateral; el lado no vivido de la psique, al ser inconsciente,

se proyecta sobre la pareja. Esta situación puede funcionar mientras ambos vivan y se entiendan bien. Pero cuando uno muera el otro se encontrará con una grave pérdida y, acaso entonces, cuando quizá ya sea demasiado tarde, comprenderá lo limitada y unilateral que ha sido su vida.

En la sociedad patriarcal occidental, durante muchos siglos al hombre le correspondió ser dominante y superior, mientras que la mujer era relegada a una posición de dependencia e inferioridad. A consecuencia de ello, el principio femenino no ha sido adecuadamente reconocido ni apreciado en nuestra cultura. Y aún hoy, cuando las manifestaciones externas de esta unilateralidad han sufrido cambios considerables, los efectos psicológicos perduran y tanto hombres como mujeres tienen una psique mutilada en vez de plena. Tal situación está representada por la diosa que es la contrapartida del dios masculino y nada más.

La relación de la Madre Luna con el dios asociado a ella es totalmente distinta. Ella es una diosa de amor sexual pero no de matrimonio. No hay dios masculino que como marido gobierne su conducta ni determine sus cualidades. En cambio, es madre de un hijo al que controla. Cuando él crece se convierte en su amante y entonces muere, para volver a nacer como hijo. La Diosa Luna pertenece a un sistema matriarcal, no a uno patriarcal. No se relaciona con ningún dios, como esposa o «contrapartida». Es su propia dueña, virgen, una-en-sí-misma. Las características de estas diosas grandes y poderosas no reflejan las de ninguno de los dioses masculinos, ni representan la contrapartida femenina de características originalmente masculinas. Sus historias son independientes, y sus funciones, sus insignias y sus ritos pertenecen sólo a sí mismas, pues representan la esencia de lo femenino en su más agudo contraste con la esencia de la masculinidad.

33. LO FEMENINO CONSCIENTE: NACIMIENTO DE UN NUEVO ARQUETIPO

Connie Zweig

> *Algún día habrá niñas y mujeres cuyos nombres ya no signifiquen sólo un opuesto de lo masculino, sino algo en sí mismo, algo que le haga a uno pensar no en un complemento y límite, sino sólo en vida y existencia: el ser humano femenino.*
>
> Rainer Maria Rilke

Las mujeres se hacen, no nacen. No habiendo pasado por los fuegos de la individuación, algunas continúan siendo niñas. Despreocupadas y quizá descuidadas, quedan ligadas a los ideales de la infancia, la promesa de perfección, el sueño del potencial humano sin límites. Se quedan en la superficie sin contacto con las profundidades, llenas de sonrisas optimistas pero incapaces de soportar las cargas de la responsabilidad, las tensiones del compromiso, la sobria realidad de la adultez.

Otras se convierten en señoras. Pertrechadas con los símbolos y conductas de pareja de la feminidad tradicional, se forman a sí mismas para proveer las necesidades de otros. Conocidas en los círculos junguianos como mujeres *anima*, voluntariamente (aunque tal vez sin saberlo) cargan con las proyecciones de los hombres, adoptando las imágenes estereotipadas de belleza de la sociedad para complacerles y permanecer en contacto con ellos.

Otras se convierten en pseudo-hombres. Conocidas como mujeres *animus*, se forman a sí mismas para ser independientes, productivas y voluntariosas. Llamadas popularmente «hijas del padre», descartan las sendas de

sus madres y se identifican más con el mundo masculino. Una amiga me contó que, para esquivar la presencia constante y seductora de los hombres hacia los quince años, neutralizó su apariencia deliberadamente y aprendió a actuar bruscamente, como «un chaval». Hoy luce prendas de alta costura y tiene un aire de rigidez intransigente.

Las mujeres *animus* tienden a ser hábiles en la sociedad, competentes y llenas de confianza, excepto, tal vez, respecto a su propia feminidad, que no se expresa en formas típicamente atractivas. Los hombres gustan de entablar amistad y hablar con ellas, pero se van a otra parte a escoger compañeras románticas, lo cual puede dejarlas sintiéndose abandonadas y perplejas. Para muchas mujeres, esta experiencia puede conducir a un doloroso conflicto interno entre sentirse poderosa en el mundo y sentirse atractiva como mujer. Pero también puede despertar a la mujer a su anhelo más profundo de ser auténticamente femenina, experimentarse a sí misma plenamente como ser humano femenino y, a la vez, ser un individuo fuerte e independiente cuyo poder y autoridad brotan de su propio interior.

Hoy nuestra sociedad está tan estructurada que deja insatisfecho este anhelo. Como señalan Polly Young-Eisendrath y Florence Wiedemann en su libro *Female Authority*, la mujer no puede ser a la vez un adulto sano y una mujer ideal. Si adopta una actitud categórica y competente se la considera demasiado «masculina» y deja de ser atractiva para los hombres. O bien atrae hombres blandos e infantiles que buscan en ella fuerza y claridad.

Por otro lado, si ella elige un estilo tradicional de feminidad, definido por los hombres y por una cultura masculina, se vuelve dependiente, desamparada y sin opciones. En ambos casos, muchas mujeres dicen sentirse profundamente insatisfechas como mujeres.

Por desgracia, las imágenes arquetípicas de la psicología profunda que hemos descrito más arriba no encajan con las necesidades más profundas de la mujer. Desarrollar sólo la *puella* (niña eterna), la mujer *anima* (Afrodita/amante) o la mujer *animus* (Atenea/amazona) significa dejar nuestras almas femeninas incompletas y sin respuesta a nuestra cuestión apremiante:

¿Qué significa ser mujer en un mundo de hombres para aquellas de nosotras que no queremos quedarnos en casa y «volvernos como nuestras madres» ni luchar agresivamente y «volvernos como los hombres»? ¿Qué ritos de paso nos permitirán imaginar y personificar un tipo de feminidad elegido conscientemente y que contenga los logros de nuestra independencia arduamente obtenida?

Durante los años que estuve investigando para preparar mi libro Ser mujer, descubrí pistas que apuntan a algunas respuestas. Creo que, ante nuestras oportunidades económicas, educativas y psicológicas sin precedentes, estamos viendo emerger un nuevo arquetipo del desarrollo de la mujer. Mientras Marion Woodman habla de feminidad consciente, yo he preferido llamarlo «femenino consciente», designando el estatus femenino como principio arquetípico.

Hay muchos pórticos que llevan a lo femenino consciente. Se abren de forma continua y simultánea para la mujer que trabaja su interior. Por ejemplo, necesitamos explorar las raíces de nuestras heridas madre-hija. Los sentimientos esenciales de cada niña acerca de sí misma, su cuerpo y sus relaciones con otros se basan en su vínculo con su madre. Ella es nuestra fuente, y ella es nuestro modelo de cómo ser mujer.

Como muchas relaciones madre-hija carecen tremendamente de intimidad y/o independencia, anhelamos la madre que nunca fue, y que nunca pudo ser. Por este motivo, como adultas, podemos querer aprender a «re-

madrarnos» encontrando, a través de diversas opciones, medios para despertar en nosotras, esas cualidades maternales que buscamos. Para ello podemos volver a conectar con la niña interior, encontrar sustento y guía en una madre sustituta como una terapeuta o amiga, experimentar la condición de madre tan conscientemente como podamos, o recibir los dones de una abuela sabia.

Como escribe Kathie Carlson en *In Her Image*,

> *hemos de estar dispuestas a sufrir a nuestras madres en nosotras, ver las raíces de su conducta en nosotras, y perdonarla y transformarla en nosotras. También podemos realizar nuestra suerte común como mujeres, hallando en nuestra madre interior respuestas a la impotencia, las perversiones del espíritu o los potenciales distorsionados.*

Volvemos conscientes de los efectos negativos de nuestras madres en nuestra vida no es suficiente. Carlson añade: «es como si debiéramos aceptar a nuestras madres y llevarlas en nuestro interior psicológicamente, como ellas nos llevaron en su día físicamente».

Además, necesitamos explorar las raíces de nuestras heridas padre-hija. Estas raíces son profundas e incluyen nuestras conexiones entrelazadas con nuestro padre personal, otros hombres significativos, la cultura patriarcal en que vivimos y el principio interior masculino (*animus*). Todos estos factores contribuyen a formar nuestras imágenes y expectativas de los hombres y del ámbito masculino. Cuando empezamos a clarificar su dinámica oculta y nos hacemos conscientes de ella, empezamos a «re-padrarnos».

Igual que nuestras madres, nuestros padres no pudieron satisfacer las necesidades sobrehumanas que cuando éramos niñas proyectamos sobre ellos. A veces, por

desgracia, tampoco pudieron satisfacer las necesidades demasiado humanas, quizá debido a la insuficiencia de sus propios padres. Así, la mayoría de las mujeres tienen sentimientos muy heridos en relación con sus padres, que abarcan desde el odio intenso a la adoración idealizada.

Para desarrollarnos psicológicamente, necesitamos examinar cuidadosamente estos sentimientos y sus efectos en nuestras vidas. Necesitamos mirar de cerca cómo nos hemos apropiado de las cualidades de nuestros padres o las hemos rechazado, cómo nos hemos identificado con nuestros padres y vuelto como ellos, cómo los hemos temido y cómo nos hemos rebelado. Por ejemplo, una mujer me explicó que había adoptado a propósito algunos de los rasgos de su padre y quiso ser tal como él la quería. Su hermana, por el contrario, se fue en dirección opuesta para frustrar los deseos de su padre. En el primer caso, la mujer intentó vivir la vida que él no había vivido; en el segundo, intentó huir de su influencia. Sin embargo, desde el punto de vista de la individuación, ambas están atrapadas en una dinámica determinada por intensos sentimientos respecto a él y no por sus propias decisiones adultas.

Nuestros padres también tienen una gran influencia en cómo experimentamos nuestro poder y belleza. El *anima* del padre (su imagen femenina interior) puede ser llevada inconscientemente por la hija, dándole una sensación de dominio sobre él, pero atrapándola en imágenes masculinas de la belleza y feminidad. Por otra parte, el padre puede devaluar la feminidad de su hija, criticando su creciente elegancia o sus maneras hombrunas y erosionando su naciente confianza en sí misma. En ese momento, ella empieza a anhelar ser una mujer distinta de la que es.

Más tarde en la vida, cuando somos atraídas hacia amantes y parejas, nuestros padres (ya plenamente interiorizados) continúan afectando nuestras decisiones y

comportamientos. Las mujeres con padres ausentes pueden proyectar sus ideales, imaginarios y perfectos, sobre otros hombres, buscando siempre a «el que se fue» y que sabe hacer bien las cosas. Otras buscan el opuesto de sus padres, las cualidades de su sombra, decididas, aun sin saberlo, a no recrear la relación original padre-hija. Por ejemplo, entrevisté a una mujer cuyo padre continúa siendo una figura muy cariñosa y entregada en su vida. Es muy simpático hablando, consiguió tener éxito en los negocios y aprecia mucho el conocimiento de la política y la historia. Durante años, esta mujer ha tenido relaciones íntimas con hombres que, a diferencia de su padre, son poco mundanos y no tienen éxito en las finanzas, y cuya prioridad es el desarrollo de sus capacidades emocionales y psíquicas. Ella ha buscado el opuesto de su padre, casi como si un hombre así fuera suficiente en su vida.

Por estas y otras razones, es esencial empezar a clarificar las complejidades de esta relación primaria. Tanto si nos identificamos abiertamente con nuestros padres como si abiertamente les rechazamos, no seremos libres para crear una feminidad propia hasta que detectemos esta mano invisible en nuestro destino.

El padre y otras figuras paternas en la vida de la mujer son también la fuente de su (el elemento interior masculino). Así, «re-padrarnos» implica despertar y aislar este elemento del inconsciente. Los arquetipos de *animus* y *anima* son modelos universales que se hallan en la psique humana. Jung empleó estos términos en relación con el latín *animare*, que significa vivificar, porque consideró que actúan como espíritus vivificadores en hombres y mujeres.

El analista junguiano John A. Sanford, en su libro *The Invisible Partners*, explica que el *animus* de la mujer suele ser difícil de detectar por ella misma. Como los hombres que, básicamente identificados con lo masculino, proyectan

su feminidad sobre las mujeres, así las mujeres, identificadas únicamente con lo femenino, proyectan su lado masculino e inconsciente sobre los hombres. Por eso es como si nuestro *animus* perteneciera a otro, tal vez a un amante que parece la imagen viviente de «la pareja ideal». Sanford llama a estos elementos proyectados «las parejas invisibles» en nuestras relaciones hombre-mujer.

Sanford añade que si una mujer proyecta sobre un hombre la imagen positiva de su *animus* —el salvador, héroe o guía espiritual—, lo estará sobrevalorando. Si él hace lo mismo y la ve como su mujer ideal, sus proyecciones encajan, y lo llaman amor. En su fascinación y atracción, pueden llegar a sentirse únicamente completos uno a través del otro, permaneciendo ciegos al mecanismo de proyección que tiñe su realidad. Sin embargo, si ella proyecta su imagen negativa del *animus*, él se convierte en una fuente de decepción y traición, un «bastardo»; si él hace lo mismo, ella se convierte en una «puta».

Empezar a comprender la proyección del *animus* en nuestras relaciones con los hombres significa empezar a distinguir entre lo que hay «aquí dentro» y lo que hay «allí fuera». Si aprendemos a apropiarnos del lado masculino de nosotras mismas, desarrollando una fuente interior de autonomía y espiritualidad, dependeremos menos de los hombres en estas cualidades. De este modo, el anhelo del compañero ideal, que causa tanto sufrimiento y que ningún hombre de carne y hueso satisfará plenamente, puede realizarse en parte a través de estos aspectos de nosotras, que pueden así convertirse en una rica fuente de creatividad.

Existe un aspecto contrario a la proyección de lo masculino sobre los hombres: la excesiva identificación de la mujer con el *animus*. Esta situación psicológica está muy extendida entre las mujeres de hoy. En nuestros esfuerzos

para liberarnos de los modelos estereotipados de feminidad, hemos adoptado una forma de actuar «masculinizada», convirtiéndonos en «hijas del padre».

Por desgracia, el lenguaje habitualmente empleado para explicar esta dinámica es demasiado simplista y carece de la profundidad y complejidad que merece nuestra experiencia como mujeres de hoy. Se dice que una mujer con un *animus* muy desarrollado se vuelve abiertamente agresiva, intelectual y hambrienta de poder, en su esfuerzo por huir de los modelos de pasividad, dependencia y veleidad.

En los primeros días del feminismo, por ejemplo, muchas mujeres quisieron disipar el mito de la biología como destino y demostrar la capacidad de la mujer para pensar claramente, gobernar con autoridad y alcanzar lo que alcanzan algunos hombres. A resultas de ello, algunas mujeres se volvieron adictas a la embriagadora fiebre de la productividad, convirtiéndose en adictas al trabajo y pretendiendo ser «supermujeres». Así como sus madres pueden haber sacrificado el trabajo por el amor, ellas pueden haber sacrificado las relaciones amorosas en beneficio de sus carreras. Estas mujeres quizás encuentren que sus relaciones con los hombres padecen una falta de identidades claras de género. Algunos autores, como Robert Bly, han señalado que durante el apogeo del feminismo muchos hombres se volvieron más blandos, receptivos y cooperativos en respuesta al hecho de que las mujeres desarrollaban rasgos «masculinos».

Lo bueno de este cambio, por supuesto, es que por primera vez numerosas mujeres han tenido y seguirán teniendo un tremendo impacto sobre una cultura patriarcal. A través de un uso mayor de nuestro amplio abanico de capacidades, hemos empezado a dejar nuestra huella en todos los ámbitos de la sociedad. Además, y de nuevo por

primera vez, las relaciones hombre-mujer pueden convertirse en vehículo para el desarrollo de la conciencia a través de una creciente comprensión de las proyecciones y del hecho de librar de tales proyecciones a quienes amamos. El sufrimiento que resulta de los papeles de género confusos trae consigo la exploración de formas más profundas de amor, y cuando las proyecciones *anima-animus* han sido traídas a la conciencia, pueden surgir relaciones más significativas.

Cuando las mujeres dejan de ubicar lo masculino en los hombres, lejos de sí mismas, el *animus* deja de ser inconsciente. Cuando los hombres dejan de ubicar lo femenino en las mujeres, lejos de sí mismos, dejan de estar en las garras del *anima* inconsciente, condenados a buscar siempre la mujer ideal. Ello presagia un enorme cambio en nuestras relaciones íntimas, así como en nuestra creativa vida interior. Y nos llama a desarrollar un nuevo lenguaje más allá de la clasificación junguiana, que era más adecuada para su tiempo, «cuando los hombres eran hombres y las mujeres eran mujeres».

Hoy estamos en medio de estas transiciones psicológicas. Muchas mujeres han pasado de una identificación inconsciente con el modo femenino tradicional a un estilo «masculino», más activo y sediento de logros. Al mismo tiempo, también ha empezado el siguiente paso: ahora las mujeres dicen sentirse insatisfechas con estas nuevas sendas, lamentando la pérdida de la feminidad.

La analista junguiana June Singer llama a este síndrome «la tristeza de la mujer de éxito». Proviene, dice, de perder contacto con nuestros instintos femeninos, al haber dado prioridad al desarrollo de la identidad individual a costa de los valores de relación. Singer no propone que las mujeres retrocedan y vuelvan a pasarse el día dedicadas a «sus labores»; pero sugiere que surgirán profundos sentimientos

de conflicto cuando la vida es unilateral, como es el caso cuando los logros de la carrera no sirven para realizar el yo femenino.

Esta creciente insatisfacción de las mujeres que buscan el éxito abre una nueva etapa en el desarrollo de las mujeres. Podemos predecir el principio y el fin de la identificación con el *animus*, y con ello el inicio del surgimiento de lo femenino consciente.

Además de trabajar para sanar su historia personal, la mujer puede también desear explorar el ámbito mitológico. Hoy muchas mujeres están redefiniendo la vida espiritual al volver a despertar lo femenino divino. Cuando somos niñas los adultos nos dicen que fuimos hechas a imagen de Dios. Ahora bien, el rostro de Dios que nos presentan se parece más a un abuelo sonriente, amable y de pelo blanco, o a un viejo patriarca severo y de índice alzado, que a nuestra cara reflejada en el espejo. En consecuencia, Dios es algo Otro, exterior a nosotras, mientras que los niños y los hombres pueden sentirse más próximos a él.

Sin embargo, sí que estamos hechas a imagen de Dios — nuestro Dios. Somos lo que imaginamos. La forma que damos a nuestros antepasados divinos en nuestra imaginación personal y colectiva es la forma en que aspiramos a convertirnos. Si imaginamos una figura masculina perfecta y todopoderosa, ésas son las cualidades que consideramos ideales. Si imaginamos una mujer exuberante, compasiva y productiva, estamos elogiando tales cualidades. Si imaginamos un compañerismo fluido, una divinidad masculina/femenina en la que nos abrazamos mutuamente a la vez que abrazamos el conjunto de la vida y la muerte, entonces rendiremos honores a la vez al poder de lo masculino y al poder de lo femenino.

Desdichadamente, los muchos rostros de lo divino han sido reducidos a una instantánea unidimensional. Para las

mujeres, este dios singular de género masculino ha significado una pérdida terrible; nuestra imaginación se ha empobrecido, nuestra capacidad de identificarnos con lo divino ha menguado. Al fin y al cabo, la vida bajo la égida de Dios Padre ha significado que mucho de lo que anteriormente había sido apreciado en la experiencia femenina —como la sexualidad, la menstruación, el nacimiento, el ser madre, la menopausia, el envejecer, el ritual y el poder generador de la mujer— perdió su significado y su autoridad sagrada. Al final, «poder femenino» acabó convirtiéndose en un contrasentido; la mujer puede identificarse con Dios sólo si rechaza su propia identidad. Eso significa que ser mujer es no participar en lo divino.

Como resultado del movimiento hacia una espiritualidad femenina, ha emergido la Diosa, tanto si la concebimos como una figura única y trascendente o como diosas plurales que representan las diversas energías de la vida. Ella nos trae una visión de la Mujer que viene de fuera de los muros del patriarcado. Afirma nuestros cuerpos, mentes, corazones, poderes y hermandad.

Imaginar lo femenino divino es satisfacer una honda necesidad y transformar nuestras prioridades. En su libro *The Goddess*, Christine Downing lo explica así:

> *Alimentarse sólo con imágenes masculinas de lo divino es estar mal nutrido. Tenemos hambre de imágenes que reconozcan la sacralidad de lo Femenino y la complejidad, riqueza y poder nutritivo de la energía femenina... Buscamos imágenes que afirmen que el amor que las mujeres recibimos de las mujeres, de la madre, hermana, hija, amante, amiga, es tan profundo y tan digno de confianza, necesario y sustentador como lo es el amor simbolizado por el padre, hermano, hijo o marido. Anhelamos imágenes*

que muestren como algo auténticamente femenino el valor, la creatividad, la lealtad, la confianza en una misma, la flexibilidad, la tenacidad, la capacidad de intuir claramente, la tendencia a la soledad y la intensidad de la pasión.

Tal vez el arquetipo emergente de lo femenino consciente pueda añadirse al rico legado de imágenes arquetípicas de otras culturas. Lo femenino es, en palabras de Edward C. Whitmont, la «sacerdotisa de la plenitud de la vida». Cambia el significado y la dirección de la vida. Inicia una nueva relación con el Yo, con lo Otro y con lo Divino.

Paralelamente hay un cambio en nuestra relación con la materia, con nuestros cuerpos y con la tierra. La analista junguiana Marion Woodman señala que el mundo nunca ha conocido el arquetipo de la madre consciente; añadiría que no ha conocido el arquetipo de la mujer madura y consciente. Necesitamos contactar con ella, como dice Woodman, «porque el poder que dirige al patriarcado, el poder que está violando la tierra, el impulso de poder que hay tras las adicciones, ha de ser transformado. Ha de haber un contrapeso a todo este frenesí, aniquilación, ambición, competición y materialismo».

La paradoja del patriarcado ha llegado a su cumbre: un sentido subdesarrollado del yo junto con una tecnología hiperdesarrollada ha creado la crisis que afrontamos. Como respuesta, lo femenino ha aparecido en muchas en la sanación, la compasión y el altruismo. La propia ecología implica acción en el contexto de la acción, un tipo de acción esencialmente femenina.

A medida que el arquetipo de lo femenino consciente se despliega en la conciencia, su arquetipo aliado cambia también. Tampoco hemos conocido nunca lo masculino consciente. Hemos confundido el principio de poder

patriarcal, que controla y altera la naturaleza a toda costa, con lo masculino. También lo masculino padece un desequilibrio por la pérdida de lo femenino, y también puede renovarse, esclarecerse y renacer en nosotras. Con su aparición, tenemos una gran oportunidad para hacer alquimia espiritual, para encontrar el misterio del Otro en el matrimonio sagrado.

34. LA ANCIANA

Christine Downing

«Anciana» [«*Crone*»]: esta palabra provoca en mí una profunda ambivalencia. Por un lado, me siento indigna de este nombre —no lo bastante sabia, no lo bastante completa, no lo bastante vieja, no lo bastante trascendente. Por otro lado, me siento todavía demasiado poderosa, demasiado activa, demasiado sana y feliz para ser ella.

Sé que la Anciana a menudo se identifica con el logro, anhelado pero hasta cierto punto irrealizable, de un poder y sabiduría plenos. Pero no me gusta la visión que se centra sólo en el lado positivo del arquetipo e ignora lo que tiene de incompleto, impotente y vulnerable. El lado oscuro parece ignorarse cuando consideramos los arquetipos independientemente de las vidas reales y los mitos reales.

Sospecho que mi rechazo de la Anciana es inseparable de lo que este arquetipo implica, requiere, da y contiene. Creo que mi rechazo no es sólo mío. Veo a mi madre, casi a los noventa, todavía previniéndose ante ella. Mientras leo testimonios de mujeres mucho mayores que yo, intentando articular su experiencia de ser septuagenaria, octogenaria, nonagenaria, descubro que también en ellas hay reconocimiento y rechazo de la Anciana. Tal vez ocurre porque la Anciana es una figura inherentemente trascendental. (Los griegos, recuerdo, reconocían la vejez como algo específicamente iniciatorio, umbral entre la vida y la muerte, no tanto una etapa final de la vida sino el paso hacia fuera de ella.[1])

Despierta ambivalencia en nosotras. Las mujeres de mi edad inevitablemente recordamos las connotaciones

negativas que evocaba esta palabra y sus análogas, «bruja», «hechicera», «arpía», «zorra», «marimacho». Estas palabras se referían a mujeres feas, repulsivas y temibles que estaban en contacto con espíritus malignos. Celebramos que llamaran la atención sobre estas palabras feministas como Mary Daly y Barbara Walker, que nos han animado a pensar en las ancianas como supervivientes que perduran, como mujeres sabias, poderosas y que se afirman a sí mismas, como mujeres intratables, voluntariosas y caprichosas, como mujeres que no quieren rendirse al poder patriarcal y de este modo representan todo lo que a los hombres les resulta terrible en las mujeres independientes. **[2]**

Pero hay algo demasiado simple en esta visión feminista y positiva de la Anciana. Muestra la Anciana con el poder de las mujeres identificadas con lo femenino, que los hombres encuentran temibles y desagradables y a las que por tanto difaman. Pero no parece reconocer plenamente la Anciana como la mujer vieja. La impresión que se nos da es que la Anciana es una mujer decididamente no-madre, quizá nunca-madre, como mínimo post-madre. Estas mujeres, más o menos mis contemporáneas, se enorgullecen de llamarse ancianas, pero de un modo que parece ignorar las realidades de la verdadera vejez y el lado oscuro del arquetipo de la Anciana. No estoy tan segura de que sólo los hombres teman a la Anciana: puede representar algo en nosotras que nos atemoriza y que evitamos afirmando que ya somos ancianas.

Así, parece importante ser sincera acerca de dónde estoy, justo al filo de los sesenta años. Hay motivos válidos para que me resista a la relevancia del arquetipo de la Anciana. Ciertamente, tengo poca experiencia todavía de las principales pérdidas que subrayan las mujeres más mayores: la pérdida de un cuerpo familiar, la pérdida de

amigos, pérdidas que en conjunto constituyen la pérdida del mundo de una. En realidad, me impresiona el resentimiento que experimentan algunas Ancianas «reales» ante el modo en que mujeres de mediana edad se sienten autorizadas a hablar sobre las mujeres mayores, «silenciando inconscientemente el radicalismo inherente de la única que puede decirles cómo es en realidad».[3]

Aunque reconozco lo inadecuado de una identificación prematura con la Anciana, también veo el peligro de rechazar esta identificación. Parece importante considerar sinceramente lo que se está evitando con ese rechazo. Las mismas mujeres que escriben tan apasionadamente contra las más jóvenes que les usurpan el derecho a definir la vejez, también protestan vigorosamente contra los engaños que implica el hacerse pasar por más joven de lo que una es. Así, me doy cuenta de que necesito preguntar: ¿Qué miedo, qué rabia, qué misoginia estoy ocultando al considerar la Anciana como Otra?

El pasado verano fui a un encuentro de mujeres que, al menos aquella tarde, se consideraban «ancianas». Me sorprendió ver que casi todas eran más o menos de mi edad, ¡pero de lo que la mayoría queríamos hablar era de nuestras madres! He visto que esto ocurre con muchas de mis contemporáneas. Volvemos a estar en relación con nuestras madres como no lo habíamos estado desde que nosotras mismas fuimos madres. Y lo que la mayoría de nosotras expresamos es, primero, preocupación por la infelicidad, la rabia, la impotencia, y la dependencia de nosotras que muestran muchas de nuestras madres; y, segundo, nuestro miedo de volvernos como ellas. Mientras que una vez quizá dijimos «no quiero crecer para ser como ella», ahora nos encontramos diciendo «no quiero envejecer como ella». Sabemos que esto no es racional; sé que no es racional. En mi vida he tomado decisiones muy distintas de

las de mi madre. Hay pocas probabilidades de que yo pueda sentir el mismo enojo ante los dones no realizados, ante el reconocimiento no recibido, ante el estatus no adquirido, ante un hombre por el que «sacrifiqué» mi vida, todo lo cual impulsa la letanía obsesiva de mi madre. Siento profunda empatía por ella; comprendo que su rabia es de las que justifica el análisis feminista, pero me resulta terrible, en parte porque no puedo hacer nada para mitigarla. Confirmar su visión de la verdadera tragedia de su vida sólo parece hundirla más en su aflicción y su enojo. Recordarle lo creativa que su vida ha sido no parece aliviar su presente insatisfacción. Sugerir que lo que rechaza de su vida es en parte consecuencia de decisiones que ella tomó, no totalmente causado por lo que otros le impusieron, no tiene sentido para ella y no es algo que quiera explorar. Siento por ella y con ella, y me enojo con ella no sólo por su infelicidad sino porque temo volverme igual. Soy muy consciente de cómo ya ahora está en mí —en mi cuerpo, mi andar, mi sonrisa, mi entrecejo, mis gestos. Tal vez algún día me sustituirá.

Conozco muchas otras mujeres mayores, algunas de las cuales parecen mucho más felices que mi madre. Me conmueve y me impresiona la continua creatividad en la vejez avanzada de mujeres como Meridel LeSueur, Georgia O'Keeffe, Louise Nevelson y Martha Graham. Sin embargo, el ejemplar de Anciana para mí sigue siendo mi madre. Parece que de algún modo, cuando nos aproximamos a la vejez, separar a la madre real del arquetipo, de la Anciana, se vuelve otra vez difícil. Pensé que lo había hecho tiempo atrás. Pero la tarea sigue ahí esperándome.

El cuerpo de la Anciana, su relación con la muerte, su poder, su rabia, su sabiduría y sus recuerdos, son temas que la relación con el arquetipo saca a primer plano. En su libro simple y sabio *Old Age*, Helen M. Luke escribe sobre tres

dones reservados a la gente mayor: los cambios que tienen lugar en el cuerpo, la rabia impotente y los recuerdos. Reconoce que a veces puede ser difícil recordar que estas cosas son «dones».[4] Quizá precisamente el modo en que son a la vez bendición y maldición los hace tan relevantes para comprender el significado pleno del arquetipo de la Anciana.

Al contemplar el significado de los cambios corporales asociados con este arquetipo, puede ser relevante mencionar la etimología que vincula «*crone*» [anciana] con la raíz latina *carn* (carne), viendo así su afinidad con «carnal», «carnaval» y «encarnar». Me gusta reconocer que las ancianas son corpóreas, que no podemos ser justas con la Anciana a menos que la asociemos con el cuerpo que envejece y supongamos que su estado anímico estará relacionado con su estado corporal.

Esto, como tantas otras cosas, tiene doble filo. A las mujeres se nos ha enseñado a dar mucha importancia a nuestra apariencia corporal, y por eso puede resultarnos difícil aceptar el envejecimiento de nuestro cuerpo. Por supuesto, me siento mejor cuando puedo interesarme genuinamente en los cambios físicos que se dan en mi cuerpo: los puntos oscuros que cubren mis brazos y mi pecho, las venas prominentes de mis manos, el vientre fofo, las líneas faciales en las que están grabadas mis ansiedades y gozos, la piel suelta de mi brazo, las nalgas gruesas y fláccidas, el menguante vello púbico. Barbara MacDonald me conmueve por la naturalidad con que parece afrontarlo:

> *A menudo me digo a mí misma, maravillada, «Es mi cuerpo el que está haciendo esto». No puedo pararlo. Ni siquiera sé qué está haciendo. No sabría cómo dirigirlo. Mi propio cuerpo está atravesando un*

proceso que sólo él conoce. Nunca envejecí antes, nunca morí. Realmente no sé cómo se hace.[5]

Esto me recuerda cómo me sentía al estar embarazada: con temor reverencial ante el conocimiento que mi cuerpo mostraba. También he sentido temor reverencial ante la menstruación, el orgasmo y el dar de mamar, pero no había pensado sentirlo ante el envejecer hasta que leí estas palabras. Mi cuerpo sabe cómo hacerlo: él me enseñará. Pero esta aceptación no es fácil de conseguir. La aceptación que logramos puede cohabitar con las quejas, basadas en algo mucho más profundo que la identificación con el encanto juvenil y la atracción sexual: la queja por ser mortal. El cuerpo que sabe cómo envejecer es un cuerpo que se prepara para morir.

La mujer vieja no sólo ha de aceptar su propia muerte venidera, sino también el modo en que es contemplada como representante de la muerte, como portadora de muerte, no sólo por los hombres sino también por las mujeres. En realidad, creo que necesitamos imágenes de la muerte que honren simultáneamente nuestro miedo y nuestra aceptación. La idea de que la mujer está claramente reconciliada con la muerte es demasiado simple. Puede ser cierto que a las mujeres nos resulta más fácil que a los hombres aceptar la participación humana en los ciclos naturales de vida, muerte y renovación, pero tampoco me parece que para nosotras sea fácil.

Sospecho que el deseo de que la Anciana signifique una aceptación íntegra de la muerte tiene que ver con la fantasía de una vida verdaderamente completa. Carolyn Heilbrun considera que esta fantasía tiene un poder especial sobre las mujeres:

«Nosotras las mujeres hemos vivido demasiado en la clausura… Ahí siempre parece brotar la posibilidad de algo

acabado, completo, que conduzca directamente a la satisfacción. Ésta es la falsa ilusión de la vida pasiva».[6]

Abrazar la Anciana, hacer de ella nuestra aliada, parece mucho más difícil de lo que desearíamos. Deseamos que nos aporte demasiada afirmación. Deseamos que se plante ante nosotras no sólo como una mujer que no teme la muerte sino como una mujer poderosa en la vida. Sin embargo, como ya he sugerido, tengo muchas dudas sobre el énfasis en el poder de la Anciana, especialmente cuando olvidamos en qué medida el *poder* peculiar de la Anciana radica en su reconocimiento de la debilidad, de su necesidad de otros, y su aborrecimiento de esa fragilidad y dependencia.

Helen Luke habla de la tarea de aprender a vivir *sin* los poderes que hemos construido durante toda una vida, «poderes que en cualquier caso nos serán arrebatados al culminar el camino de vida y muerte». Ve que el poder de la gente mayor depende de su aceptación de su dependencia de otros, y de su renuncia a la voluntad de poder, la «voluntad de dominar personas o cosas o nuestra propia alma». Pues si continuamos dependiendo del ego o del espíritu creativo para que nos dé significado y logros, la vejez se convertirá en pesadilla y desesperación.[7]

Luke menciona la «rabia impotente» como uno de los dones de la vejez, pero sin la irreflexiva aprobación del enojo y la rabia que a veces acompaña las afirmaciones sobre la Anciana. Señala con qué frecuencia «el ego atravesará las peores agonías de la miseria neurótica antes que consentir la muerte de una mínima parte de sus exigencias o su sensación de importancia». Para ella la rabia es «un campo de entrenamiento» donde aprender la diferencia entre lo que llama «depresión» y «sufrimiento». Es una oportunidad para aprender a ver las cosas de modo diferente, para descubrir que la oscuridad que proyectamos

sobre otras personas o situaciones es nuestra. Luke sugiere que lo ideal es llegar a una rabia transformada que acepte el carácter dado del sufrimiento, pero dando la bienvenida a su alivio.[8]

Del mismo modo que el poder de la Anciana es un poder extraño, también su sabiduría parece una sabiduría extraña, impregnada del reconocimiento de lo poco que una sabe.

La Anciana está atareada con sus recuerdos, explicando su historia para sí misma y para todos los que quieran escuchar. Los griegos creían que lo que ocupaba el alma de los muertos en el Hades era el recordar —ni nuevas experiencias ni nuevos recuerdos, sino simplemente repasar una y otra vez lo ya vivido. Rememorar se convierte en re-membrar, volver a juntar las piezas para formar una nueva totalidad. He oído, quizá como muchas otras mujeres, a mi madre repasando una y otra vez los mismos acontecimientos vivamente recordados de sus años de niñez, de juventud, de la mediana edad. A menudo, desde fuera, parece como si no se hiciera ningún progreso, como si no se obtuviera ninguna nueva intuición; a menudo, desde dentro, parece como si este recordar fuera casi una experiencia pasiva. Sin embargo, mientras oigo a mi madre, sé que lo que está haciendo es sin duda trabajo, no sólo un recordar pasivo. Muchos de sus recuerdos son dolorosos, a menudo más dolorosos de lo que fueron en su momento. Está aprendiendo a verlos de modo diferente, a verse de modo diferente. Pero la nueva perspectiva debe redescubrirse una y otra vez antes de que pueda ser plenamente asimilada. Luke ve tal re-evaluación de nuestro pasado como la clave de este recordar. Podemos descubrir, para nuestro horror, que mucho de lo que hemos hecho lo hicimos en realidad buscando reconocimiento, comodidad o méritos espirituales; que muchas cosas que nos parecieron

virtuosas o amables en realidad dañaron a otros; y que en la mayoría de nuestras acciones había tanto mal como bien.[9]

Intentando escuchar atentamente lo que las mujeres mayores han dicho o escrito de su experiencia del envejecer, he llegado a creer que ninguna es anciana, en el sentido de saber qué significa serlo. Las mujeres de setenta años y aun las de ochenta y noventa todavía están descubriendo de qué se trata. En palabras de Meridel LeSueur, somos simples iniciadas en los «ritos de la antigua maduración».[10]

CUARTA PARTE:

PAPELES ARQUETÍPICOS

INTRODUCCIÓN

Tal vez la más familiar de todas las imágenes arquetípicas es la del héroe. *The Hero with a Thousand Faces* de Joseph Campbell nos introdujo al modelo recurrente del viaje del héroe y a la variedad casi infinita en que este modelo se presenta. La exploración de Campbell también evidenció cómo este arquetipo destaca en la vida de figuras míticas como Ulises o el Buda, así como en la nuestra.

Más recientemente, este enfoque del héroe como arquetipo de arquetipos se ha puesto en tela de juicio. En su ensayo, Daniel C. Noel, catedrático de Estudios Liberales, muestra lo que este arquetipo puede tener de constrictivo y cómo parece imponer (o reimponer) precisamente el modelo egocéntrico del Yo del que una psicología arquetípica debería liberarnos. Escribe como alguien que reconoce el poder del arquetipo, lucha con sus limitaciones y descubre que al fin y al cabo el héroe tiene su lugar, aunque no es el único lugar.

Annis Pratt, autora de *Archetypal Patterns in Women's Fictions*, señala hasta qué punto la búsqueda heroica descrita por Campbell y otros es una búsqueda masculina. Intenta esbozar el modelo arquetípico característico de la búsqueda femenina. Descubre que parece haber dos modelos muy distintos, uno característico de las mujeres jóvenes, centrado en el mundo social, y otro más centrado en lo espiritual y más frecuente en las mujeres que están en la segunda mitad de la vida.

Anteriormente hemos señalado que a menudo los arquetipos se presentan en pares: *puer* y *senex*

generalmente aparecen juntos, como lo hacen la persona y la sombra. De modo similar, el héroe generalmente aparece en una situación de lucha, complementado por el monstruo. En su estudio de los sueños infantiles, Denyse Beaudet, autora de *Encountering the Monster: Pathways in Children's Dreams*, muestra que ya en el paisaje interior de los niños aparece la figura del monstruo. A través de la relación con el monstruo empieza a emerger un Yo más resistente.

La analista junguiana Lyn Cowan sugiere que otra contrapartida del héroe es la víctima. Su ensayo nos ayuda a contemplar limpiamente este papel arquetípico. Inmediatamente reconocemos el aspecto negativo de la víctima, pero Cowan muestra un lado más profundo y más creativo. Prestar atención a la víctima puede enseñarnos a reconocer y a honrar el carácter ineludible de las limitaciones y heridas humanas.

Por supuesto, no todos los papeles arquetípicos son versiones del héroe o de las figuras que se estructuran a su alrededor. William G. Doty, catedrático de Estudios Religiosos, describe con detalle la aparición del burlador en tradiciones míticas de culturas de todo el mundo. Su texto explora cómo este arquetipo actúa en nuestra propia vida y da al traste con la cómoda imagen que tenemos de nosotros mismos, para llevarnos a través del engaño hacia el crecimiento y el cambio, incluso cuando no queremos o cuando creemos que no estamos preparados. El burlador es el conductor de almas que aparece, como Jung decía de los dioses, tanto si se le llama como si no.

El texto siguiente es de la analista junguiana Jan Clanton Collins, que muestra el chamán, la figura sanadora de las culturas tradicionales, como prototipo del psicoterapeuta moderno. Sugiere lo importante que es no ver este arquetipo como algo que sólo está «ahí fuera» en culturas extrañas o pasadas, o sólo en el clínico profesional. Como

James Hillman, desea liberar la psique de su encierro en la sala de consulta, ayudándonos a descubrir lo que llama «el chamán interior».

Mi ensayo sobre el sanador y el texto del analista junguiano Adolf Guggenbühl-Craig sobre el inválido, comulgan con esta idea y subrayan la importancia de ver al sanador y al inválido coexistiendo en cada uno de nosotros. Sin ello es muy difícil responder a la experiencia arquetípica de un modo que realmente pueda transformar nuestras vidas.

Mary E. Hunt describe cómo la atención al arquetipo de la amistad puede llevarnos más allá de la preocupación narcisista por mi alma, mi psique y mi transformación, hacia un reconocimiento de nuestra mutua interdependencia, de lo mucho que necesitamos de los demás y lo mucho que podemos dar. Este arquetipo nos recuerda que no sólo estamos conectados con otros en las profundidades de nuestra alma, sino también aquí, en el mundo social en el que nos encontramos con personas reales.

Hunt no lo dice, pero podría decirlo: también hemos de aprender a entablar amistad con las imágenes arquetípicas —no sólo las que hemos explorado en este libro, también las muchas otras que viven en nosotros y a través de nosotros. Como antes señalamos, no hay una lista definitiva de arquetipos, y cada uno de nosotros probablemente haría su propia lista de los más importantes. Pero todos los arquetipos necesitan amistad. Pues, como dice Hillman, «no podemos llegar al alma de la imagen sin amor por la imagen».[1]

35. RE-VISIONANDO EL HÉROE

Daniel C. Noel

Más que nadie en los últimos años, el difunto mitólogo Joseph Campbell nos instruyó acerca de la tarea del Héroe. Campbell nos explicó que las mitologías de todas las culturas destacan figuras, a menudo consideradas semidivinas, que participan en un viaje de tres etapas. Bajo el ropaje de imágenes locales, estas figuras desarrollan una búsqueda esencialmente idéntica y que por tanto refleja una estructura profunda de la humanidad, un único tema arquetípico o «monomito».

Al principio de la búsqueda, la típica figura del Héroe, turbado por la situación en la que vive, es empujado por la tentación o las circunstancias a abandonar la familia y lo familiar, a iniciar una aventura en lo desconocido. Cuando marcha ha de afrontar guardianes del umbral, y su viaje puede hacerle «morir» para alcanzar la separación, desarrollándose la aventura en el submundo o en un ámbito sobrenatural de terrores y maravillas, dioses y demonios. Su iniciación requiere que los afronte como pruebas, ayudado en su lucha por un sabio mentor o por espíritus animales. En el punto más bajo de su ordalía en el submundo, el Héroe debe afrontar su desafío supremo: matar al dragón o robar algún bien, rescatar a la princesa o encontrar el tesoro. Sus recompensas por el éxito son enormes: la consumación en un matrimonio sagrado, la reconciliación con el padre, o el convertirse él mismo en dios.

Pero en su búsqueda hay una tercera etapa decisiva, más allá de la partida y la iniciación. El Héroe debe sacrificar los beneficios sobrenaturales de su triunfo personal y volver con su elixir al mundo de los simples

mortales. Este retorno es la verdadera justificación y finalidad de todo el viaje: tanto la sociedad como el Héroe necesitan renovación espiritual y él debe devolver el beneficio a sus semejantes, ya sea la familia, la aldea, la nación o, en el caso de Jesús, Mahoma o Gautama Buda, el mundo.

La descripción que hace Campbell de este protagonista arquetípico, central en toda su noción del poder del mito, puede resultar persuasiva. Desde los cuentos de hadas, leyendas míticas y textos religiosos de las culturas tradicionales, hasta las artes, ciencias y medios de comunicación populares de nuestros días, los guerreros, sabios y santos nos inspiran, evocando nuestra admiración y el deseo de emularles. La historia de la vida de hombres como Martin Luther King o Luke Skywalker —reales o ficticios— todavía hoy nos parece fuera de toda medida. Campbell diría que eso es debido a que esta figura

> *ha sido capaz de batallar más allá de sus limitaciones históricas, personales y locales, hacia las formas humanas generalmente válidas. Las visiones, ideas e inspiraciones de esta figura vienen prístinamente de las fuentes primarias de la vida y el pensamiento humanos. Por eso hablan en nombre no de la psique y la sociedad actuales y en vías de desintegración, sino del manantial inextinguible a partir del cual renace la sociedad.*[1]

Además, Campbell nos ha recordado que estos poderes cósmicamente creativos pueden personificarse en la vida moderna bajo el aspecto aparentemente humilde de personas como nosotros: «La última encarnación de Edipo, el persistente romance de la Bella y la Bestia, se hallan esta tarde en la esquina de la Calle 42 y la Quinta Avenida, esperando a que cambie el semáforo».[2]

La separación, iniciación y retorno del Héroe antiguo o moderno puede ser también nuestra propia aventura personal e interior. En las frases que preceden a este pasaje tan citado, Campbell señalaba las fuertes reverberaciones psicológicas del modelo del Héroe, su reflejo en el desarrollo de nuestra personalidad individual. «Freud, Jung y sus seguidores han demostrado de modo irrefutable que la lógica, los héroes y las proezas del mito sobreviven en los tiempos modernos. En la ausencia de una mitología general y efectiva, cada uno de nosotros tiene su panteón de sueños: privado, no reconocido y rudimentario, pero secretamente potente».[3]

Erich Neumann, distinguido seguidor de Jung, mostró con el mayor detalle la relación entre la búsqueda cultural del Héroe y el proceso psicológico personal. *The Origins and History of Consciousness*, de Neumann, es una pasmosa obra en dos volúmenes que indica las etapas de la evolución de la conciencia tanto para la cultura occidental como para sus individuos. Extrapolando a partir del concepto junguiano de «individuación», el desarrollo de la identidad única de cada persona, Neumann lee psicológicamente el viaje mítico del Héroe como «la historia de la autoemancipación del ego, batallando para liberarse del poder del inconsciente y mantenerse firme ante azares sobrecogedores».[4] Como el inconsciente se considera «maternal» en términos clásicos junguianos, el Héroe lucha por salir de la Gran Madre del mito, para luego superarla y abandonarla (a ella o a sus análogos simbólicos, como el dragón «uróboros» que se muerde la cola y todo lo circunda).

Una vez ha escapado de la inconsciencia maternal y se ha establecido en el mundo de los opuestos, el ego heroico afronta la etapa final de lo que Neumann denomina «centroversión»: el retorno transformador hacia una nueva

relación de igualdad con el inconsciente, relación que promueve la equilibrada unidad de la adultez madura. Para Neumann, la cultura occidental está a la vez repleta de mitos del Héroe y constituye ella misma un descomunal mito del Héroe en la evolución de su conciencia desde el animismo primitivo, a través del racionalismo escéptico hacia una perspectiva de interacción armoniosamente equilibrada entre ciencia y espiritualidad. Las tres etapas del movimiento hacia la centroversión de la cultura, por un lado, y hacia la centroversión de la personalidad, por otro, son modelos recíprocos.

Este resumen de su descripción psicohistórica de la aventura del Héroe difícilmente hace justicia a sus dos volúmenes. Como el trabajo de Joseph Campbell, el de Neumann se caracteriza por múltiples ejemplos de simbolismo heroico que el autor supone que ejemplifican el patrón ideal, y hay mucho que elogiar en las teorías de ambos autores. Sin duda, hacen que las acciones agresivas del Héroe parezcan exigidas por el desarrollo del individuo y la cultura durante la primera mitad de la vida, mientras que la etapa final en ambos casos se presenta como una admirable reconciliación de opuestos, un matrimonio beneficioso para todos. En realidad, es difícil encontrar defectos en la visión de Campbell, cuarenta años atrás, de que «el héroe es el hombre que a través de sí mismo ha logrado la sumisión».[5]

Sin embargo, he desarrollado una aversión a este arquetipo que al menos tiene dos fuentes principales. Primero, creo que las críticas feministas de las maquinaciones sutiles —y el no tan sutil machismo— de la cultura patriarcal, no pueden aislarse de mi concepción de la psicología junguiana en términos del simbolismo religioso tradicional. Como experto en religión y cultura que empleo perspectivas junguianas, estas críticas me forzaron a «re-

visionar» lo que Jung y continuadores como Campbell y Neumann tenían que decir sobre el heroísmo espiritual y el desarrollo de la personalidad. Así, llegué a ver el Héroe como un modelo del yo profundamente problemático.

Por un lado, el Héroe es inevitablemente masculino y desdichadamente «macho». A pesar de la referencia de Campbell a su voluntaria sumisión y de los modos en que podemos hablar de un equilibrio final en la relación del Héroe con las profundidades maternas, a pesar de los ejemplos heroicos de amables místicos asiáticos o de mujeres dando a luz, y a pesar de las fronteras borrosas entre el Héroe y otros papeles arquetípicos más placenteros como el Explorador o el Mago, considero que situar el Héroe en el centro de la yoidad es como instalar un guerrero masculino, ingenioso pero dominante, para controlar las psiques de cada uno de nosotros, tanto mujeres como hombres, tanto personas de color como blancos, tanto viejos como jóvenes.

La psicóloga Carol Gilligan y la teórica de la educación Mary Belenky y sus colegas han publicado obras que me convencieron de que las mujeres tienen otras formas de crecer y saber que las que se describen en el modelo del Héroe.[6] Las psicólogas feministas de la religión Naomi Goldenberg y Demaris Wehr se centraron directamente en la teoría junguiana, cuestionando la viabilidad de categorías psicomíticas como «lo femenino» aplicadas a la vida real de mujeres individuales.[7]

El filósofo Michael Zimmerman resume esta primera fuente de mi aversión por el arquetipo del Héroe en su trabajo sobre ecofeminismo:

> *Así pues, la «historia de la conciencia» se ha convertido en una historia del desarrollo del hombre. El hombre heroico combate violentamente para*

liberarse de las garras del inconsciente y los poderes colectivos de la Gran Madre. Sólo mediante el acto matricida de matar a la bestia (que representa a la Gran Madre), puede el Héroe alcanzar la individuación. La ferocidad que muestra el ego reprimiendo lo femenino, lo corporal y lo natural, es directamente proporcional al reconocimiento por parte del ego de su estatus en última instancia dependiente. Pero el ego ansioso acaba clamando ser independiente de todo, incluido lo Divino.

Zimmerman añade entonces que «la mayoría de las feministas… han llegado a la conclusión de que la historia de la individuación descrita por Jung y Neumann, a pesar de su crítica de los desequilibrios de la conciencia patriarcal, está ella misma tan teñida de categorías masculinas que no puede resultar de ninguna ayuda para el desarrollo de una concepción alternativa de la individuación».**[8]**

Una segunda fuente de mi visión negativa del Héroe arquetípico tuvo como mínimo el mismo peso. Otro continuador de Jung —aunque uno que había deconstruido tremendamente su pensamiento junto con la psicología en general— ofrecía una crítica de todos los ideales de yoidad centrados en el ego. Los textos de James Hillman subrayan de qué modo este sentido de yoidad puede impregnar incluso los benignos objetivos de armonía entre el ego y el inconsciente.

Esto ocurre, explica Hillman, por muchas razones. Entre ellas destacan nuestra tendencia a considerar sólo un tipo de ego, ver sólo una forma de heroísmo en el ego, y considerar su relación con el resto del yo excesivamente controladora. Al aferrarnos a este sentido del yo monocéntrico y dominado por el ego, olvidamos que el propio ego es una fantasía heroica de la psicología moderna, no un hecho sólido y empírico. Y cuando

comparamos el ego con el Héroe mítico en un reconocimiento parcial de este factor de fantasía, olvidamos que los héroes de los mitos griegos (el «campamento base» del heroísmo occidental) tenían dioses y diosas como fuerzas controladoras a las que servían.

En *Re-Visioning Psychology*, Hillman intenta honrar la prioridad imaginal de estas otras fuerzas describiendo la yoidad como «creación del alma» en una psicología no heroica (alma en griego es *psyche*, en latín anima), que tiene en cuenta la realidad de nuestras vidas heridas, ambivalentes y escasamente controlables, y que se basa en el continuo flujo de múltiples imágenes de fantasía. Aquí la conciencia del ego no es la fuerza dominante, aspirante a una divinidad secular; se da espacio y reverencia también a la «conciencia del anima», una conciencia en contacto con los confusos humores de la imaginación y con la certeza de la mortalidad.

La conciencia no heroica se ve desencadenada, según Hillman, por algo que experimentamos en nuestra vida real casi a diario (y que vemos reflejado en nuestras pesadillas, o habitualmente encubierto en sueños menos temibles): las ansiedades y perplejidades, molestias y dolores; en una palabra, el «síntoma», que describe cómo «esa cosa tan extraña al ego, eso que acaba con el dominio del Héroe». El proceso de *atender* al síntoma como un paso hacia la conciencia del *anima* o la creación del alma, lo denomina «patologización»: «La patologización obliga al alma a una conciencia de sí misma como algo diferente del ego y su vida, una conciencia que obedece sus propias leyes metafóricamente promulgadas en íntima relación con la muerte».**[9]**

Hillman ha dicho que «el arquetipo del Héroe es activo, luchador, victorioso. Pero el alma hace al Héroe vulnerable porque es el lugar en que él está expuesto a la enfermedad

o la muerte, a la caída o la debilidad... Generalmente, allí donde se emplea, la palabra “alma” evoca otro tipo de cosas. Evoca amor, emociones, morir, valor, belleza».[10] Creo que tales evocaciones contribuyen a un ideal del yo más holístico y auténtico que el del ego heroico.

Aunque feministas como Naomi Goldenberg y Demaris Wehr han encontrado cosas que alabar en los textos de Hillman, él raramente hace afirmaciones claramente feministas. Sin embargo, su crítica del heroísmo del ego puede combinarse con las intuiciones de expertas que señalan el sesgo masculino de la narrativa del Héroe. Hillman escribe:

> *A través de esta narrativa hemos mostrado a la Madre como algo que agarra y aprisiona, pues decimos que hemos de dejarla. Pero tal vez ella dice «No tienes que dejarme. Soy la naturaleza y las rocas. Soy la Tierra. Soy el amor eterno. Constantemente llevo a la luz cosas nuevas. No tienes que dejarme...». Lo más importante es que la Madre es todo lo que es la Madre. Puede querer retenerte para siempre, pero has de aprender qué es ese retener. ¿Por qué el Héroe debe escapar, huir de ella?*[11]

Con estos poderosos argumentos preparados en mi mente contra el Héroe como modelo de yoidad, me sentí paralizado cuando Christine Downing me pidió que escribiera este ensayo. De hecho, estaba totalmente preparado para rechazar el encargo.

Pero aquella noche tuve un sueño. Después de despertarme al día siguiente, al principio no pude recordar ningún detalle excepto el hecho de que George Foreman estaba en el sueño. Sin embargo, pronto recordé un episodio del sueño en el que siento la tentación de comprar cierto alimento que engorda, y una amiga que está conmigo

en la tienda me dice: «Mírate». Me pregunté si se refería a que mi cara tenía apariencia obesa o quería criticarme por abandonar mi dieta.

Pero sabía que «mirarme» a mí mismo podía implicar una auto-exploración más importante: una llamada a inspeccionar mi identidad se formulaba en este sueño. Y George Foreman, excampeón de los pesos pesados en el mundo diurno, de quien no había oído hablar desde hacía meses, resultaba desempeñar algún papel en esa identidad.

Durante el día intenté recordar qué había oído de la vida de Foreman, a través de los medios de comunicación, en los últimos uno o dos años. Era, en 1990, un gigante envejecido y con exceso de peso que intentaba regresar dieciséis años después de haber perdido su título ante Muhammed Alí. En los tres años que llevaba de nuevo en el ring —del que había estado fuera durante una década entera derrotó fácilmente a una serie de contrincantes pero no se le tuvo muy en cuenta como aspirante. Parecía que sus víctimas habían sido escogidas cuidadosamente por su ineptitud, y ya había pasado de los cuarenta años, llevaba la cabeza afeitada y pesaba casi veinte kilos más que cuando era un joven y atlético campeón.

Pero todo el mundo estaba de acuerdo en que tenía una potencia formidable en el golpe. Quizá más significativa era su actitud, que se decía que había cambiado mucho desde la actitud taciturna y poco comunicativa con la que en los años setenta afrontaba el mundo que había conquistado. En el ínterin se había convertido en predicador laico de una secta cristiana conservadora y parecía disfrutar de cada brizna de popularidad que iba ganando.

Aquí, reflexioné incomodado al revisar esta información, podía haber una imagen arquetípica de mi héroe —un término que se me había ocurrido al despertarme del sueño — o de mi heroísmo interior. Más allá de mis reservas

académicas acerca del arquetipo del Héroe como concepto, tal vez el alma soñadora me enviaba el mensaje de que cierto heroísmo, personificado por este hombre enorme con apariencia de Buda marrón, ayudaba a sostener mi yoidad. Si era así, George Foreman no parecía un guerrero ordinario, serio y acorazado como Rocky Balboa o Rambo. Aunque estaba en un mundo violentamente masculino que yo consideraba, moral e intelectualmente, bastante criticable, mi «hombre destacado» [«fore-man»] también parecía ofrecer una definición distinta de cómo uno puede estar en primera línea, con responsabilidad y heroísmo.

Dos semanas después del sueño recibí una especie de confirmación de estas posibilidades. El George Foreman de la vida real, que de algún modo había aportado el material para mi sueño y su continuidad, iba a combatir en televisión. Me preparé y empuñé el mando a distancia de mi vídeo, grabando un combate de boxeo en beneficio de la creación del alma. Lo primero que comprendí fue que «se acabó la diversión»: los contrincantes de George cada vez eran más creíbles, y con veintidós victorias por K.O. en los veintitrés combates después de su retorno, se le consideraba ya un posible aspirante al título mundial. Su combate era en Londres contra Terry Anderson, un prestigioso peso pesado doce años más joven.

Mientras tanto, los medios de comunicación británicos y George Foreman habían tenido un romance. Los titulares sobre «el predicador que golpea» incluían su propia ocurrencia chistosa: «Solía desayunar doce huevos. Ahora estoy a dieta. Sólo como once». Filmado en diversos lugares típicos de Londres firmando autógrafos y comiendo helados de cucurucho, señalando al Parlamento y luego a sí mismo («Big Ben, Big George», proclamaba), estaba relajado y bromeaba en una entrevista anterior al combate. Insistía en que para la gente que venía a verle a los cuarenta y dos

años, «la cosa no va de boxeo». Cuando los otros pesos pesados principales boxean, «no pasa nada... sólo es otro lance deportivo. Pero si George Foreman se convierte en el campeón mundial de los pesados», continuaba con el puño alzado y una dulce sonrisa, «todos pueden hacer un gran brindis con Geritol». También se reía de otro aspirante por «aumentar su peso e intentar parecer un macho». Y a continuación llevó sus 117 kilos al ring y derrotó por K.O. a los 104 kilos de Terry Anderson en el primer asalto.

Posteriormente el locutor de televisión subrayó la potencia de George, su experiencia, y lo que llamaba «esta actitud despreocupada; cada pelea no es a vida o muerte, ya no tiene que demostrar lo que demostró hace años». Por su parte, George apenas sudaba y estaba simpático, elogiando la fuerza de los puñetazos de Anderson y añadiendo que «todos estos jovencitos creen que van a cargarse al viejo, pero eso no tiene por qué ser así». Además, en su mente había otras cosas aparte del boxeo incluso en aquel momento de triunfo viril: «Tienen comida estupenda por aquí y no he venido a Europa a sacrificarme. Voy a comer».

Cuando oí que el combate Foreman-Anderson iba a retransmitirse por televisión, ya había cambiado mi decisión acerca de escribir este ensayo. La reflexión sobre mi sueño me convenció de que la psique tenía una opinión distinta que mi desgana intelectual. El Héroe estaba vivo y coleando en algún lugar dentro de mí. Había creído que el Héroe representaba un ideal guerrero, lo cual era inaceptablemente unidimensional y políticamente incorrecto. Pero tal vez yo, en mi actitud egoica consciente, era heroico de esa forma rígida y controladora, personificando la misma especie de heroísmo que había condenado como algo definitivo. Tenía la misma

inflexibilidad severa y moralismo sacrificial respecto al Héroe que los que había tenido respecto a la dieta.

Mi rectitud política también podía pasar por cierta revisión; su tendencia al dogmatismo autojustificante estaba madura para el cambio. Aquí tenía un Héroe que no era joven ni blanco, y aunque sin duda era una figura tremendamente masculina —George decía haber engendrado nueve niños— no parecía imponer su forma de ser sobre el desarrollo psicológico de las mujeres. (La mujer de mi sueño era quien me aconsejaba mirarme a mí mismo, lo que podía significar que me centrara en mis propias cuestiones masculinas dejando de lado las legítimas quejas del feminismo).

Sin duda, es posible que el Héroe no sea la categoría adecuada para la imagen de «George Foreman» que deshizo mi tozuda resistencia. Quizá lo es la «sombra positiva», un concepto junguiano que siempre me ha parecido bastante difícil. Un hombre oscuro y poderoso había llegado a oponerse a mi actitud consciente, no con amenazas sino con un suave codazo a mis costillas psíquicas y una llamada cómica a «dejarlo estar». Por otra parte, a pesar del hecho de que soy mayor que George y tengo una educación más formal, su énfasis en la edad y sus lecciones implícitas sobre cómo envejecer podrían situarle en el papel de Anciano Sabio.

También podría ser que el proceso de manifestación arquetípica tome en consideración una variedad más grande de la que solemos suponer: el Héroe llega realmente bajo mil disfraces, incluyendo muchas mezclas con otras imágenes arquetípicas. Creo que son estos rostros específicos los que más requieren nuestra atención. En relación con la experiencia real de la yoidad (en este caso la mía), las manifestaciones particulares del heroísmo arquetípico influyen decisivamente en el significado de su

supuesta esencia. Necesitamos ponderar la idea de que el Héroe es una figura como George Foreman, y viceversa.

Este carácter específico, después de todo, es el sello de la imagen de fantasía, que a su vez es, como señaló Jung, el alma misma.[12] A una edad avanzada, Jung escribió que el servicio al alma y a sus imágenes en el desarrollo personal no nos exige abandonar al Héroe, sino relativizar su influencia en el ego cuando uno y otro se vuelven dictatoriales.[13] En su espléndido estudio *The Quest of Self in the Collected Poems of Wallace Stevens*, Michael Sexson señala que la psicología del ego y el mito del héroe, con sus pretensiones de literalidad, también son movimientos de la imaginación, del alma, del anima. Cuando se olvida esto, existe la tentación de caer en el mismo tipo de literalidad, acusándolos de «matar» la imaginación para luego intentar «derrocarlos», «superarlos» o «derrotarlos».[14]

Estas palabras de hace una década —que sólo recordé y releí tras mi sueño— anticipan mi propio olvido y tentación iniciales. Hoy, sin embargo, mi conclusión encaja con la suya, y simplemente añadiría que la imaginación puede incluso ver cómo crece el Héroe a medida que la tozudez se desvanece, capaz de soltar el control de los muchos otros arquetipos en un yo de múltiples centros.

36. LA HEROÍNA

Annis Pratt

Las heroínas participan en dos tipos de búsqueda: la búsqueda del desarrollo en la joven heroína, que Carol Christ llama «búsqueda social», y el viaje de renacimiento que suele emprenderse en la mediana edad o más tarde. Christ define la primera como «una búsqueda del yo en la que el protagonista empieza en la alienación y busca integración en una comunidad humana en la que él o ella puedan desarrollarse más plenamente». La segunda implica «una relación con el poder o los poderes cósmicos».**[1]**

Estudiando obras de ficción escritas por mujeres británicas o norteamericanas, he visto que las autoras suelen subordinar las heroínas a limitaciones de género en un grado todavía más mutilante del que las autoras experimentan en su propia vida. He descubierto, sin embargo, que la literatura femenina no está totalmente determinada por la cultura patriarcal que nos rodea. Incluso las autoras más conservadoras entretejen en sus textos hebras de una posibilidad femenina más holística que trastoca las ideas de los hombres acerca de lo que las mujeres deberían ser y hacer. En sus relatos sobre jóvenes que participan en la búsqueda social, incluso las autoras más feministas muestran a sus protagonistas constreñidas por prescripciones patriarcales que limitan el desarrollo de una auténtica yoidad adulta, de modo que la heroína se ve obligada a ir hacia abajo en vez de hacia arriba. Pero en novelas de transformación y renacimiento, las autoras a menudo postulan una maduración psicológica de las heroínas más completa de lo que aprueba el patriarcado. La

ficción femenina, como nuestros sueños, nos fortalece para resistir lo que más tememos y para imaginar creativamente mundos alternativos.

La literatura femenina sugiere que la búsqueda social de la heroína suele implicar una serie de etapas claramente distintas de las que Joseph Campbell y otros han visto como características del viaje del héroe masculino:

El mundo verde. Cuando la joven se aproxima a la pubertad, a menudo siente un gran anhelo de la naturaleza. De ella se espera que se adapte a la adultez femenina, que en el patriarcado conlleva clausura bajo el control masculino, pero ella siente que en el mundo verde se posee a sí misma y no quiere renunciar a los vivificadores vínculos con la naturaleza. Es un período en el que experimenta en la naturaleza una realización de la yoidad que teme perder cuando crezca.

Cruzar el umbral. En esta etapa la joven debe abandonar la casa paterna para que ocurra la diferenciación. Mientras que los chicos se rebelan contra sus padres y desean evitar una complicidad fatal con la madre como «otra», buscan sin embargo superar la vida sexual y social del padre en la sociedad masculina. Las chicas tienden a desdeñar un arquetipo maternal terriblemente victimizado con el que temen una fusión fatal. La madre que se deja atrás sirve menos como modelo que como ejemplo de lo que una no debe ser. Esto carga a la búsqueda femenina del Eros, tanto heterosexual como lesbiana, con el peligro de que resurjan apegos infantiles o antagonismos adolescentes.

El amante del mundo verde. La heroína suele volverse a un amante de fantasía que no tiene nada de patriarcal, que desea participación en un amor mutuamente placentero en vez de poder sobre ella. Sin embargo, esta figura del deseo puede proyectarse sobre amantes inadecuados y contagiados de patriarcado, lo que lleva a…

El trauma de la violación. Aunque en su forma más dramática y perjudicial se trata de la penetración violenta contra la voluntad erótica de la mujer, también incluye cualquier acto de amor que la joven heroína no desea. Penelope Washbourn escribe: «“Hacer el amor” con un hombre que no desea, fingir atracción erótica o excitación, tener un hijo que no desea, tener sexo con un hombre contra su voluntad, son formas de muerte espiritual femenina»[2]. Vestigios de la teoría de que la mujer que disfruta el sexo es poco femenina suelen ser internalizados, bloqueando el acceso al Eros auténticamente deseado y a la maduración psicológica.

Clausura en el patriarcado. La conformidad a las normas maritales o de género amenaza con cerrar las puertas de la búsqueda del yo. Tal como una joven heroína describió las sensaciones del día de su boda, condescender al matrimonio contra sus más hondos instintos es como ser encapsulada dentro de un bombón de merengue.

Consecución de la búsqueda: logro de la plenitud erótica y vocacional. La búsqueda heroica de la yoidad auténtica raramente se completa con éxito en las novelas que he estudiado, excepto en ficciones en las que ella consigue desempeñar una vida adulta y plena como participante en un colectivo no-patriarcal imaginario. Lo que es normal en la búsqueda del héroe masculino extravía a la heroína. Aunque el héroe masculino también puede rebelarse contra su identidad social, aquí la heroína no tiene elección. Si quiere completarse, si quiere experimentar la totalidad de sexualidad, competencia, crecimiento intelectual y maestría vocacional que constituyen la yoidad humana, es probable que sea castigada y marginada. En el ámbito de la autodeterminación sexual, el hombre es recompensado, mientras que sólo he encontrado dos o tres heroínas de ficción a las que se les permitió sobrevivir a un placer sexual

gozoso y escogido por ellas mismas. La joven que completa la búsqueda es por definición una proscrita de la sociedad, y su búsqueda social es asocial por definición.

En la heroína, las etapas del viaje de renacimiento también difieren significativamente de las etapas típicas del viaje del héroe:

Rechazo de la persona. En las etapas iniciales, la heroína experimenta una insatisfacción primero vaga y luego más consciente con el papel social que ha asumido. Puede haberse masculinizado en una especie de travestismo psicológico, desarrollando características competitivas, contundentes, agresivas y abiertamente racionales que considera necesarias para salir adelante en el mundo del trabajo. Por otra parte, puede haberse adaptado a normas de género que someten a la mujer a una serie de papeles a los que se entrega en detrimento de su propia yoidad. A menudo el viaje de renacimiento empieza con una separación del marido o el amante, o una decisión, por fin, de dejar de identificarse con el propio padre.

Encuentro con la sombra. La sombra desempeña un papel claramente diferente en la búsqueda de renacimiento de la heroína que en la del héroe. La sombra masculina de Jung, o anti-yo, es antisocial, está relacionada con impulsos que surgen de la rebelión contra las costumbres y normas culturales, emerge a partir de impulsos reprimidos en el inconsciente. He descubierto que las sombras femeninas descritas en la literatura son socialmente conformistas e incorporan el autoaborrecimiento de las mujeres por sus desviaciones de las normas de género, incluidas las normas que prohíben la sexualidad femenina. La heroína tiene más posibilidades de encontrar en su sombra, socialmente internalizado, su propio rechazo de arquetipos profundamente femeninos. En la poesía o ficción femeninas, la sombra de la heroína aparece bajo la forma de un

compañero masculino especialmente horroroso; la sombra ginofóbica y el *animus* se funden en un amante o «marido horrible» que incrementa la autoacusación de la mujer e intenta arrastrarla de nuevo al sometimiento a las convenciones sociales. Si la heroína queda atrapada en esta fase, incapaz de trascender los mensajes que le llegan a través de la experiencia social cotidiana en el patriarcado, su viaje de renacimiento fracasará.

Encuentro configuras parentales. La heroína vuelve a encontrarse en su viaje con las figuras de sus padres, ya sea en la realidad o en el recuerdo. Éste es el momento de completar una diferenciación psicológica que comenzó con la separación física. Sólo en la mediana edad o después puede la heroína aceptar satisfactoriamente al padre o madre de su recuerdo personal. Cuando los elementos positivos y negativos del padre y la madre biológicos se absorben y trascienden, y se rompe toda identificación abierta o fusión antagonista con los padres vivos y reales, entonces puede darse el encuentro con el arquetipo maternal más profundo.

La señal o guía del mundo verde. Mientras se halla en la búsqueda de renacimiento, la heroína da vueltas a cuestiones anteriores que fueron pasadas por alto en aras de la adaptación a la sociedad. Señales y guías del mundo verde, que parecen empujarla hacia un mayor desarrollo, surgen bajo la forma de un deseo de volver a visitar un punto especial de la naturaleza, o en el sueño de un animal. Como en la búsqueda social del joven héroe indio americano que «implora una visión» y a menudo encuentra un animal o un espíritu protector de la naturaleza, las heroínas de ficción en esta etapa se encuentran con sueños de focas, tortugas imaginarias, frases musicales súbitamente portentosas y, aun en el caso de una mujer soltera y vieja que se quita de encima los rasgos patriarcales para volverse

bruja, un recipiente con frutas enviado desde el campo y aparentemente inocente. Las heroínas de las mujeres negras pueden sentirse impulsadas a estudiar su herencia de África occidental o regresar a la tierra originaria de su familia.

El amante del mundo verde. En la literatura femenina, el encuentro con una figura erótica de diosa o dios probablemente será natural, antisocial y de ningún modo marital; estará libre del contenido patriarcal de la sombra. Las heroínas de ficción acaban locas, muertas o como mínimo proscritas cuando consienten en tener relaciones amorosas con el amante del mundo verde. Ya sea una figura real o imaginaria, este amante ideal aparece como un guía iniciador y suele ayudar a las mujeres en momentos difíciles de su búsqueda. Él (o a veces ella) no constituye el punto crucial ni la finalidad del viaje de renacimiento. El encuentro con el amante del mundo verde permite a la heroína aceptar su sexualidad potente y femenina y continuar su viaje de renacimiento.

El arquetipo maternal. En la versión masculina de la búsqueda del renacimiento, el encuentro final es con un «otro», distinto en género: una lucha con lo femenino dentro de la psique masculina. El peligro en este proceso es la complicidad fatal con un ser ajeno y contrasexual; la finalidad es someterla como elemento del yo masculino renacido. La polarización del género y la valoración de la conducta de poder que hizo Jung trastocan su objetivo de una psicología equilibrada o andrógina.

El encuentro de la heroína con una figura femenina y maternal en las profundidades de su psique implica esclarecer qué ha de ser rechazado y qué ha de ser absorbido de la figura materna original y de su experiencia femenina personal. Cuando se supera el sometimiento de género y una se relaciona con la madre personal a nivel

subconsciente, la heroína avanza hacia una transformación de la personalidad en creciente fusión con el arquetipo maternal, o en una simbiosis complementaria. Mientras que en una etapa anterior de la búsqueda social puede haber experimentado una pérdida de identidad o una fusión, sus fronteras personales están ahora suficientemente diferenciadas de las de la madre biológica como para que pueda revitalizarse a través del arquetipo maternal.

El retorno a la sociedad. Cuando se supera el terror al arquetipo maternal, a menudo surge una imaginería natural y una participación sensual, muy peculiar y corporal, en el incesante torrente de la vida temprana. En su retorno a la sociedad desde un viaje en el que se ha transformado en agente de su propio destino y se ha llenado de placer sexual, competencia, autoestima y valor, la heroína es ahora una Anciana, o Mujer Sabia. En las sociedades eurocéntricas falta respeto por los mayores, especialmente por las mujeres de mediana y tercera edad, falta de respeto que a menudo se ve reforzada por hombres y mujeres que no han completado sus propios viajes de renacimiento y continúan sintiendo miedo y antagonismo contra cualquier persona en la que puedan proyectar su arquetipo maternal no asimilado. Debido a ello, la Anciana renacida suele obtener poca admiración por su sabiduría espiritual y es probable que suscite miedo e incluso aborrecimiento.

Estos esbozos de las búsquedas sociales y de renacimiento se basan en el estudio de la literatura. Aunque los datos de ficción suelen ser menos estimulantes que la experiencia viva de las mujeres, la poesía que he examinado suele ser más esperanzadora. Además, muchos de los viajes de renacimiento más exuberantes de la ficción reciente han sido escritos por mujeres negras, apoyadas en el rechazo de las convenciones europeas realizado por las feministas negras, obras como *Mama Day* de Gloria Naylor,

por ejemplo, y *Praise for the Widow* de Paula Marshall. Las novelistas y poetisas indias americanas, aunque todavía más marginadas y a menudo devastadas por los valores de la América blanca, han escrito libros recientemente (como *Ceremony* de Leslie Marmon Silko y la trilogía de Louise Erdrich *Love Medicine*, *The Beet Queen* y *Tracks*) que, a través de búsquedas sociales y de renacimiento, rescatan materiales tradicionales arquetípicamente revitalizadores. Mientras que las heroínas blancas no pueden usurpar por las buenas los arquetipos espirituales de los sistemas religiosos de las mujeres negras o indias, pueden buscar arquetipos igualmente poderosos en el pasado pagano de Europa.

Estoy convencida de que para todas nosotras la literatura puede servir como catalizadora de opciones vitales. Las novelistas y poetisas nos han precavido con relatos de horrores patriarcales y nos han estimulado con historias de heroínas cuyas búsquedas podemos querer emular. Nos han aportado momentos de epifanía, de visión en los que podemos sentir, ascendiendo desde nuestras profundidades, una feminidad que trasciende las polaridades de género que destruyen la vida humana.

37. EL MONSTRUO

Denyse Beaudet

El monstruo es un mediador en el ámbito arquetípico, que permite expresarse a la cara oculta de la vida. El monstruo se renueva constantemente y da lugar a una infinita variedad de imágenes. Bajo esta variedad, pueden discernirse modelos más universales, como el monstruo como engullidor, que no sólo trasciende diferencias entre culturas y períodos históricos sino también diferencias de edad psicológica.

Cuando estudiamos la vida onírica de los niños prestando atención a las imágenes del monstruo, podemos reconocer que los niños que se relacionan con el monstruo atraviesan las etapas de búsqueda heroica descritas por Joseph Campbell en *The Hero with a Thousand Faces*. En el sueño, el niño a menudo viaja a un bosque, una montaña o un océano y allí encuentra un monstruo. O bien es el monstruo el que inicia la aventura irrumpiendo en el hogar familiar. El primer impulso del niño suele ser el de retirarse, pero luego él o ella acepta el reto y se introduce en la aventura, solo o con un aliado. He podido observar que el niño encuentra al monstruo en tres formas posibles: combate, doma o deglución.

De las tres formas, la deglución resulta la más paradójica. Los sueños de una niña de cinco años, Marjorie, pueden ilustrar la deglución. Los once sueños que me relató en un período de diez semanas muestran el paso a través del vientre de una ballena y sus consecuencias. Esta serie revela su progreso a través de la caída y el resurgimiento.

En su primer sueño, Marjorie es una niña pequeña que es llevada en un cochecito por su amiga Caroline. Ella y

Caroline ven un monstruo. La aparición del monstruo señala el principio de la aventura de Marjorie, aunque el paseo en el cochecito al principio parecía una empresa sin peligro. La identificación de Marjorie con la niña sugiere el ir hacia atrás en el tiempo.

En otro sueño alcanza un pasado todavía más remoto. Va en coche por el océano y se hunde, y luego ve una ballena y un tiburón. La ballena se la come. Al dibujar el sueño, Marjorie se muestra a sí misma en el vientre de la ballena. Está cabeza abajo, rodeada de materia verde que representa las entrañas de la ballena.

El paso de Marjorie a través del agua antes de entrar en el vientre de la ballena sugiere una disolución y un retorno a la conciencia urobórica, o indiferenciada, que caracteriza los inicios de la vida.[1] Marjorie regresa al agua como primer elemento de su existencia fetal. El vientre de la ballena es su lugar de origen.

La deglución por el monstruo forma parte de los misterios de muerte y renacimiento. Algunos ritos de iniciación a la pubertad incluyen la introducción ritual de un niño en el vientre de un monstruo marino como un cocodrilo, una ballena o un gran pez. Luego el niño nace del monstruo, ya iniciado. En muchas culturas de África, Oceanía, Escandinavia y entre los esquimales, los mitos de deglución hablan de héroes que pueden ser hombres, mujeres o niños.[2]

Ser tragado por el monstruo «significa la reintroducción en un estado embriónico y sin formar», el «retorno al modo de ser germinal», que implica también la muerte, pues uno ha de morir a la propia existencia para volver al «principio».[3] El retorno de Marjorie al vientre del monstruo marino puede significar una muerte simbólica. Frances G. Wickes señala que la muerte y el renacimiento gobiernan la evolución de la vida humana desde la infancia temprana:

«El progreso y la regresión, el renacimiento y la muerte están presentes desde los primeros días, y se muestran en los actos pequeños del niño pequeño así como en los actos mayores del adulto mayor».[4]

El verde que Marjorie emplea para dibujar las entrañas de la ballena sugiere que está rodeada de terreno fértil. La ballena se la ha comido, lo que sugiere muerte, pero esta verde fertilidad puede también contener la posibilidad de renovación y renacimiento. Jung escribe acerca de cómo los engullidos por el monstruo experimentan una regresión tanto a la vida intrauterina como a las capas más profundas de la existencia, y a partir de ahí quedan atrapados o se liberan del dominio maternal con una nueva vida.[5]

A diferencia del sueño en el que está acompañada por Caroline, en el sueño de la deglución de Marjorie no hay otro ser humano. Está sola, pues el encuentro con el monstruo es directo e íntimo. Marjorie y el mamífero son casi uno. El cuerpo de Marjorie, tal como ella lo dibuja, sigue muy de cerca el contorno de las entrañas de la ballena, como si estuviera perfectamente envuelta por todos lados.

El encuentro con el monstruo mediante el combate o la doma implica una acción que se origina en la persona que sueña, pero la deglución implica participar en algo que nos sobreviene. La senda de la deglución implica dejarnos convertir en objeto de absorción y transformación. Pero esta transformación, en la medida en que ocurre a través de una muerte simbólica, también significa un nuevo comienzo.

La serie de sueños de Marjorie se desarrolla entre el profundo ámbito arquetípico, donde la ha introducido el monstruo marino, y la realidad cotidiana. Mientras viaja a las profundidades del monstruo marino, se acerca su sexto cumpleaños, y sueña entonces que puede ir en la bicicleta de dos ruedas que sus padres le han regalado. En el sueño

ella domina completamente el vehículo, lo que refleja una nueva habilidad.

En el sueño que sigue Marjorie sube a lo alto de una cruz y regresa al ámbito arquetípico del sueño de la ballena. En este sueño asciende hasta la cima de la montaña y ve un bebé. Lo coge y luego lo suelta. Luego ve una cruz y se sube a ella. «Estaba haciendo como Jesús», confiesa después de dibujar el sueño. El dibujo muestra a Marjorie (en negro) ascendiendo a la montaña (amarilla). En la cima de la montaña vemos a Marjorie que sostiene al bebé (ambos en naranja), el niño soltado (en negro) y la cruz con Marjorie encima (ambas en naranja).

Después del retorno a la temprana infancia y el descenso al vientre de la ballena, Marjorie se encuentra ahora en un movimiento contrario de ascenso a la cumbre de una montaña. Encuentra un bebé y lo sostiene en sus brazos. Mientras en el primer sueño desempeñaba el papel de niña pequeña, ahora asume el papel de madre. Una vez recogido, el niño es soltado, lo que señala el fin del retorno a la temprana infancia observado en el sueño del cochecito y en el sueño de ser engullida por la ballena. Tras soltar al niño, Marjorie se sube a la cruz, identificándose por tanto con un héroe espiritual adulto. El símbolo del dios sacrificado puede hallarse en el corazón de diversas religiones. Jung concibe el sacrificio del héroe como una renuncia al retorno al útero maternal en aras de la inmortalidad. En este sentido, el sacrificio es lo opuesto de la regresión: «El sacrificio es el reverso de la regresión, es una exitosa canalización de libido, espiritualizándola, hacia el equivalente simbólico de la madre».**[6]** Marjorie se sube a la cruz, «como Jesús», un héroe espiritual adulto, lo cual sirve de contrapeso a su retorno al vientre de la ballena.

Marie-Louise von Franz señala que cuando el conflicto entre el proceso inconsciente de crecimiento psicológico y la

voluntad de la personalidad consciente se representa en forma de crucifixión, puede significar que el conflicto ha llegado a su fase aguda.[7] Bajo esta luz, el ascenso de Marjorie a la cruz implica un conflicto interior y el dolor correspondiente. La cruz tiene un potencial creativo como lugar de sacrificio, tal como el vientre de la ballena tiene el potencial de un nuevo comienzo en la vida. Mircea Eliade, escribiendo acerca de mitos de la creación que incluyen una divinidad sacrificada, afirma que la vida sólo puede nacer a través del sacrificio de otra vida: «la idea fundamental es que la vida sólo puede nacer a partir de otra vida que se sacrifica. La muerte violenta es creativa; en este sentido, la vida que se sacrifica se manifiesta de un modo más brillante en otro plano de la existencia».[8]

Aunque la amplificación de la cruz como símbolo ilumina parte de su significado en el contexto del sueño de Marjorie, el ascenso de Marjorie a la cruz sigue siendo, en la frase de Joseph Campbell, «para el ojo y para el corazón un signo de silencio», un gesto que preserva su pleno misterio.[9]

Los cuatro sueños siguientes vuelven a ocurrir en la vida cotidiana de Marjorie. Marjorie tiene que habérselas con tres formas de violencia: la violencia natural de una tempestad, la violencia animal de su perro, y la violencia humana de un vecino que ataca a su familia. Hasta aquí ha progresado desde sus sueños anteriores, pero ahora sus sueños la llevan de vuelta a casa.

El camino de retorno de Marjorie vuelve a pasar por el agua, y de nuevo se hunde, aunque esta vez vuelve a la superficie. Marjorie se encuentra en la orilla, e intenta nadar. Se va mar adentro y se hunde, pero vuelve a subir. Alguien llega y la recoge. Después de dibujar su sueño, dice que esta persona la «salva». Marjorie expresa la magnificencia del momento cuando coloca el sol en su dibujo «porque es hermoso».

Mientras que el retorno al agua en el sueño de la deglución indicaba disolución del ego, el paso de Marjorie por el agua en este sueño revela su intención de permanecer en contacto con su propio poder a través del nadar. Quiere dirigir su propio rumbo en el líquido elemento, pero por segunda vez se hunde hacia el fondo. Esta vez, sin embargo, su descenso se detiene y vuelve a ascender. En el dibujo la vemos sobre la superficie del agua, y en la orilla está la figura benévola que la salva, dibujada con muchos colores (la cabeza y los brazos en amarillo, el tronco en rojo y las piernas en azul). Su surgimiento del agua significa renacimiento. Eliade escribe, «El agua, que rompe todas las formas y se lleva todo el pasado, posee este poder de purificar, de regenerar, de dar a luz; pues lo que está inmerso en ella "muere" y, al volver a ascender del agua, es como un niño sin pecado ni pasado, capaz de recibir una nueva revelación e iniciar una vida nueva y real».**[10]**

El misterio del retorno a los orígenes sugerido por la deglución por el monstruo se repite desde la infancia a la adultez. El viaje de Marjorie al vientre del monstruo marino, seguido de su reaparición, encuentra eco en la odisea descrita en el poema de Julie Stanton *La nomade*. Cuando empieza el poema, la Nómada, una mujer normal, es atrapada por la Bestia de ventanas nasales doradas. La Nómada es ciega. Ella y la Bestia viajan a través de la tierra roja. Sobre la espalda de la Nómada, donde «duermen niños que nacieron muertos», «lloran mujeres de agua y viento» y «yacen hombres presuntuosos», ella siente el peso de su pasado. Mientras viaja con la Bestia, a la vez regresa en su memoria a otras etapas de su vida. Su viaje la lleva al agua, a través de una tormenta, a una montaña y a un volcán. La Nómada entrega gradualmente su pelo, su belleza, sus pechos y sus genitales, y acaba entrando en la cavidad torácica de la Bestia.

La Bestia ha escogido el lugar. Súbitamente aparece una lengua y una voz retumba como la tormenta:

La carcajada de la Bestia abre su pecho
dejando una gran vía de paso.
Ya desapareciendo
ella ha reconocido los alrededores,
«el profundo hechizo» en el que uno queda prisionero sin morir
y en el nadir de la luz del día,
el cañón de la garganta del tiempo
se solea en la profundidad del claustro…

Y así Ella está en la Bestia
con su vida suspendida pero con vida,
pasajera de un bote que puede arribar
a partir de ahora a este lugar, el suave
y sedoso tobogán de membranas mucosas.

La Nómada queda dentro de la Bestia, «donde espera el día de luz». Sin embargo, a través de la oscuridad, se presagia una nueva aurora, pues «mañanas originarias caminan en el corazón de la Bestia»[11].

La deglución de Marjorie y su reaparición también concuerdan con la experiencia de una mujer contemporánea de ser tragada por Kali, la diosa hindú de la muerte y el renacimiento. Mientras vivía un período de intenso dolor emocional, Marianne Paulus tuvo una visión de Kali y se vio tragada por ella:

> *Un día el feroz rostro de Kali apareció debajo de mí, con la boca bien abierta, con los dientes chorreando sangre, con los ojos llenos de fuego ardiente. En circunstancias normales, su aspecto me habría*

provocado miedo o terror, pero en vez de ello me sentí muy cómoda cuando la vi y un torrente de amor irrumpió desde mi corazón hacia ella. Inmediatamente empezó a tragarme.

Paulus se entregó a la experiencia, sintiendo calidez y una gran comodidad mientras era engullida en la total oscuridad de Kali:

Cuando estuve completamente dentro de ella, mi respiración cesó, y me hallé en absoluta calma, totalmente envuelta en la oscuridad, cálida, segura, a salvo… Todo mi ser había entrado en ella. Me sentí sanada por el hecho de que me ingiriera completamente. No sentía terror de Kali. Sólo la más increíble ternura. Era en verdad tan grande como para englobarlo todo en su interior… Desde el interior de Kali, donde todo era sangriento, sólo sentía la maravilla, el terror reverencial que inspira semejante fuerza dadora de vida… Permanecí dentro del vientre de Kali —en el corazón de la tierra, diríase, donde el fuego arde y consume todo lo que no lo aguanta— durante semanas, en absoluta oscuridad. Pero en la oscuridad empezó a llegar la comprensión y el conocimiento. La comprensión de mi proceso. El conocimiento acerca de la naturaleza íntima de la vida.**[12]**

Marjorie entra en el vientre de la ballena; la Nómada regresa a la cavidad torácica de la Bestia de ventanas nasales doradas; Marianne desciende a la oscuridad del vientre de Kali. Marjorie suelta el bebé; la Nómada pierde sus ojos, su pelo, su belleza; Marianne atraviesa el fuego que arde y consume todo lo que no lo aguanta. Marjorie emerge del agua; la Nómada espera el día de luz; la comprensión y el conocimiento llegan a Marianne.

El viaje de Marjorie, la travesía de la Nómada y el descenso de Marianne constituyen formas simbólicas que

resuenan mutuamente. El nivel de conciencia en la experiencia de deglución a los cinco años o a los cuarenta no será el mismo, pero la similitud de modelo simbólico muestra que tanto la niña como la adulta participan en el misterio de muerte y renacimiento que moldea la evolución de la vida humana.

38. LA VÍCTIMA

Lyn Cowan

> Cordelia: *No somos los primeros que, con la mejor intención, hemos incurrido en lo peor. Por ti, rey oprimido, soy derribada…*
>
> Lear: *Sobre tales sacrificios, Cordelia mía, los dioses mismos arrojan incienso.*
>
> SHAKESPEARE, *EL rey Lear*

La figura arquetípica de «la víctima» está llena de connotaciones sociales, asociaciones religiosas y paradojas psicológicas, pero aquí me limitaré a dos aspectos: el secular y el sagrado. Hablaré menos de la experiencia psicosocial de víctimas concretas que de la figura de la víctima en la psique, una imagen arquetípica que aparece con la misma multiplicidad de formas que las heridas, injusticias y sacrificios.

Todos somos víctimas, aunque algunos de nosotros, en quienes la figura interior de la víctima está rechazada o proyectada, podemos no percibir una profunda resonancia psíquica en los momentos, críticamente importantes, en que hay sufrimiento. Todos sufrimos, sea por azar o por algún designio aparentemente inescrutable. En un mundo cada vez más caótico, todos tenemos mucho menos control sobre nuestro bienestar del que querríamos. Y tarde o temprano, la Muerte nos escoge como víctimas.

La imagen arquetípica de la víctima es una personificación del modo en que un individuo o un grupo se imagina a sí mismo sufriendo. Ésta es la «víctima sagrada», con sus asociaciones concomitantes de eternidad y

trascendencia. La sacralidad de la imagen de la víctima remite sobre todo a su apartamiento, su interioridad como figura psíquica y su significado interior.

Un acto criminal es cierto acontecimiento que impone la condición de víctima sobre un individuo o un grupo, generalmente a través de medios violentos. El momento y el lugar de esta acción la hacen secular: ocurre en el mundo, en la dimensión temporal. La distinción entre secular y sagrado, el «ahí fuera» y el «aquí dentro», no los hace incompatibles, pues eso significaría escindir el arquetipo.

En nuestra cultura y nuestra época, la palabra víctima evoca la negatividad que va asociada a las experiencias más oscuras y dolorosas: sufrimiento, injusticia, impotencia y muerte. Casi siempre concebimos la «víctima» en su sentido secular, tal vez porque hemos perdido en gran medida el sentido de lo sagrado en lo mundano, y apenas sentimos la honda resonancia de las antiguas llamadas que nos hacen dioses y diosas casi olvidados. Nuestro mundo es unilateralmente secular, y estamos confinados en él. Sin otro «mundo» al que recurrir en busca de ayuda o justicia, la víctima en los Estados Unidos de hoy es simplemente víctima del mundo del crimen, la miseria, las enfermedades contagiosas y las drogas.

La palabra víctima evoca también el miedo y la inseguridad terribles que suscita el azar arbitrario, o el miedo igualmente terrible de haber sido señalado, «escogido», para un dolor insoportable. Sólo utilizamos la palabra en relación con las experiencias que tememos: víctima del cáncer, víctima de violación, víctima de accidente, víctima de enfermedad mental, víctima del hambre. Quién o qué sea lo que victimiza es importante para el conjunto de la experiencia de la víctima, pues son estos agentes —cáncer, violador, coche o avión— los que

crean el contexto en el que la persona se convierte en víctima. Parte del horror de la victimización procede de darse cuenta de que la víctima y el agente comparten una terrible afinidad: algo del uno puede hallarse en el otro. Esto no significa que sean simplemente dos caras de la misma moneda; ambos pueden constituirse en una sola persona al mismo tiempo, la cual puede victimizarse a sí misma. Para la víctima, el agente tiene el poder de infligir sufrimiento y dolor, de negar la justicia, de causar la muerte. Y dado que la víctima es, por definición, impotente, la emoción primaria que siempre acompaña a la victimización es el miedo.

Sin embargo, precisamente porque provoca semejante miedo y una negatividad total, es posible que ninguna otra imagen arquetípica muestre tan claramente la necesidad de la psique humana de dar significado al sufrimiento. El primer grito desesperado de la víctima es: «¿por qué yo?». El horror del acto violento que crea a la víctima grita buscando algún significado en el dolor, algún propósito en la congoja; no puede haber aceptación de la propia condición de víctima si la psique no reconoce su sacralidad. Podemos soportar mucho dolor, mucho más del que podemos merecer o del que podemos considerarnos capaces de soportar; pero Jung tenía razón cuando dijo que los seres humanos no pueden tolerar una vida sin sentido.

Al mantener juntos estos dos aspectos de la imagen de la víctima, podemos percibir en ella múltiples significados y emociones sin rechazar la desesperación y el terror primarios que despierta. Quizá la única salida del infierno sin sentido de la condición secular de víctima sea el infierno lleno de sentido de la condición sagrada de víctima, un cambio de percepción que la aleja del azar y la desesperación hacia la vivencia de un propósito consciente.

La víctima secular

La New Age norteamericana no es un clima favorable para las víctimas; la New Age es para triunfadores, no para fracasados. El «creador de víctimas», relativamente inconsciente, de la psique colectiva norteamericana, parece ser cada vez más hostil a ellas; de hecho, tal hostilidad probablemente produce cada vez más víctimas. Sólo hace falta observar el creciente número de víctimas del crimen, el abuso infantil, las drogas, el sida, la contaminación, las estafas y los «ismos» de toda índole.

El aparente antídoto contra la condición de víctima es la paranoia: no te fíes de nadie, pon en tu hogar cerraduras antirrobo, practica el sexo a salvo en tu propia cama, abróchate el cinturón de seguridad, ponte un casco y mantén la cabeza fría en el trabajo, conoce tus derechos cuando trates con policías, terapeutas y vendedores zalameros. La idea es que cuanto más te protejas, menos probabilidades tienes de convertirte en víctima. La imagen de la víctima ha sido devaluada por la tan querida idea norteamericana de que las víctimas son sencillamente perdedores que no se esforzaron bastante para ganar.

La imagen de la víctima secular y las situaciones en que aparece, atraen una actitud negativa hacia ella, generalmente acusadora. Dado que el significado de la condición de víctima es inseparable del contexto cultural, la víctima siempre parecerá culpable en una cultura que sobre todo valora el dominio, la conquista, el poder, la competición: precisamente lo necesario para crear víctimas.

La víctima personifica características que están en conflicto con el sistema de valores, que lo amenazan o desafían. El ejemplo más obvio es la percepción de los judíos por parte de los nazis como un pueblo «infeccioso» y poderoso que corrompería la pureza de la sociedad aria y tomaría el control del mundo. La proyección ocurre en todas partes, en cada uno de nosotros, personal y colectivamente.

Las víctimas seculares se crean así a través de la proyección: quienes apoyan y mantienen los valores dominantes proyectan su propio miedo ante la impotencia, el desamparo, la debilidad y la vulnerabilidad sobre todo aquel que pueda ser victimizado. Y dado que nuestra cultura no exhibe una distribución equitativa del poder, hay más víctimas que agentes: habrá víctimas individuales como mujeres, gente de color, niños, animales, y colectivas como los negros, judíos, indios norteamericanos, lesbianas y gays, viejos, disminuidos, etcétera.

Por supuesto, la víctima será culpada por cualquier problema que caiga sobre ella. Dado que la víctima ha de soportar el efecto, ella o él debe de algún modo ser la causa. Quizá la raíz de ello esté en la antigua idea cristiana de que el pecado atrae su justo castigo, mientras que la bondad merece bendición. De este modo, el sufrimiento de la víctima se comprende como un castigo de la justicia divina a través de un agente humano; donde hay castigo debe haber pecado. La idea sigue viva y coleando, aunque ahora expresada en términos seculares: la víctima «merece» lo que «obtiene». En términos New Age, la víctima «ha creado» su propia realidad.

Pero en realidad, no siempre creamos nuestro propio sufrimiento; pensar de otro modo es caer en la inflación negativa de imaginarnos con una capacidad semidivina de hacer que sucedan cosas tremendas. En aras de la madurez piscológica, debemos separar la idea de que somos responsables de nuestras acciones de la suposición de que las víctimas son responsables de su estado. Si no podemos hacer esta distinción, la víctima se convierte entonces en una figura patologizada que neurótica y unilateralmente considera al mundo creador de víctimas. En ese caso nos identificamos inconscientemente con la víctima, ya sea introyectando la culpa o proyectando la acusación. La tarea

psicológica, sin embargo, no es necesariamente eliminar la acusación sino colocarla donde le corresponde.

El horror, la vergüenza y la impotencia de la víctima ante el agente, y la acusación colectiva que refuerza estos sentimientos, desvalorizan a la víctima en una cultura que desprecia la debilidad. Pero al mismo tiempo, es precisamente el horror, la vergüenza y la impotencia lo que despierta nuestra sensación de tragedia, nuestra empatía, nuestra indignación ante la injusticia, y a veces nuestro amor. Percibimos a la víctima como esa figura dentro de cada uno de nosotros que es débil, que sufre, que se siente injustamente acusada y no puede exigir justicia. La figura de la víctima personifica la paradoja de soportar un sufrimiento insoportable; tal vez por ello es capaz de conmovernos y despertar nuestra compasión, empatía, aflicción y amor. Sólo un psicópata es insensible al sufrimiento y el poder de la víctima, pues el psicópata no está en contacto con el poder de Eros y por tanto no puede relacionarse con el dolor.

La experiencia de la figura de la víctima en nuestra propia psique nos hace conscientes de la capacidad humana para el sacrificio.

La víctima sagrada

Muchos diccionarios definen víctima básicamente como una persona que sufre un acto perjudicial o destructivo, causado por un agente personal o impersonal; sin embargo, el antiguo significado de la palabra equipara «víctima» con «sacrificio». Su significado original, el de la palabra latina victima, es el de «animal destinado al sacrificio», y se aplica a toda criatura viviente que se mata o se ofrece a un dios o a un poder divino. La palabra *sacrificio* procede del latín *sacer*, de donde deriva nuestra palabra sagrado; su significado original se aplica a lo que es venerado, escogido,

«destinado al sacrificio», dedicado a un dios o a una finalidad religiosa.

Es curioso el hecho de que *sacer* también significa «penalizado», «maldito» y «criminal». La víctima, pues, puede ser a la vez inocente y maldita. Aunque esta «maldición» quizá no describa adecuadamente la naturaleza de la condición de víctima, a menudo encaja con la sensación de la víctima de estar maldita, escogida para el castigo. La imagen de la víctima suele aparecer en la vida psíquica como «el maldito», tal como ocurre en la figura del chivo expiatorio, el escogido para expiar los pecados de los muchos, precisamente porque es inocente y no merece ese destino.

En su precioso ensayo *Cancer in Myth and Dream*, Russell Lockhart señala la paradoja de que la palabra víctima tiene en raíces latinas más antiguas el significado de «incremento» y «crecimiento».**[1]** (Corresponde a la raíz griega *auxo*, que significa también «acrecentamiento» y «crecimiento», y es el nombre de una de las dos *charites* [gracias] atenienses, *Auxo*, "la creciente"). La imagen de la víctima se despliega así como un complicado tejido de significados aparentemente contradictorios. Simultáneamente evoca ideas y emociones colectivas de miedo, negatividad, poder divino, santidad, persecución, duda, inocencia, congoja, crecimiento, sacrificio, condena. Así, la imagen de la víctima puede mostrarse en el ámbito secular como fea, temible y secretamente despreciada, o puede aparecer como algo sagrado, bello y deseable.

El modo en que la víctima percibe conscientemente su sufrimiento puede aportarle significado: uno no es simplemente sacrificado sino que se vuelve capaz de realizar o llevar a cabo un sacrificio. La victimización, pues, es tanto la condición de una relación significativa con un dios como la condición de un sufrimiento sin sentido.

Los ámbitos de lo sagrado y lo secular no son incompatibles; tales palabras son simples instrumentos para ayudarnos a distinguir aspectos de la experiencia. La tarea psicológica de la víctima es percibirlos unidos, hacer que lo secular sea sagrado, hacer del propio sufrimiento un sacrificio digno: honrar la herida, valorar lo vulnerable, cultivar la compasión por la propia alma lastimada.

La persona que se ve o se siente sufriendo por (no sólo a causa de) una deidad, causa, principio o amante, experimenta un aspecto distinto de la condición de víctima: el valor del sacrificio. Lo que redime el sufrimiento y la congoja de la víctima no es necesariamente el cese del sufrimiento, sino la experiencia de significado en él. Simone Weil nos lo recordó: «Ante cada golpe del destino, cada dolor, sea pequeño o grande, dice: “Estoy siendo transformada”».[2] La voluntad de sacrificarse ha sido considerada desde antiguo por diversos sistemas religiosos como una virtud moral, contraria al pecado del egoísmo. Pero aquí no me centro en su posible moralidad o virtud, sino en la capacidad para el sacrificio cuando la experiencia de la víctima lo hace psicológicamente necesario.

Choca con todas nuestras ideas de justicia cargar a la víctima con el peso del sacrificio; suena a echarle la culpa. Pero es precisamente en la propia capacidad de sacrificarse donde uno encuentra el significado: la víctima capaz de sacrificarse se vuelve psicológicamene activa en su aflicción, participando en la tarea sagrada de crear significado a partir del caos incomprensible. Tanto si lo que se sacrifica es la propia ingenuidad, la inocencia, el ideal más amado o la propia imagen, la capacidad de entregarse a una necesidad más honda se pone a prueba en la condición de víctima.

El valor y la importancia de la figura ante la que nos sacrificamos, o a la que ofrecemos el sacrificio, es decisiva

en la creación de significado, pues un objeto indigno degrada al que se sacrifica. El causante de un crimen violento nunca es digno del sacrificio de la víctima; es un simple e ignorante agente de fuerzas arquetípicas que lleva a cabo su crueldad impersonal. Ni él ni los poderes divinos a los que sirve se preocupan por el destino individual de la víctima. La víctima debe encontrar un altar digno en su propia psique en el que colocar lo que le ha sido arrebatado. Elegir lo que ya ha sucedido y dar nuestra aprobación consciente, no sólo nuestro consentimiento, a la realidad de la propia condición de víctima es iniciar el sacrificio consciente.

A nivel colectivo e históricamente, la exigencia de sacrificio se ha cernido de forma desproporcionada sobre las mujeres en formas que a la mayoría de los hombres (y a muchas mujeres) no les parece verdadera y dignamente sacrificial. Tal vez a causa de esta herencia y de la continua condición de víctima de la mujer, resulta difícil para muchas mujeres (y para muchos hombres) imaginar que algo deba conseguirse a través de algún tipo de sacrificio. El autosacrificio no encaja ni con el ensimismamiento de la New Age ni con las corrientes más profundas y fuertes del pensamiento feminista.

Pero sin duda ha de haber un lugar para el sacrificio. ¿Hay algún lugar en la vida donde valorar el sufrimiento o el dolor persistente, en aras de una persona o una causa realmente amados? ¿Qué puede significar ser «santo», o «escogido», o «dedicado» si no hay una persona o una causa digna de tal devoción? ¿De qué sirven toda nuestra fuerza y poder sino podemos entregarlos y someterlos a un valor mayor? ¿Estamos tan decididos a no ser víctimas que nos hemos vuelto incapaces de sacrificio? Si no podemos o no queremos dar o entregar algo, si no sentimos exigencias éticas más profundas que nuestras pequeñas identidades,

hemos perdido no sólo una capacidad vital para relacionarnos sino una experiencia fundamental del ser humano. Dado que implica una pérdida irreparable, parece una tragedia ser víctima bajo cualquier circunstancia. Pero es una tragedia igualmente terrible no querer sacrificarse, porque implica una incapacidad de amar.

La necesidad de que la víctima encuentre sentido a su situación no es lo mismo que encontrarle un «motivo». Tal vez no haya ningún «motivo» por el que una determinada persona se convierta en un momento dado en víctima de un conductor borracho. El «motivo» por el cual uno se convierte en víctima puede ser tremendamente distinto del sentido que la víctima encuentre a la experiencia. Y como cada víctima comprende su situación de modo diferente, el descubrimiento del sentido siempre es una experiencia individual.

El primer grito de la víctima es «¿por qué yo?». Como difícilmente hay una respuesta, tal vez «¿por qué no yo?» sería una pregunta más productiva. La condición de víctima tiende a volvernos visibles: uno ha sido «escogido». Pero la experiencia de la condición de víctima hace que algunos de sus aspectos sean también visibles para él o ella, con la tremenda inmediatez emocional característica del trauma genuino. Sean cuales sean las circunstancias o el causante, la víctima revela su coraje o su cobardía, su limitado control sobre las circunstancias, la profundidad de su miedo y su vergüenza, su capacidad de compadecerse de sí misma o de culparse a sí misma.

En la figura de la víctima hay una lección relativa al dios al que se ofrece el sacrificio, pues la víctima es semejante al dios. Los antiguos creían que había una afinidad profunda, aunque a veces oculta, entre la víctima sacrificial y el dios al que se hacía la ofrenda. En la tradición judía, la justicia de Dios requería que el animal sacrificial fuera inocente y

estuviera bien formado; de ahí el cordero sin tacha. El mito cristiano requiere que el Hijo sacrificado sea como el Padre, sin pecado. En la región del alma donde nos sentimos víctimas, debemos buscar la semejanza con un dios, y construir un altar interior para asegurar que nuestro sacrificio será santo. La enseñanza que hay que descubrir no es el «tú te lo has buscado», sino que eso te ha buscado para llevarte a tu Yo.

El modo en que tratamos a la «víctima sagrada» interior muestra cómo tratamos a la «víctima secular» en el mundo. Si en un sueño nocturno nuestra respuesta ante un animal herido o un niño del que se ha abusado es hacerlo desaparecer (olvidando el sueño o ignorando la molestia) o condenarlo («fue una pesadilla», «no tenía sentido», «me dio miedo y lo envié a paseo»), nuestra crueldad nos permitirá hacer que las víctimas exteriores desaparezcan de nuestra vista, memoria y responsabilidad, o bien las trataremos con la satisfacción inconsciente que se muestra como piedad. Todo menos verdadera preocupación, verdadera compasión, verdadero amor.

La necesidad psicológica no es salvar a la víctima interior de todo daño y dolor, sino aprender a aceptar y cuidar sus heridas.

Esto significa sacrificar el papel de «salvador», una entrega consciente y voluntaria de nuestras fantasías de independencia total y autosuficiencia. No podemos salvarnos, y no nos bastamos a nosotros mismos. Esto sólo puede afirmarlo alguien que tenga una compulsión patológica por la autonomía y el “hágalo usted mismo”. Pero la tentación de salvar y sanar a la víctima es muy grande, y tal vez en ninguna parte se sienta más que entre los psicólogos y psicoterapeutas que trabajan con víctimas y de los que se espera que hagan precisamente eso.

Pues ahí es adonde llevamos a nuestra víctima interior: al doctor. Periódicamente llevamos nuestros sentimientos de víctima a un dios-sanador (como en la iglesia), ofreciendo sacrificios (como los honorarios), haciendo confesiones, sintiéndonos vulnerables e indefensos tras nuestros mecanismos, sintiéndonos traicionados y enojados cuando nuestras esperanzas (como en las plegarias) no obtienen respuesta. Queremos recompensas a la humildad, soluciones a los problemas, reconocimiento de nuestros esfuerzos, una seguridad duradera y, sobre todo, queremos que el doctor nos ame mientras duele y que luego detenga el dolor. Para algunos, ser víctima se confunde con una necesidad mal comprendida de permanecer en el dolor para asegurar que el amor seguirá llegando. El doctor también puede convertirse en víctima, especialmente cuando él o ella tiene una afinidad inconsciente con el paciente. En tales casos, el sanador cae víctima del herido, y la persona de la capacidad profesional se colapsa bajo el peso de exigencias y esperanzas irrealizables. El tormento del paciente se contagia al doctor.

Algunas imágenes de víctimas tienen un poder excepcional para conmovernos porque incorporan casi todas las características esenciales de la víctima arquetípica. La imagen de Jesús, descompuesto y ensangrentado sobre la cruz, es un ejemplo singular y completo de la figura de la víctima sagrada, que personifica la santidad, la inocencia, la persecución y el sufrimiento injustos, y el sacrificio voluntario. Históricamente, los judíos han sido un ejemplo colectivo, forzados a desempeñar el papel de víctima con tal continuidad que el mismo nombre del pueblo se ha vuelto casi sinónimo de «víctima». Las fotografías de prisioneros esqueléticos en los campos de concentración nos han dado una austera definición visual de la víctima arquetípica; por eso los judíos empezaron a referirse al genocidio nazi como

un holocausto, literalmente una «ofrenda quemada». Más recientemente, hemos visto imágenes de conejos ciegos, gatos gaseados y elefantes muertos sin sus colmillos, animales convertidos en víctimas que, aunque seres sintientes, no pueden sacrificarse voluntariamente en beneficio de la humanidad (y sin duda no querrían, si se les preguntara). La fuerza de estas imágenes deriva de la inocencia de la víctima (Jesús), la magnitud del sufrimiento (el Holocausto), y la tremenda impotencia de la condición de víctima (los animales). Si la lámpara de Psique se despierta e ilumina a Eros, estas poderosas imágenes pueden convocarnos y evocar nuestra compasión y amor.

Como hemos señalado, la raíz de la palabra víctima tiene una antigua connotación de «incremento» o «crecimiento». Sin embargo, no sugiero que la condición de víctima deba considerarse una oportunidad de «crecimiento positivo». Eso minimiza el horror, el miedo y la vergüenza, o los reprime completamente. Si a la víctima le damos la orden de «crecer» a través de la adversidad, estamos apelando sutilmente a su ego para que deje atrás su experiencia como víctima (una forma de rechazo). «Crecimiento» se usa aquí a la defensiva, como en el caso de un padre ansioso que no sabe qué hacer con el dolor de su hijo («Tienes que ser mayor, deja de llorar, deja de sentir lástima de ti»).

Una objeción más profunda a la exigencia de que la víctima «crezca» es que eso mantiene la experiencia de la víctima dentro de una fantasía infantil. Cualesquiera significados complejos que la condición de víctima tenga para el alma, se oscurecen y se reducen a una falsa simplicidad forzándolos a la única perspectiva del arquetipo del niño. De este modo la víctima aparece como pasiva o irresponsablemente infantil. Éste podría ser un motivo de por qué nuestra cultura tiene una actitud profundamente ambivalente respecto a las víctimas: o abuso y rechazo

total, o idealización y convulsiones galvánicas para rescatarla. (¿Recordamos a la pequeña Jessica McClure, que cayó en un pozo en Texas en 1989?; todo el país participó vicariamente en la operación de rescate). Cuando se la percibe a través del arquetipo del niño, se infantiliza a la víctima: todo daño que haya recibido se entenderá sólo como signo o consecuencia de su inmadurez psicológica: la ingenuidad del niño, la inocencia del niño, la falta de cuidado del niño, el abuso del niño, el niño que llora para que los mayores se porten bien. La condición de víctima no se ve como un drama adulto en la sagrada profundidad del alma, sino como una de las muchas contrariedades que le ocurren al niño. O bien exigimos una responsabilidad excesiva a la víctima («debería haberlo sabido») o esperamos que se halle desamparado en el trauma como un niño.

La figura de la víctima no debe rescatarse de la victimización sino de la fantasía infantil. La idea de «incremento» en la raíz de la palabra se refiere a algo distinto del «crecimiento» habitual. Lo que nos ocurre nos ocurre, pueda o no evitarse; lo que hacemos psicológicamente en tales casos es lo que da lugar a un «incremento» o una disminución. Russell Lockhart escribe:

> *La psicología del... sacrificio no deseado es muy distinta de la del sacrificio voluntario. Hay momentos y períodos en nuestra vida en los que el sacrificio genuino de lo que más amamos es esencial para continuar creciendo. Si este sacrificio no se hace voluntariamente, es decir, conscientemente y con un sufrimiento plenamente consciente de la pérdida, el sacrificio ocurrirá inconscientemente. En ese caso, no nos sacrificaremos en pos del crecimiento sino que seremos sacrificados por un crecimiento extraviado.*[3]

Cuando la figura de la víctima interior es arrojada al león de la gran diosa Necesidad (Ananké), es en esa arena —dondequiera que seamos despedazados por el dolor o la injusticia— donde la ciega Necesidad debe convertirse en Destino útil. Los acontecimientos y experiencias que nos infligen dolor, pérdida, aflicción, daño y abandono son los ritos de paso y las ofrendas sacrificiales que nos «incrementan», que nos obligan a madurar.

Nuestra figura interior de la víctima, herida y desamparada, a veces es rescatada por la reflexión interior, cuando se reconoce también al victimizador interior. Podemos ser victimizados por cualquiera de nuestras insensateces, defectos de carácter, errores de previsión o de juicio y traiciones a uno mismo. Podemos ser víctimas de cualquier deidad o poder arquetípico cuyo servicio hayamos descuidado: Eros se mofa de nosotros con insaciables deseos, Saturno retiene como rehenes en la cárcel de la depresión a nuestra alegría y libertad, Hera nos vuelve locos por la monogamia, Afrodita nos tortura con los celos y la inseguridad del amor.

Pero la víctima interior no siempre ha de ser rescatada: de hecho, una vez rescatada, ya no es una verdadera «víctima». Esa figura interior, sufriente y desamparada, obtiene su sentido precisamente de su sufrimiento y su desamparo: es esta aceptación de la limitación y vulnerabilidad humanas lo que se ofrece como sacrificio a los poderes, deidades, dioses o arquetipos que gobiernan la vida psíquica. Tal vez el arquetipo de la víctima, con la infinita soledad de su dolor, sea la imagen que tiene el mayor conocimiento («gnosis») de lo que significa ser «humano». Conocer a la «sagrada víctima» en uno mismo es experimentar la finitud y el carácter destinal de la vida que permiten someternos a la propia humanidad,

sacrificando el deseo tan humano de ser dios en todas las cosas.

39. EL BURLADOR

William G. Doty

¿Quién y qué es el burlador interior? ¿Cómo podemos conectar con la benéfica imagen del burlador o el bufón que hay en cada uno de nosotros? La mayoría de nosotros dedicamos nuestras energías a reprimirlo, ignorando o no queriendo admitir que nosotros podríamos ser tan mal educados, tan brutos o tan toscos como parecen serlo muchas figuras del burlador/bufón. Uno de mis sueños puede servir para ilustrarlo. Desfilando por la pasarela de un concurso de belleza, de repente, mientras los focos juegan sobre mí, me quito la chaqueta y la blusa y descubro mi pecho peludo: «Vean cómo mis sostenes Doncella…». El resto se pierde, mientras los jueces gritan que apaguen las luces y mi compañera se queda pálida y sale corriendo.

¿Tan extraña es esta escena onírica de desempeñar un papel erróneo en el momento preciso? Lo dudo, y sospecho que todos tenemos sueños así en algún momento. Lugar erróneo, contexto erróneo, todo erróneo, y sin embargo nos despertamos con el risueño conocimiento de que lo que hacíamos en el sueño era a fin de cuentas muy apropiado, precisamente lo que hacía falta en aquel concurso de belleza sexista y asfixiante.

Los burladores parecen encontrar salidas donde no las hay. Se ríen de las costumbres establecidas y nos proporcionan una nueva mirada transversal sobre la vida, mostrando que la realidad cotidiana suele ser demasiado barata, banal, cursi y burda. Semejantes visiones ponen patas arriba las convenciones vigentes, despertando a su paso sonrisas y carcajadas. Nos hacen experimentar un vivificante desafío al orden establecido, en un relámpago de

intuición acerca de *qué más* podría ser posible. Sembrando metáforas de crecimiento, derrocan la aridez del sistema que asfixiaría la nueva vida.

Quedémonos con los elementos incongruentes, con el sentido de que otro ámbito se introduce en este. ¿*Y qué*? ¿Qué pasaría si los hombres llevaran sostenes o las mujeres suspensorios? ¿Qué si la noche fuera día, o el día noche? ¿*Y qué si*...? Aquí nos aproximamos a la clave del burlador/bufón: la imagen es la de poner cabeza abajo todas las respuestas habituales, acostumbradas y esperadas. Los burladores sustituyen la ordinariez cotidiana por un caos divino. Este caos está lleno de promesas, desde que «Érase una vez, hace mucho, mucho tiempo» Coyote/Cuervo/Liebre puso manos a la obra al Gran Cambiador; holgazaneando por la vida, pero aprendiendo a la vez a distinguir las extremidades de su cuerpo, organizando la alternancia de noche y día, creando cadenas montañosas y arroyos de agua fresca. No se queda en un lugar sino que es un viajero como Hermes. Aprendemos a reconocer las áreas por las que viaja como la geografía mítica de Nuestra Ciudad, nuestra realidad a menudo desdeñada pero verdadera. Y de nuevo nos vemos emplazados en la tensión entre lo originario y lo meramente repetitivo, lo arquetípico y lo meramente local.

Algunos relatos sobre el burlador son mitos de la creación. Tras engañar al monstruo primario para que le dejara entrar en su vientre, el Coyote, burlador de los *nez percés*, descubre todos los animales que la bestia se ha tragado. Entonces empieza a cortar al monstruo en pedazos y lo mata, dejando ir a todos los animales para luego crear las diversas tribus de humanos esparciendo los pedazos.

El burlador de los winnebagos hace que una cascada se desplace a otro lugar para que la gente pueda vivir allí: «Te

digo que la tierra se hizo para que viviera el hombre, y tú lo molestas si te quedas ahí. Vine a esta tierra a arreglarlo».[1]

Estas hazañas del burlador se consiguen a través de lo que a menudo parecen actos obscenos o antisociales: es probable que los burladores roben objetos poderosos y sagrados, que realicen creaciones con montones de su propia mierda, o que destruyan rocas en pedazos pedorreándose con estridencia. Nada de elevada elegancia burguesa, sino trastocamiento general de la cultura. Nada de la remilgada etiqueta para el té que enseñaban en la escuela, sino la revolución extraordinaria, la claridad refractiva de los momentos en que uno ve entre las costuras y descubre tras la escena lo obsceno. Desde luego, en los mitos del burlador este cruzar fronteras es algo creativo, creador y catalizador.

A veces me pregunto por qué las sociedades que producen ciclos del burlador encuentran necesario imaginar la creatividad como un continuo traspasar los límites sociales y las costumbres aprobadas y esperadas. ¿Son de algún modo conscientes del carácter fúnebre producido por la sociedad de etiqueta? ¿Sienten la necesidad del chiste o el juego de palabras escandaloso para que nos ayuden a imaginar cómo deberíamos relacionarnos? Coyote, un caso destacado, gusta de realizar el acto sexual en algunos de los lugares más inverosímiles, o con tantas mujeres como pueda a la vez, o empleando su pene extraordinariamente largo. El burlador extiende su pene sobre ríos, lo dobla en las esquinas e incluso atraviesa distancias bajo tierra: «¡Oh! —dice una víctima femenina—, ¡no era una seta esto sobre lo que me he sentado!».

Pero estas criaturas míticas, precisamente por su torpeza, precisamente por su grosería, apuntan a relaciones satisfactorias trayendo a la existencia elementos sin los cuales estamos desamparados. Aportan comida, un mundo

en el que habitar, la sexualidad y un orden moral constantemente reiterado, aun si se subraya indirectamente a través de la oposición diametral a la forma normal de hacer las cosas. Las historias de burladores son paradójicamente moralistas; predican las normas dramatizando lo anormal.

Muchas historias de burladores muestran la aculturación humana en la naturaleza: Coyote aprende a no usar su pene enormemente largo para perseguir ardillas dentro de los troncos huecos, pero sólo después de que las ardillas le arranquen el pene a mordiscos. Aprende a distinguir su mano derecha de la izquierda, pero sólo después de que ambas manos se hayan estado peleando para ver cual manda, malogrando prácticamente el resto del cuerpo. A partir de esas proezas vienen los logros culturales, las reconstrucciones del caos primario que han convertido a la tierra en un lugar habitable: los cultivos se obtienen a partir de restos del pene, o partes del monstruo vencido por el burlador se convierten en esta cordillera y aquel valle.

El cambio llega como crecimiento y transformación: el Cuervo de la bahía de Puget consigue colgar el sol, la luna y las estrellas, aunque sus plumas maravillosamente blancas le quedan ahumadas y negras. O bien el Cuervo intenta robarle salmón a su suegro, pero como está muy atareado, es descubierto y sólo consigue escapar con un puñado de escamas. Sin embargo, cuando las escupe disgustado, las escamas se convierten en ríos y se reproducen mágicamente, convirtiéndose en los primeros bancos de salmón.

En muchos de estos relatos se explora y se funda un orden social rudimentario, como cuando las manos derecha e izquierda del burlador dejan de luchar por ser la primera, con lo que la humanidad empieza a entender algo sobre las oposiciones dualistas y cómo habérselas con ellas. Cuando

el Cuervo roba al mismo tiempo el fuego y el agua, trayendo a la tierra simultáneamente la luz y el agua fresca, no podemos evitar preguntarnos si siempre serán válidas nuestras oposiciones, exclusiones y contrastes habituales. Fuego contra agua; intelecto contra intuición; femenino contra masculino. Empezamos a comprender que la vida nunca es uno contra otro, o esto o lo otro, sino ambos a la vez. Los burladores no simplifican la vida humana sino que la vuelven más compleja. Desplegando una pluralidad de significados, rechazan la condensación en favor de la irrupción multidimensional en ámbitos más allá de nuestra experiencia, que sólo nos parecerían accesibles a los magos.

Como todas las imágenes psicológicas verdaderas, la imagen del burlador insinúa que tras las definiciones cotidianas y convencionales siempre hay un entrecruzamiento de significados. Cuando estamos más satisfechos, cuando nos parece que ya «lo tenemos», aparece el burlador y pone en tela de juicio la sagrada estabilidad del ego y el éxito económico global. ¿Recordamos aquel sueño en el que nuestras ropas estaban deshilachadas y asquerosas precisamente cuando subíamos a recoger nuestro diploma, el sueño que te hizo preguntarte qué estabas buscando con toda tu experiencia tecnológica, metafísica o pedagógica?

En la vida, no menos que el Cuervo y el Coyote, nos encontramos en situaciones potencialmente ricas. Con la llamada del burlador a desplazar a un lado las expectativas más trilladas, a ver que lo extraordinario siempre está justo detrás de las comodidades de lo cotidiano y lo ordinario, empezamos a comprender que incluso nuestra pequeña vocación y nuestro pequeño mundo pueden ser universales, si hacemos caso de lo que ofrece este bufón circense que se ríe de lo establecido. «¡Atrévete a ser diferente! —nos dice

el burlador—. Escucha y di lo que parte la tradición en pedazos».

Un largo rastro de burladores a través de la literatura mundial sugiere que esta figura es en realidad arquetípica. Sean timadores (Melville, Mann), reformadores bromistas (Kesey), o personajes contemporáneos de la ficción nativa americana (Momaday, Welch), encontramos burladores a través de un amplio abanico de imágenes literarias.

El burlador es una figura relacionada con transiciones, especialmente la muerte (Hermes, como conductor de almas, las lleva de este mundo al siguiente); con la marginalidad y el trascender restricciones y fronteras; con la creatividad poética de lo inicial y temporal; con la fértil oposición del extraño que nos refleja y nos permite reconocer quién somos en realidad; con el humor y el burlarse de uno mismo, que nos permite una revisión artística de nuestra cultura y de nosotros mismos. Representa la creatividad desenfrenada de la cultura y la naturaleza, que rechaza el tresillo de oficina y las medias y tacones altos; a la vuelta de la esquina está la posibilidad del cambio y el crecimiento.

40. EL CHAMÁN

Jan Clanton Collins

Las raíces de todas las profesiones de sanación se retrotraen hasta el arquetipo del chamán. Me di cuenta de ello hace unos veinte años mientras estudiaba psicología en Nueva York. En ese ambiente de lo más urbano, empecé a soñar en mujeres y hombres nativos americanos que me sanaban, me enseñaban y me convocaban a ser un recipiente de sanación para otros.

A causa de mis sueños empecé a explorar mis antepasados biológicos y vi que mi bisabuela tenía ascendencia nativa americana. Por la misma época, conocí a Michael Hamer en la New School for Social Research. Me enseñó chamanismo y me presentó a Essie Parrish, chamán de los Kashia Pomo.

Pronto me encontré conduciendo hacia el norte por la costa de California, hacia la casa de Essie, girando hacia el este en Stewart’s Point y continuando a través de bosques repletos de rododendros en flor y soleados helechos. ¿Qué estaba buscando? ¿Una abuela? ¿Una herencia espiritual? ¿La confirmación de una vocación sagrada? Encontré todo ello en mis conversaciones con Essie, una maestra poderosa, natural y sin pretensiones. Sobre todo encontré la fuerza necesaria para confiar en mis sueños, para «ser valiente» como decía Essie. A través de las pruebas y las dificultades que como ella tendría que experimentar, un núcleo interior permanecería siempre conmigo. El apoyo recurrente de figuras interiores era un tema que aprecié en sus sueños cuando me los relataba, y en los míos propios, que le conté a ella. Después de nuestra visita, conduje de vuelta a Berkeley, sintiéndome segura y más fuerte.

Ahora estoy en los cuarenta, soy una veterana analista junguiana y antropóloga psicológica. Recuerdo aquella época y mi encuentro con Essie Parrish como la primera manifestación exterior de una experiencia interior del Yo como chamán, el antiguo arquetipo de los sanadores. Un chamán es, según la definición de Mircea Eliade, una persona que viaja en un estado alterado de conciencia con el propósito de ayudar a otros.[1]

He buscado el contacto con chamanes y con quienes han aprendido de ellos, pues considero que hay mucho por descubrir y compartir. Estudiando con Michael Harner, aprendí a entrar en el estado chamánico de conciencia, viajando al Mundo Superior y al Mundo Inferior en respuesta al tambor o el sonajero. El viaje es una poderosa herramienta para conectar con la sabiduría chamánica, que mucha gente puede aprender a utilizar bajo la dirección de un maestro experimentado. La habilidad de usar sonidos de percusión monótonos para alterar el propio estado de conciencia es una técnica chamánica muy extendida que ha de ser respetada y a la que hemos de aproximarnos con cuidado.

A la hora de encontrar un maestro de técnicas chamánicas, conviene cierta precaución: los chamanes varían en su autenticidad tanto como los psicólogos, analistas y doctores, de modo que es importante no idealizarlos. Es necesario aplicar los mismos criterios al trabajo del chamán que una aplicaría al trabajo de un médico o un analista. En mi experiencia, sin embargo, el verdadero chamán es inconfundible: modesto, equilibrado, jovial, comunicativo, armonioso y competente, dándole importancia al amor, el respeto y el optimismo. Sobre todo, el verdadero chamán está en paz.

Claude Lévi-Strauss comparó la curación chamánica con la curación psicoanalítica, y llegó a la conclusión de que «la

cura chamánica parece la contrapartida exacta de la cura psicoanalítica, pero invirtiendo todos los elementos. Ambas curas buscan inducir una experiencia, y ambas lo logran creando un mito que el paciente ha de vivir o revivir».[2] Lévi-Strauss distingue entre el «mito individual» del paciente del psicoanálisis y el «mito social» del paciente del chamán.

Contrariamente al punto de vista de Lévi-Strauss, los chamanes modernos, que utilizan técnicas chamánicas tanto dentro como fuera del contexto tribal, están hoy creando cada vez más mitos individuales para sus pacientes, tal como hace el psicoanálisis. La prima materia para el mito del paciente en el chamanismo es la visión del chamán (o la propia visión del paciente en un estado alterado de conciencia supervisado por el chamán), mientras que el mito del paciente en el análisis procede de sus sueños interpretados a través del diálogo con el analista. Ambos caminos, por tanto, pueden abrir una vía al mito individual. La tradición chamánica subraya especialmente la conexión del individuo con un contexto social que se va convirtiendo en el conjunto del mundo o «todas nuestras relaciones» en su sentido más amplio.

En su trabajo sobre el chamanismo, Lowell John Bean y Sylvia Brakke Vane subrayan su dimensión creativa tanto históricamente como en el mundo de hoy. Señalan el inicio de la medicina, la religión, el arte, la música, la danza y la literatura en «revelaciones obtenidas en estados de trance». Los aspectos sociales del papel del chamán también son indicados por Bean y Vane:

> *El chamán hecho y derecho es una persona de poder que sabe controlar, dirigir y persuadir a otros miembros de la sociedad, y generalmente se halla en la cumbre de la jerarquía de poder. Su poder procede*

no sólo del conocimiento y la sabiduría adquiridos durante el aprendizaje y la iniciación, sino también de la confianza de la sociedad, de la legitimidad de su papel.[3]

En mi propia experiencia descubrí que, cuando me aproximaba al arquetipo del chamán, las experiencias de sincronicidad empezaban a multiplicarse. ¡Reía más! Empecé a percibir todas las cosas —la naturaleza y los seres humanos, el mundo exterior y el interior— mucho más conectadas. Empecé a darme cuenta de que todo está vivo. El orden, los modelos y los significados se hicieron mucho más evidentes. Cada día traía nuevas sorpresas.

Mi encuentro con otro chamán en Soweto, en Sudáfrica, ilustra una nueva percepción de la sincronicidad. Cecil Burney y yo viajamos a Soweto para encontrarnos con el sangoma (chamán) zulú Credo Mutwa. Cuando Cecil relató sus sueños, Credo Mutwa lo relacionó con las vidas de sus propios antepasados. Cuando Cecil y Credo Mutwa intercambiaron regalos, Cecil recibió una escultura de un león —imagen central de un sueño que no había descrito pero que le había llevado a visitar a Credo Mutwa. Este hecho revela que al aproximarnos al chamán percibimos conexiones significativas. Por un momento podemos dejar de lado la conciencia ordinaria y racional; la magia vive. Allí, todo está interconectado. He aprendido con esfuerzo a traer algo de esta magia a mi vida cotidiana.

En las culturas tradicionales no occidentales, el mundo de los sueños, mitos y ritos se considera dotado de una realidad propia. En algunas culturas, la vida diurna «normal» es lo que resulta menos digno de confianza y menos real. El arquetipo del chamán aporta un sentido de renovación a través de su capacidad de unir estos mundos: de entrar en el mundo sobrenatural y traer de vuelta una

visión que da sentido a la vida cotidiana. Los sueños, el viaje chamánico y las visitas a chamanes en activo son tres modos de aproximarse al arquetipo del chamán. Estos tres caminos llevan a un cuarto: la experiencia del propio chamán interior. Esta percatación nos conecta con una tradición antigua y democrática en que cada persona encuentra una sabiduría personal e interior.

Cada uno de nosotros puede atravesar la puerta chamánica para descubrir la propia verdad interior. Lo que traemos de vuelta sana e ilumina.

41. EL SANADOR

Christine Downing

La idea de que la herida, la enfermedad y el sufrimiento son un requisito previo del papel de sanador, aparece en mitos y ritos de culturas tradicionales de todo el mundo. La reflexión sobre este tema me invita a recordar cierto sueño, soñado hace tiempo no por mí sino por una amiga de estudios junguianos.

Soñó que ella y su profesor de análisis exploraban juntos un mundo submarino, pasando a través del bellísimo coral multicolor y otros organismos que crecen en el fondo del mar. A su alrededor había peces brillantes y otros seres marinos maravillosamente extraños. La travesía era difícil. Sabían que era importante no rascarse con el coral fatalmente venenoso y que no debían perturbar a las criaturas en cuyo mundo habían entrado. Las manos de mi amiga agarraban los tobillos de su analista, que guiaba a través del terreno desconocido. Se sintió confiada en su guía, siguiéndole sin dudarlo, hasta que de repente él hizo un giro que pareció empujarla directamente contra un afilado fragmento de coral. La herida era profunda y empezó a sangrar. Poco después salieron a la superficie. Sintiéndose traicionada, mi amiga se volvió a él y le preguntó «¿Cómo dejaste que me sucediera eso?».

«Sólo el sanador herido puede sanar», replicó.

Oigo el eco de estas palabras porque mi propia experiencia las confirma. Sé que mi propia fragilidad y vulnerabilidad, mis experiencias de lo que sólo puedo llamar «pérdida de alma» (uno de sus aspectos más dolorosos fue que mi parte soñadora parecía haber muerto) subyace a todo poder que tenga como sanadora o maestra. También

he aprendido personalmente que sanar a menudo implica herir. Para desmontar defensas cuidadosamente construidas, el maestro a menudo ha de revelar la ignorancia y aumentar la confusión, y el terapeuta a menudo necesitará sacar a la superficie el dolor oculto.

Freud y Jung, los dos sanadores del alma de los que más he aprendido, conocían claramente esta compleja interrelación entre sanación y heridas. Freud se inició en esta honda comprensión de la psique a través de la muerte de su padre y el posterior descubrimiento del resentimiento asesino y la rivalidad implacable que desde la niñez había sentido contra su padre, al que sin embargo amaba. Prestando atención a la depresión y los sueños perturbadores que le preocuparon durante los años siguientes, Freud reconoció: «Soy mi paciente más difícil». A través de la exploración de sí mismo como paciente, Freud llegó a reconocer la condición herida de todos nosotros. No sólo están enfermos los neuróticos o psicóticos, pues participar en la civilización —a lo que todos estamos obligados implica sentirse insatisfecho, a disgusto, impedido de realizar plenamente algunos de nuestros anhelos más profundos. Como sanador, Freud podía ayudar a la transición de la miseria histérica a la infelicidad cotidiana; podía ofrecer simpatía, comprensión y coraje, pero no podía curar; no podía eliminar nuestra condición herida. En uno de sus últimos ensayos, «Análisis terminable e interminable», reconoce que, después de un análisis largo y prolongado, uno cambia pero a la vez sigue siendo el mismo. Sugiere que la tarea más importante del análisis es la aceptación de nuestra finitud y la preparación para la muerte.

Jung se inició a través de la muerte simbólica de su padre simbólico, a través de su ruptura con Freud. Esto le llevó a unos años de inmersión casi psicótica en el inconsciente que describe vívidamente en «El análisis de lo

inconsciente», capítulo de *Memorias, sueños, pensamientos*. Más tarde, en *Psicología de la transferencia*, reafirma la importancia que tiene para el terapeuta recordar las heridas que le llevaron a interesarse por la terapia, y el permanecer abierto a la posibilidad de recibir nuevas heridas. Jung cree que en la relación terapéutica también los terapeutas se ven implicados en un proceso transformador que, al igual que a sus pacientes, a menudo puede resultarles difícil, confuso y doloroso. La efectividad de la terapia depende de la disposición del terapeuta a arriesgarse a que el proceso le duela y le transforme, y de su voluntad de mostrar dicha disposición. Jung también habla de la importancia de que los sanadores recuerden que también ellos están heridos, a fin de protegerse del peligro de la inflación, el peligro de verse conducido a una identificación con el arquetipo del sanador.

El sanador herido también desempeña un importante papel en la mitología griega. En la tradición religiosa de sanación de la antigua Grecia se da por supuesto que el dios que puede curar es el primer responsable de la herida. De este modo, los que sufren deben intentar descubrir a qué deidad han ofendido y qué actos rituales deben realizar para poder purificarse. La curación ritual se basaba en supuestos homeopáticos: el causante de la herida y de la sanación son el mismo. Los griegos también creían que las deidades mismas habían sufrido todo aquello que podían infligir a otros.

La principal deidad griega asociada con la sanación es Apolo. Entender esta conexión implica dejar de lado nuestra identificación superficial de este dios con la fría abstracción, con la perfección formal y la autosuficiencia invulnerable. Significa ir más allá de la contraposición nietzscheana de Apolo y Dionisos; significa ir más allá de la visión délfica de Apolo, hacia representaciones más antiguas y complejas.

Aunque no conozco ningún relato en el que Apolo se vea literalmente herido, hay muchos que muestran su dolor por la muerte de jóvenes queridos, como Jacinto y Cipariso. Apolo también recibió una herida a su dignidad divina cuando mató a los cíclopes, que habían hecho los rayos con los que Zeus mató al hijo de Apolo, Esculapio. Como castigo, Zeus sentenció a Apolo a un año de trabajo como servidor de un rey mortal, Alcestes. El año con Alcestes representó un año de purificación.

Sin embargo, el reconocimiento de Apolo como sanador parece estar relacionado con el hecho de que es un dios que hiere, más que un dios herido. Sus flechas llevan la enfermedad y la muerte rápida a los hombres, como las flechas de su hermana Artemisa eran responsables de las muertes de mujeres que no estuvieran causadas por una violencia manifiesta. El templo de Baasai, en la cumbre de una montaña y escasamente visitado, fue construido por ciudadanos de la lejana ciudad de Figaleia, como agradecimiento por el hecho de que Apolo hubiera puesto fin a la plaga que les había infligido. La escultura conocida como Apolo del Belvedere es una copia romana de una estatua inicialmente encargada por una comunidad que intentaba poner fin a una calamidad similar.

Cuando Apolo empieza a identificarse básicamente con su templo de Delfos, su trabajo como sanador empieza a realizarse cada vez más a través de su actividad oracular. Apolo había arrebatado el control del oráculo délfico a la diosa primordial de la madre tierra, Gea, matando a la pitón que ella había puesto como guardiana. Probablemente, en sus inicios el oráculo había estado dedicado a la incubación; los suplicantes recibían la orientación que buscaban a través de sueños que Gea les enviaba. En la época de Apolo, visionarias denominadas pitias [pitonisas] respondían a las preguntas de quienes querían saber cómo purificarse a

sí mismos o a su ciudad. La consulta del oráculo era un intento de enfocar racionalmente la resolución del sufrimiento; se descubría la fuente de la propia desgracia y su remedio. Sin embargo las respuestas eran crípticas, y generalmente la primera e incluso la segunda interpretación que uno hacía era errónea. Seguir los consejos del oráculo a menudo volvía las cosas peores antes de mejorarlas.[1]

Reconocer que somos mortales y no divinos es un requisito para recibir sanación de Apolo. En su ámbito, la sanación depende del verdadero conocimiento de la propia situación. La famosa frase apolínea «Conócete a ti mismo» no significaba «conoce tu propia historia personal» sino «Recuerda que eres mortal». El dios de la sanación sigue siendo un dios asociado con la muerte.

Como todas las grandes deidades, Apolo es un dios asociado con muchos otros ámbitos además de la sanación, aunque su forma particular de sanar es inseparable de sus otras funciones y atributos. A menudo es entre los miembros de la generación siguiente, entre los hijos de los olímpicos, donde encontramos divinidades más especializadas. Así, es Esculapio, hijo de Apolo, el que destacará como el dios de la sanación. Su poder procede de su padre. Incluso en Epidauro, el lugar más identificado con Esculapio, su templo se levanta sobre las ruinas de un antiguo templo de Apolo. El santuario de Esculapio en el valle, benigno y pacífico, en la época clásica se dominaba con la vista desde un templo de Apolo levantado en la cima del monte. Mucho tiempo atrás Apolo, como Apolo Maleatus, había él mismo sanado a los enfermos visitándolos en sus sueños. Pero cuando Apolo se convierte en el Apolo de Delfos, tales visitas acaban resultando incongruentes.[2] Ahora es otro dios, su hijo, el que realiza apariciones nocturnas.

La historia del nacimiento de Esculapio recoge muchas de sus características. Era el resultado de una aventura amorosa entre Apolo y una hermosa mortal llamada (en las tradiciones más aceptadas) Coronis, nieta de Ares, dios de la guerra, y hermana de Ixión, el primer asesino humano. La genealogía une de nuevo los temas de sanación y muerte. Según la versión más citada, cuando Coronis descubrió que estaba embarazada, decidió encontrar un mortal con el que poder casarse y legitimar a su hijo. Apolo, enojado porque una mujer prefiriese un marido humano a un amante divino, envió a Artemisa a matar a Coronis y sus damas de honor; él mismo mató al mozo. No queriendo que su hijo pereciera en esa matanza, Apolo, haciendo de cirujano y comadrona, abrió las entrañas de su querida moribunda para rescatar al niño ya desarrollado, y de este modo nace Esculapio (la primera cesárea, se dice a veces en broma), salvado de la muerte para que pueda crecer y sanar a otros.

Esculapio fue cuidado por Quirón, el centauro sabio que también fue maestro de Jasón, Aquiles y Acteón. Los centauros, criaturas con cuerpo de caballo y hombros y cabeza de hombre, descendientes de Apolo o tal vez de Ixión, eran salvajes y temibles. Pero Quirón, cuya genealogía es distinta ya que, como Zeus y muchos olímpicos, es hijo de Cronos, era sabio y amable. En su caso, su naturaleza animal parecía aportarle una conexión con la sabiduría instintiva y una honda comprensión de la condición corporal, que resaltaba en sus dotes como cazador, escultor y sanador. A diferencia de los otros centauros, Quirón era inmortal. Pero durante la batalla de Hércules contra los centauros, Quirón fue herido por una flecha untada en la hiel venenosa de Hidra, a la que Hércules había matado mucho antes. Esta herida era profunda, dolorosa e incurable. De hecho, su dolor era tan persistente que Quirón acabó lamentando una inmortalidad

de la que no podía escapar. Es como si los dones de sanación del centauro incurablemente herido estuvieran vinculados a su propio destino ineluctable.

Durante mucho tiempo, mientras pensaba en el sanador herido, en realidad estaba pensando en el sanador sanado, el sanador que estuvo herido pero ya se había curado. Quirón representa algo distinto: el sanador todavía herido. Esto sugiere que nuestras heridas no son algo que haya que dejar de lado, superar, esconder, sino una parte integral de nuestro ser. Ello no significa que estar herido sea la verdadera salud, sino que la aceptación de nuestras heridas forma parte de la verdadera salud, como lo es la aceptación de que algunas heridas sanan y otras no.

Ninguno de los otros alumnos famosos de Quirón estuvo tan profundamente influido por él como Esculapio. Los otros dieron o recibieron sanación durante sus proezas como guerreros o cazadores; él dedicó su vida a la sanación. En reconocimiento de sus dotes como médico, Atenea compartía con él los frascos de sangre recogida cuando Perseo cortó la cabeza de la gorgona Medusa. La sangre que goteó de la vena izquierda era un veneno de poderes mágicos; la sangre de la derecha tenía fama de volver los muertos a la vida. En varias ocasiones, quizá recordando la injusta muerte de su madre, Esculapio empleó la poción mágica para traer de nuevo a la vida héroes injustamente castigados por los dioses, héroes enviados prematuramente al Hades.

Zeus, enojado con Esculapio por la insolencia de transgredir la frontera entre la humanidad y los dioses, le golpeó con sus rayos y lo envió al Hades, para que, aun siendo dios, pudiera experimentar por sí mismo el destino de los mortales. De este modo, Esculapio es el único dios de la mitología griega que experimenta la muerte.

Así pues, para los griegos el dios de la sanación es el que conoce qué es morir. Aunque su estancia en el Hades fue sólo temporal, y aunque pudo experimentar la mortalidad sin mermar su inmortalidad, la experiencia de Esculapio de ser vulnerable a la muerte hizo que a los griegos les pareciera un dios más amable y benévolo que ningún otro.

Como dios que había pasado una temporada en el submundo, no sorprende que Esculapio fuese considerado participante en los misterios de Perséfone, un iniciado de Eleusis. El dios de la sanación llega a entender su trabajo como subordinado al de ella. Aunque él mismo no es una deidad del submundo, urge a todos los que llegan a él a que ofrezcan plegarias a Démeter y Perséfone. Puede salvar de la muerte ahora, pero no para siempre. A quienes no están todavía preparados para la muerte, la prórroga que proporciona su sanación les da tiempo a prepararse para lo inevitable. La sanación del cuerpo nos da tiempo para atender a la salud de nuestra alma. Quienes buscaban la ayuda de Esculapio creían que si el dios rechazara curarles, la hora de la propia muerte habría llegado. A veces, sin duda, la muerte es una liberación de la enfermedad.

Así, en Eleusis hay un lugar dedicado a Esculapio. Pero su propio centro de culto estaba en Epidauro, y los rituales de allí eran distintos a los de cualquier otro templo. Pues este dios estaba disponible a los mortales siempre que le buscaban: su templo estaba abierto todos los días, no sólo con ocasión de ritos señalados. Aunque no era un héroe ctónico asociado con el submundo, Esculapio tampoco era un olímpico; era un dios que permanecía en la tierra. Quienes iban a Epidauro eran los casos desahuciados, pacientes que habían agotado los recursos médicos de su propia comunidad, conscientes de que la muerte les amenazaba y no sintiéndose todavía preparados. Señalemos, sin embargo, que los claramente moribundos no

eran aceptados dentro del recinto del dios. La muerte literal estaba excluida de su ámbito de sanación, como lo estaba el nacimiento mismo, ya que la preñez no requiere cura. (Las mujeres estériles, sin embargo, venían al templo con la esperanza de ser fertilizadas por el dios). Los ritualmente impuros, los criminales, estaban excluidos.

Este rito se realizaba en solitario; a diferencia de los ritos asociados con otros dioses, no era un acontecimiento social. Había tres días de preparación ritual: ayuno, baño y ofrendas sacrificiales a Esculapio, Apolo, Mnemosine (la Memoria, madre de la musas; quizá las plegarias a ella expresaban la esperanza de ser recordado) y Tiqué (Éxito). Luego, vestido con ropas ordinarias, uno era conducido por un therapeute a una pequeña habitación de piedra, que contenía únicamente una simple plataforma de piedra para dormir, una *kline* (de donde procede nuestra palabra clínica), un espacio que uno podía haber visitado durante el día en el período de preparación. El therapeute se retiraba, dejando solo al o la paciente con sus sueños y el dios. Después de ofrecer una plegaria a Temis (el orden correcto), se recostaba para dormir esperando que el dios mismo se presentara en el sueño.

Los griegos creían que cuando dormimos nuestra psique, que permanece quieta durante la vida diurna, se vuelve activa. La psique es lo que sueña y lo que perdura después de la muerte de nuestro cuerpo viviendo en el Hades. «Psique» representa el núcleo de nuestro ser individual, nuestra esencia personal, lo que se encontrará con el dios. La psique ve los sueños y los recibe; los sueños son enviados por el dios, son teofanías. En el ritual de Esculapio, la epifanía, la aparición del dios en un sueño, se consideraba el acontecimiento sanador. Su llegada señalaba la transición entre la enfermedad y el retorno a la salud. Toda cura era un acto divino, un misterio, que sólo podía

suceder en la oscuridad. En Epidauro, a diferencia de Delfos, era el paciente el que tenía la visión sanadora, en vez del sacerdote o la sacerdotisa. La propia visión realizaba la cura; no había necesidad de interpretación o de una acción basada en lo que prescribía el sueño.

En el sueño del paciente el dios podía aparecer en su forma humana o en forma de animal como una serpiente o un perro. Muchos testimonios de sueños describen una serpiente o un perro lamiendo la parte dañada y de este modo curándola; las mujeres estériles hablan de sueños en los que aparecía una serpiente y copulaba con ellas. Como en muchas otras tradiciones religiosas, la serpiente se consideraba emblemática de la misteriosa relación entre la muerte y el renacimiento. Los perros también estaban asociados con la experiencia del submundo: el can Cerbero de tres cabezas da la bienvenida al Hades a los muertos pero se come a quienes intentan escapar; Hécate ronda por la noche acompañada por sabuesos aullantes, los espíritus inquietos de quienes no han recibido sepultura ritual.

Cuando el dios aparecía en los sueños como un médico humano, actuaba según la medicina racional, empleando remedios médicos. Aplicaba bálsamos, empleaba drogas y operaba, aunque sus procedimientos a menudo contradecían las teorías humanas, y su cirugía era más radical de la que ningún médico mortal osaría practicar.**[3]**

Mientras soñaba, el paciente estaba solo con el dios. El therapeute volvía por la mañana a la habitación sólo para tomar nota del sueño, pues su narración por parte del paciente sin duda tendría un efecto saludable. En el relato, el sueño puede haber sido revisado sutilmente para que encajara con los modelos culturales esperados.

Después el paciente ofrecía una canción de alabanza agradeciendo lo que había recibido y sacrificaba un gallo al dios como muestra de que la luz había vencido a las

tinieblas y la salud a la enfermedad. A pesar de su reconocimiento del poder decisivo de las divinidades del submundo, Esculapio sigue siendo un hijo de Apolo, dedicado a la vida de la soleada tierra y a la lucha —nunca definitivamente victoriosa— contra la muerte.

42. EL INVÁLIDO

Adolf Guggenbühl-Craig

La salud y la invalidez parecen formas opuestas de contemplar la vida. Uno puede verse a sí mismo sano, fuerte y «completo», o bien verse como algo deficiente, con carencias en el cuerpo y la psique. Desde la perspectiva de la salud, las deficiencias, incapacidades y *lacunae* son sólo problemas temporales que han de ser superados; desde la perspectiva del inválido son simplemente parte de la vida.

En cualquier caso, si hay un arquetipo del Inválido ¿no debería tener su propia personificación mitológica? ¿No aparecen habitualmente los arquetipos en la mitología como dioses y diosas? ¿No son tales representaciones colectivas la base de la teoría de los arquetipos de Jung? ¿Dónde pues, en qué mitologías, encontramos el inválido como imagen colectiva?

Los dioses griegos parecen cualquier cosa menos inválidos. De acuerdo con su elevada posición, se los representa como seres físicamente perfectos. Sólo hay dos excepciones: Hefesto, que cojea, y Aquiles con su vulnerable talón. Incluso el héroe perfecto e intocable tiene una debilidad.

Si vamos a la mitología germánica encontramos una situación diferente. Aquí hay numerosos ejemplos de inválidos. De hecho, el conjunto de la mitología germánica parece ensombrecido por una atmósfera de presagios: Nidhoggr royendo las raíces de Yggdrasil, el árbol del mundo, y la conciencia del inminente *Götterddmmerung*. Como figura individual encontramos a Thor, el dios de la guerra, que lleva una piedra de molino clavada en la frente, doloroso recuerdo de una temprana batalla. Otros dioses

germánicos sufren heridas severas, les falta una mano o algo por el estilo. Baldur, el resplandeciente, es invencible ante todo excepto ante el muérdago parasitario. La invalidez parece tener mayor importancia en la mitología germánica que en la griega.

Muchas mitologías no europeas —la mejicana y la india, por ejemplo— a menudo plasman sus dioses como seres grotescos y deformes. De modo similar, hay estrafalarias figuras de dioses de culturas prehistóricas que dan la impresión de ser tullidos.

Los artistas a menudo crean imágenes mitológicas de esta índole. Los cuadros de Velázquez, por ejemplo, me parecen una expresión del arquetipo del inválido. Sus figuras suelen ser grotescas y deformes. Fellini, el director de cine, sazona fuertemente sus películas con inválidos, los aspectos contrahechos, perversos y anormales del género humano, la mujer elefanta o el hombre esquelético. El inválido como símbolo e imagen mítica aparece también en los clásicos relatos de aventuras. Vienen a la memoria los relatos de piratas, de Long John Silver con su pata de palo en *La isla del tesoro* de Stevenson o el archienemigo de Peter Pan, el capitán Garfio, con su prótesis metálica. La figura del pirata, en sí misma imagen del inválido, tradicionalmente carece de una pierna o un brazo, o como mínimo lleva un parche en un ojo. Otra imagen familiar del inválido procedente de la literatura es el Quasimodo de Victor Hugo, el jorobado de Nôtre Dame. En general, las artes parecen apuntar al arquetipo del inválido; ¿qué son las gárgolas de la catedral de Nôtre Dame sino inválidos?

Dado el arquetipo del inválido, también debe haber un complejo del inválido, pues los arquetipos atraen hacia sí partes de la psique y de la experiencia psíquica. Eso es lo que quiere decir un complejo. Un hombre que tiene un complejo paterno tiende a vivir dentro del marco de lo

patriarcal, tanto si ello tiene que ver con el «padre» y el «empadrarse» como si no. Un policía, por ejemplo, le hará sentir como un niño pequeño al que se le enfrenta su padre. Existe, de hecho, un complejo del inválido. En el curso de mi trabajo como psicoterapeuta, a menudo he encontrado mujeres —y también hombres— que sólo podían enamorarse de inválidos. Sólo sentían atracción sexual hacia personas físicamente inválidas.

Permitidme esbozar un breve «diagnóstico diferencial» del arquetipo del inválido por vía de definición y comparación. El inválido no debe ser confundido con el arquetipo del niño. El niño, como el inválido, es débil e inferior, carente de las cualidades del adulto. Sin embargo, el niño crece, cambia, deviene adulto, «mata al padre». Tiene un futuro. El arquetipo del inválido tampoco debe ser confundido con el de la enfermedad. La enfermedad, como el niño, tiene un futuro. Conduce a la muerte, a la salud o, incluso, a la invalidez. Es algo temporal, una amenaza pasajera, un percance. La enfermedad puede perfectamente perjudicar el funcionamiento psíquico o físico, pero es aguda, dinámica, temporal. En cambio la invalidez no lleva a ninguna parte, ni a la muerte ni a la salud. Es una deficiencia crónica, permanente. Es una situación crónica de estar «averiado».

Quienes se pasan la vida en el arquetipo del inválido pueden resultar muy molestos y fastidiosos para quienes les rodean. Entre paréntesis, diré que sólo existe otro arquetipo que me moleste y fastidie tanto: el arquetipo de las fantasías de salud. Alguien que una y otra vez te habla de su pobre espalda será muy pelmazo, pero eso no es nada comparado con quien nunca se cansa de explicarte sus proezas físicas, cómo su corazón sigue latiendo de forma rítmica y regular después de haber corrido diez kilómetros y

cómo se levanta cada día a las seis en punto para tomar una ducha helada.

Desde luego, un arquetipo en sí mismo no es bueno ni malo, ni interesante ni fastidioso. Según la situación y nuestro punto de vista puede parecer negativo o positivo. Nuestro trabajo como psicoterapeutas consiste en estudiar y reflexionar sobre los arquetipos y sus características, dejar que nos fascinen y aprender en alguna medida a habérnoslas con ellos en la experiencia real. El arquetipo del inválido puede resultar muy cargante; pero también puede ser muy placentero, como en el siguiente ejemplo.

Conocí a un hombre de mediana edad que padecía dolores crónicos de espalda, depresiones periódicas y fatiga continua. Al mismo tiempo, era una persona con la que resultaba agradable la convivencia; hacía que los demás se sintieran útiles y valiosos. Siempre podías hacer algo por él, como encontrarle una cómoda silla de brazos. Parecía agradecer los gestos de esta índole. No era de ningún modo una amenaza para quienes le rodeaban; no pretendía competir por tu tiempo y cuidados. Te hacía sentir amable y generoso, despertando en los demás una actitud de amistad y aceptación. Era de lo más relajante estar con él. Si el arquetipo del inválido se reconoce y se respeta, genera reflexión y debate. En el caso de este hombre, cuando alguien sugería ir a dar un paseo respondía: «No, gracias, me duele la espalda. ¿Por qué no nos quedamos y charlamos un rato?».

El arquetipo del inválido puede ser muy provechoso para la persona que lo ha de vivir. Permite contrarrestar la arrogancia y cultivar la modestia. Como las debilidades y flaquezas ya tienen su cuota, se hace posible desarrollar cierta espiritualidad. La invalidez es un continuo *memento mori*, un enfrentamiento perpetuo con las limitaciones físicas y psíquicas. No deja escapatoria hacia las fantasías

de salud o lejos de la conciencia de la muerte. Promueve la paciencia y frena la actividad obsesiva. En cierto modo, es un arquetipo muy humano. Las fantasías de salud y plenitud de cuerpo y alma pueden ser adecuadas para los dioses, pero para los simples mortales resultan una tribulación. *Quod licet Jovi non licet bovi*.

Dado que el arquetipo del inválido subraya la dependencia humana y nos obliga a aceptar nuestra mutua necesidad respecto a los demás, es un factor importante en las relaciones. Hoy estamos obsesionados por un espejismo psicológico: la ilusión de la Persona Independiente. Todavía hay quienes creen que es posible ser totalmente independientes de los demás. Todos nosotros dependemos de alguien: de maridos o mujeres, de padres o madres, de nuestros hijos, amigos e incluso vecinos. Conocer nuestras propias deficiencias y debilidades, nuestra propia invalidez, nos ayuda a darnos cuenta de nuestra eterna dependencia de alguien o algo. Alguien que es un «lisiado» en relación a sus sentimientos siempre será dependiente de quienes tienen una vida emocional «sana». La dependencia mutua y la dependencia unilateral encuentran su plena justificación con el arquetipo del inválido. Sirve de contrapeso a la imagen «piedra-que-rueda-no-recoge-musgo» del héroe errante, una figura popular entre los miembros de la generación más joven. Para ellos el ideal es moverse como espíritus libres a través del mundo sin lazos ni obstáculos: hoy en la India y mañana en México. La libertad y la independencia son su alfa y omega, su particular «después-de-mí-el-diluvio».

Otra área en la que el arquetipo del inválido desempeña un importante papel es en el fenómeno de la transferencia en psicoterapia. La dependencia se suele entender en psicoterapia como una transferencia paterna o materna y se considera una forma de regresión. Por desgracia, la fantasía

de regresión niño/padre en psicoterapia puede resultar muy dañina. La mayoría de las veces la dependencia del cliente no refleja el niño sino el inválido. A veces los clientes permanecen en dependencia respecto a sus terapeutas durante años —el niño nunca parece crecer—. ¿Cómo iba a hacerlo? ¡No estamos ante un niño, sino ante un inválido y su correspondiente necesidad de dependencia! En tales situaciones el analista a menudo desarrolla una conciencia de culpa. Se pregunta si, acaso inconscientemente, no estará intentando mantener su ocupación consolidando la dependencia del cliente. La cuestión está fuera de lugar. El analista no está siendo inmoral, sino sirviendo de muleta al inválido de una manera legítima. Aunque el analista puede intentar que el cliente traspase su necesidad de dependencia a otro, a un vecino o un amigo, hay una cosa cierta: la muleta será siempre necesaria. El objetivo de independencia total es simplemente ilusorio. Si, por otra parte, el analista se identifica con las fantasías de salud, de crecimiento y plenitud, sencillamente no verá qué esta ocurriendo; creerá que está habiéndoselas con el arquetipo del niño. No comprenderá que la ausencia de crecimiento y sanación es señal del inválido, no del niño. El niño, como dijimos antes, crece y sólo requiere ayuda por un tiempo.

Debo reiterar que las dificultades y riesgos latentes en el trato con el inválido nunca pueden sobreestimarse. Son precisamente estas dificultades y riesgos lo que a menudo da lugar a una represión a la vez individual y colectiva, caracterizada por el eslogan: «¡El inválido siempre estará con nosotros!». En nuestro encuentro con la invalidez sucumbimos con demasiada rapidez a una actitud fatalista, a una pasividad que dice: «¿Para qué preocuparse? ¡De todos modos no hay nada que podamos hacer!». Carentes de una adecuada comprensión del arquetipo del inválido, nos rendimos, dejamos de intentar sanar lo que puede ser

sanado. Hasta cierto punto, los pasos de gigante de la medicina y la psiquiatría son una consecuencia de la represión del inválido. Nos ha encandilado tanto la fantasía de la salud total que infatigablemente nos esforzamos hacia su realización. Con todo, nosotros los analistas no deberíamos ser los primeros en lanzar la piedra: sin duda nuestra práctica está tan colmada de fantasías de salud como de invalidez.

Si aparezco *ipso facto* como autoproclamado abogado defensor en el caso «salud contra invalidez», es porque el arquetipo del inválido ha sido ignorado durante demasiado tiempo; no se le ha concedido el respeto que merece. Mis ataques sobre la «salud», la posición de la fiscalía, no pretenden desacreditar, sino ayudar a conseguir algún tipo de equilibrio entre perspectivas esenciales. Para continuar desarrollando mi caso, me gustaría señalar las trampas del arquetipo de salud/plenitud, mi meritorio contrincante.

De acuerdo con la fantasía contemporánea de la salud, debemos alcanzar la plenitud entendida como perfección: «Sed perfectos…». El más leve defecto, la mínima disfunción deben ser curados, vencidos, erradicados. Aunque hubo una época en la que un temperamento melancólico se aceptaba e incluso se idealizaba, hoy los melancólicos son diagnosticados como depresivos y se les medica y calma hasta el punto de llevarlos a una bendita felicidad vegetal. En el fondo de nosotros mismos todos somos conscientes de nuestros defectos y flaquezas, de nuestra invalidez. Pero reprimimos esta conciencia con todos los medios a nuestro alcance. Luchamos sin tregua y sin sentido para mantener la ilusión de plenitud intentando conseguir una salud perfecta.

Nuestra ceguera respecto al lugar y la importancia del arquetipo del inválido se convierte en una actitud moralista que sitúa el bien supremo en la salud y plenitud. No es

difícil imaginar lo devastadora que resulta esta actitud en el trato con quienes sufren neurosis y trastornos psicosomáticos. Una y otra vez me aturde el tono de superioridad moral que se desliza en las voces de los psicoterapeutas cuando refieren casos de esta naturaleza. Los pacientes neuróticos y psicosomáticos son simplemente inferiores; no pueden ser sanados porque no quieren. No quieren cambiar; no quieren crecer. Rechazan nuestros intentos de que consigan una mejoría. ¡Ni siquiera son capaces de escuchar sus sueños! Como hombres a punto de ahogarse, se aferran a sus resistencias, se defienden tenazmente contra el terapeuta que sólo trata de ayudarles. Esas gentes, esas pobres almas ignorantes, sólo merecen nuestra atención cuando abrazan nuestra fantasía de crecimiento/salud/plenitud (¿es una fantasía o una fijación ilusoria?). Como terapeutas, sólo nos interesan cuando quieren ser sanados.

No quiero dar la impresión de que todos los pacientes son casos crónicos o no pueden ser curados. Sólo quiero señalar que, en los casos donde se manifiesta el arquetipo del inválido, la sanación y la plenitud simplemente no son posibles. Aceptar este hecho puede parecer inmoral, tanto al paciente como al analista. Sin embargo, sus efectos positivos pronto compensarán cualquier duda que persista. Como la salud y la plenitud están tan en boga hoy en día, necesitamos desesperadamente reflexión y aceptación del arquetipo del inválido.

Ignorar o denigrar a un arquetipo es invitar su cólera y su venganza, y el arquetipo del inválido no es una excepción. Parece que cuanto más nos esforzamos en curar pacientes crónicos o psicosómáticos, más desesperadamente se resisten. Se vuelven más tiránicos y exigentes y nos piden más tiempo y atenciones. Lejos de conducirlos a la salud, nuestros esfuerzos parecen agravar su estado. Se diría que

mucha gente simplemente espera el momento en que abiertamente podrán reclamar la atención hacia su invalidez. Un pequeño accidente, una leve disminución de alguna capacidad física o mental, y podrán dejar su trabajo, reclamar jubilación por larga enfermedad y esperar que otros se hagan cargo de ellos. En cada uno de nosotros hacen aflorar sentimientos de culpa. Parecen decir: «Ahora soy un inválido. Ahora depende de ti cuidarme». Nuestra incapacidad de aceptar el inválido en cada uno de nosotros, nuestra fantasía de que los seres humanos deberían ser tan sanos como aquellos idealizados dioses griegos, es lo que nos impide afrontar el arquetipo del inválido cuando nos encontramos con él. Nuestra culpa nos obliga a rendir homenaje a lo que nos negamos a aceptar.

Los seres humanos actuamos a partir de cuatro modos o funciones: pensamiento, sentimiento, sensación e intuición. Teóricamente al menos, todos tenemos potencialmente las cuatro: una función es superior, otra es inferior y las otras dos son auxiliares. Los Sumos Sacerdotes de la Salud y Plenitud querrían que ayudáramos a nuestros pacientes a desarrollar las cuatro.

Sin embargo muchos pacientes, por una u otra razón, carecen de una o dos de estas funciones. Es como si fueran deformes o lisiados. Si por ejemplo, carecen de la función del sentimiento, sería inútil ayudarles a desarrollar algo que no tienen. En cambio, haríamos mejor en ayudarles a explorar la magnitud de su deficiencia, mostrarles cómo vivir con ella y explicarles cómo podrían beneficiarse de alguien que, por ejemplo, tenga la función del sentimiento muy desarrollada. Intentar desarrollar las cuatro funciones con estos pacientes sólo conduciría al desengaño y la frustración tanto para el paciente como para el terapeuta. En vez de aceptar y respetar al paciente tal como es, como inválido, se corre el peligro de que terapeuta y paciente no

sólo rechacen la invalidez sino que además la desprecien. El resultado para el paciente puede ser, comprensiblemente, desastroso. ¿No somos realmente nosotros, los analistas, los abogados del arquetipo del inválido? ¿No es eso lo que nos debería concernir?

La psique se considera por una parte como arquetípica, funcionando de acuerdo con modelos dados y universales de comportamiento y experiencia. Por otra parte, demuestra tener características completamente individuales y únicas. Las imágenes de plenitud e invalidez son ambas universales, es decir, arquetípicas. Preguntémonos si son dos arquetipos completamente diferentes o si ambos son aspectos de un mismo arquetipo. La imagen de la invalidez no puede existir sin la imagen de la plenitud; la figura del Imperfecto sólo puede ser vista a la luz de lo Perfecto.

Para facilitar el debate es más fácil hablar de dos arquetipos distintos. Sin embargo, en última instancia, tanto la Plenitud como la Invalidez son aspectos del Yo, representan polaridades básicas dentro de nuestra psique. Por desgracia, cuando hablamos del Yo nos referimos demasiado a aspectos como su redondez, completitud y plenitud. Ya es hora de que hablemos de la deficiencia, de la invalidez del Yo. Siempre he tenido dificultad con el hecho de que los mandalas se consideren símbolos *par excellence* del Yo; son demasiado completos para mi gusto. El hombre llega a la plena realización de sí mismo, de su Yo, a través de su invalidez; lo completo se llena a través de lo incompleto.

43. EL AMIGO

Mary E. Hunt

Todos queremos hacer amigos, tener amigos, ser amigos. Nadie quiere perder amigos, decepcionarles o avergonzarles. Pero la pregunta es: con lo poco que hay sobre ello en la literatura y las tradiciones occidentales, ¿cómo podemos fundamentar nuestra comprensión de la amistad y estimular su florecimiento? Es propio de los arquetipos estar íntimamente tejidos en la tela de la psique colectiva e individual, hasta el punto de quedar implícitos, pero el enorme silencio en torno a la amistad parece pasarse de la raya.

La psicología contemporánea llena estanterías enteras con libros sobre mitos y narraciones, cuentos de hadas y parábolas acerca de cualquier imagen concebible, pero dice poco del valor de la amistad. Entre las Grandes Madres y los Niños Cósmicos, el Burlador y la Anciana, parecería que algo tan simple como los Amigos debería figurar como un medio habitual de relación. Sin embargo, la amistad aparece en segundo plano, cede el puesto delantero a los arquetipos basados en el matrimonio y la familia, sale perdiendo ante los modelos basados en el género y la actividad, resulta tan común que es omitida —a costa nuestra.

Un análisis de la amistad

Me di cuenta de la poca atención que se ha prestado a la amistad en la panoplia relacional mientras revisaba textos de teología. Encontré unos pocos elementos interdependientes: el modelo habitual se basaba en la pirámide de Aristóteles, siendo normativas las experiencias

masculinas de la amistad; hay una relación inversa entre el número de amigos y el grado de intimidad (es decir, cuanto más íntima la amistad, menor el número de amigos, y sólo los hombres se consideran capaces de alcanzar la cumbre de la amistad con otros hombres); y el matrimonio, más que la amistad, se ve como el mayor logro en materia de relaciones. En pocas palabras, los hombres tienen el monopolio de la amistad. La congelan en jerarquías y la contradicen públicamente casándose.

Estas imperfecciones contradecían mi intuición, pues la amistad es algo central en mi sentido del yo y en mi relación con el mundo; desde una perspectiva feminista, las mujeres parecemos valorar la amistad casi por encima de todo. Mi respuesta fue emplear las amistades femeninas como punto de partida para una teología feminista de la amistad.

Titulé mi obra *Fierce Tenderness* a partir de mi experiencia, no siempre feliz, de la amistad. La aparente yuxtaposición emocional tocó una cuerda sensible en muchas lectoras que, sin necesidad de muchas explicaciones, vieron que encajaba con sus relaciones más significativas y valiosas.[1] La sinceridad y pasión, poderosas y a veces brutales, se combinan con un sentido de apoyo y cuidado, tierno y siempre corporal, que las amigas se dan recíprocamente. Lejos de llevar al romanticismo lo que sin duda es una relación compleja, la amistad es el contexto en el que se expresan el amor y el poder, en el que nos atrevemos a experimentar y en el que expresamos la calidad de vida que queremos. ¿Quién sino los amigos tolerará nuestras peculiaridades? ¿Quién mejor que los amigos, con quienes nos volvemos cada vez más distintos?

Lo que resultó claro es que las amistades de mujeres con mujeres son muy distintas del modelo masculino, y que

tales diferencias pueden ser útiles para la amistad entre mujeres y hombres, así como para los hombres que buscan superar su condicionamiento y ser vigorosos y tiernos con otros hombres. Por otra parte, el enfoque feminista de la amistad subraya la calidad y no la cantidad de amistades. Estimula la diversidad de amistades, en vez de reservar la señal de madurez para el matrimonio heterosexual. Y sobre todo, empieza con una relación amistosa con el yo.

El secreto mejor guardado que encontré fue que a la gente le gusta hablar de sus amigos. Todos se sienten expertos en la materia. El tema despierta la participación y el interés común. Es decir, las amistades funcionan de forma arquetípica.

Es un misterio por qué Freud, Jung y sus seguidores no enfocaron inmediatamente la cuestión de la amistad como algo central en el bienestar psicológico de los humanos sanos. No lo lamento, en la medida en que los defectos de sus tipologías han sido ya expuestos en las muchas críticas de su esencialismo, imperialismo cultural, sexismo y racismo subyacentes.[2] Sin embargo, el hecho de que la amistad no figure entre las categorías conocidas resulta sorprendente. Sospecho que es como lo que ocurre cuando busco en mi armario el pimentero. Nunca lo encuentro entre las hierbas y especias exóticas que uso con menos frecuencia. La pimienta de siempre, tan usada que el recipiente está más gastado que los otros, es tan ordinaria que parece invisible.

Re-valorar la amistad

Creo que los motivos del anonimato de la amistad radican precisamente en su fuerza. Veo cuatro motivos que nos convocan a re-valorar la amistad en un mundo que no

es amistoso con la mayoría de nosotros y con las personas y cosas que apreciamos:

En primer lugar, la amistad no es un concepto dualista sino unitivo. La mayoría de los arquetipos tienen su gemelo, su par, su opuesto. El equilibrio de género (Madre, Padre), la distribución de edad (*Puer, Senex*) y otras expresiones dualistas están ausentes en la amistad, donde dos o más amigos son virtualmente el mismo el uno para el otro. Por supuesto, hay diferencias individuales de raza/etnia, clase, edad, preferencias sexuales, género, etcétera, pero en la relación un amigo es un amigo.

Para entrar en la amistad, para apreciar realmente sus dimensiones arquetípicas, debemos amar, respetar, cuestionar, aceptar. Imaginemos la amistad con un amigo querido, con un amigo fallecido, con un amigo sospechoso. Hay muchos grados de la misma dinámica. Imaginemos la amistad con un animal, con la tierra, con el ámbito espiritual en el que sentimos la reciprocidad de la amistad, en el que recibimos amistad. Fijémonos también en lo difícil que es decir «amigo» en singular. Existe como recurso gramatical y conceptual, cuando de hecho su realidad siempre es plural. Somos amigos, fuimos amigos, nos gustaría ser amigos. Aun si tengo amistad conmigo misma soy algo más que singular, una intuición en la naturaleza unitiva del animal amistoso.

Segundo, *la amistad es una relación que atraviesa edades, géneros, preferencias sexuales, fronteras culturales, sociales y legales*. No quiero dar a entender que la amistad sea un curalotodo, ni quiero cargarla con esperanzas irreales. Pero creo que la amistad ha sido privatizada y se ha convertido en el tema de tarjetas de felicitación en vez de una herramienta seria para la diplomacia, debido simplemente a su enorme poder. Pocos arquetipos son tan versátiles: la amistad resalta por igual en

los niños y en los ancianos, y se aprecia por igual en hombres y mujeres.

La referencia ética más evidente para la amistad —pasada por alto, creo, para mantener sólido el *statu quo*— es el sexo. ¡Qué fácil sería si formuláramos las normas sexuales a partir de la amistad y no del género, de modo que las relaciones del mismo sexo y las de género mixto estuvieran sujetas a los mismos criterios de amistad! En ese caso la discriminación iría contra quienes violan las exigencias de la amistad, la expectativa de tratarnos mutuamente con reverencia, de pasárnoslo bien en común, de honrar nuestra unidad y celebrarla con gozo firme, sensual y consensual. El abuso sexual y el abuso infantil serían censurados como actos contrarios a la amistad, que dañan a personas cuya amistad deberíamos valorar. En vez de llevar al caos ético, una norma sexual basada en la amistad nivelaría el ámbito moral y haría resaltar las obligaciones inherentes a la intimidad.

La amistad no es un elixir que borre las diferencias sino una poderosa motivación para superar la estructura social enemistógena en que vivimos.[3] El racismo es un paradigma en que diferencias obvias conducen a la discriminación y la muerte. Aunque sería ingenuo afirmar que la amistad entre personas de diferentes grupos raciales y étnicos es la solución a problemas sociales tan arraigados, tampoco sirve de nada desestimar la amistad, tachándola de solución privada a un problema público. Las amistades interraciales, así como las amistades entre clases y entre personas de edades dispares, constituyen una parte prometedora de una solución política para un mundo peligrosamente situado al borde del menos amistoso de todos los actos: la guerra.

Los amigos se influyen recíprocamente. Los amigos nos hacen realizar cosas que de otro modo nunca osaríamos.

Nuestros votos, protestas, compras y cultos se deben en gran medida a la influencia de los amigos. Las amistades nos ayudan a seguir en la brecha cuando nuestras ideas políticas y opciones personales no tienen éxito. Los amigos nos obligan a reconsiderar nuestras actitudes globales y a prestar atención a aspectos del mundo que de otro modo ignoraríamos. No quiero sobreestimar la amistad, por miedo a simplificar lo complejo. Sin embargo, la naturaleza transformadora de la amistad es tan evidente —los niños norteamericanos y soviéticos intentan ser amigos tras décadas de propaganda, Friends of Earth [Amigos de la Tierra] convierten el medio ambiente en tema político, la amistad entre las naciones hace surgir acuerdos que configuran la economía global— que no puedo exagerar su importancia arquetípica.

Esto me lleva al tercer motivo: la amistad es una relación inherentemente política. Algunos retroceden ante la idea de que sus intimidades sagradas no sean demasiado privadas para la política. Pero en la medida que la amistad es una noción plural capaz de transformar las estructuras que nos aíslan, contiene semillas del cambio social. No sólo somos amigos en el ambiente privado del hogar, sino bajo la luz de la polis, donde otros nos ven y son influidos por nosotros.

Algunas religiones han señalado la virtud de sacrificar la vida por los propios amigos. La historia está repleta de ejemplos de personas que han convertido amistades en movimientos sociales. Jane Addams y sus compañeros de Hull House eran un grupo de amigos; Dorothy Day creó el Catholic Worker Movement a partir del compromiso religioso y el instinto político de sus amigos. No es casual que los «camaradas» y los «compañeros/compañeras» de los movimientos políticos se nombren con una palabra que tanto se aproxima a «amigos».

El peligro, por supuesto, es que la amistad pueda aparecer como amor instrumentalizado. Los contactos y redes pueden sustituir el altruismo como virtud social. No intento confundir estas experiencias tan distintas. Quiero subrayar el hecho de que todas las amistades parten de un sentido implícito de justicia que puede designarse con la palabra «amor», pero que se enturbia y se envía al olvido si no se expresa concretamente en la múltiple lucha por el cambio social que hoy define la política. Por eso las amistades no pueden quedar implícitas.

Por suerte, *la amistad encuentra expresión en la liturgia y el amor, en el arte y el atletismo, en la comida y la moda*, el cuarto motivo para re-valorarla. El arquetipo llega a los amigos donde menos se lo espera. ¿Quiénes son nuestros correligionarios sino nuestros amigos? ¿Y con quién mejor que ellos hacer el amor, hacer niños, hacer un hogar, un camino, un cambio? En nuestro tiempo, especialmente para quienes tienen recursos a su disposición, todo ello es necesario para la calidad de vida que reclamamos.

Lo que a menudo falta es la expresión simbólica de la amistad, una situación que se remedia con pactos y compromisos, nombramientos y celebraciones que nos recuerdan la riqueza de la amistad, lo que perdemos sin ella, las posibilidades que se acumulan con sólo prestar atención a este poderoso elemento de nuestras vidas.

La ecología es una expresión cósmica de amistad con una tierra que no es Madre ni planeta, sino nuestra Amiga. La tierra no es una superficie estática sobre la que nos sostenemos, sino la matriz de materia en la que nos encontramos a nosotros mismos. Sólo la amistad, el reconocimiento de la unidad, la percepción de la pluralidad, los esfuerzos políticos y el sentido estético, empezando por nuestra supervivencia colectiva, nos llevarán a un futuro seguro.

Los arquetipos tienen sus límites, como Christine Downing ha señalado en su introducción a esta obra. Pero el Amigo, como categoría de la experiencia personal, como nombre de las relaciones voluntarias que más apreciamos, y como impulso transformador para el cambio social, es uno de los arquetipos más poderosos de que disponemos.

EPÍLOGO: CÓMO LAS IMÁGENES ARQUETÍPICAS REMODELAN NUESTRAS VIDAS

Espero que examinando las numerosas imágenes arquetípicas podamos abrirnos a su poder para revitalizar y remodelar nuestras vidas. Podemos descubrir imágenes, tal vez en estas páginas, tal vez en los mitos, la poesía, la ficción, tal vez en nuestros sueños o en algún acontecimiento exterior significativo, que hablarán a nuestras almas.

Como señaló Jung, no basta con conocer estos conceptos y reflexionar sobre ellos: «No sirve de nada aprender de memoria una lista de arquetipos. Los arquetipos son complejos de experiencia que llegan a nosotros como el destino y cuyos efectos se sienten en lo más personal de nuestras vidas».[1] Pero una vez «llegan a nosotros» hemos de llamarlos, entablar diálogo, entablar amistad con ellos para introducirnos en su poder creativo y transformador.

Tampoco deberíamos esperar que las imágenes que directamente se nos muestran encajen netamente en alguna de las figuras que hemos explorado en estas páginas, pues las imágenes vivas siempre desbordarán los conceptos. Precisamente eso es lo que las hace vivas y dadoras de vida: su capacidad de desafiar toda comprensión habitual del yo. La relación con las imágenes y arquetipos tampoco resolverá nuestros problemas ni curará nuestras enfermedades. Lo que puede hacer es introducirnos más a fondo en la complejidad de la vida, en su riqueza, ambigüedad y desafíos.

En la relación con lo arquetípico no se trata, al fin y al cabo, de llegar a una relación diferente con mi psique, con

mi yo, sino de ayudarme a conseguir una relación distinta con lo que me rodea, iniciarme en la conciencia de las imágenes, aprender a atender a *die Dinge*, las cosas del mundo. Pues el yo y el mundo se transforman juntos. Y podría ocurrir que el énfasis en las imágenes arquetípicas del yo sólo sea una preparación preliminar para atender a la dimensión arquetípica de todas y cada una de las cosas. Recuerdo la pregunta de Rilke:[2]

¿Acaso estamos aquí para decir:

casa, puente, pozo, jarro, fruto, árbol, ventana

—a lo sumo, columna, torre… pero decirlo, entiéndelo, decirlo

como las Cosas mismas nunca llegaron a imaginarse?

ABREVIATURAS

CW: C. G. Jung, *Collected Works* (Bollingen Series XX), traducidas por R. F. C. Hull y editadas por H. Read, M. Fordham, G. Adler y William McGuire (Princeton, N. J.: Princeton University Press, y Londres: Routledge and Keagan Paul). Se citan por el número de volumen y párrafo o página.

PERMISOS Y COPYRIGHTS

El capítulo 1 es un extracto del ensayo «The Ego», de Carl G. Jung, incluido en *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol 9, Part II: *Aion*, Bollingen Series 20, pp. 5-7. Copyright © 1959 Princeton University Press, reimpreso por gentileza de Princeton University Press. [N. del T.: Traducido a partir de la última edición del original alemán: «Das Ich», en *C. G. Jung Gesammelte Werke*, Neunter Band, Zweiter Halbband: Aion, pp. 13-15, Walter Verlag, Olten, 1989].

El capítulo 2 procede del ensayo «The persona», de Edward C. Whitmont, incluido en Edward C. Whitmont, *Symbolic Quest: Basic Concepts of Analytical Psychology*, pp. 156-159. Copyright ©1969 C. G. Jung Foundation, gentileza de la C. G. Jung Foundation de N. York.

El capítulo 3 es un extracto de Robert Bly, *A Little Book on the Human Shadow*, pp. 17-19. Copyright © 1988 by Robert Bly. Reproducido con permiso de Harper & Row.

El capítulo 4 se compone de extractos del ensayo «The Shadow in Training» de Patricia Berry, en Patricia Berry, *Echo's Subtle Body*, Spring Publications, 1982, pp. 17-19. Reproducido con permiso de la autora.

El capítulo 5 se compone de extractos del ensayo «The Anima» de Edward C. Whitmont, incluido en Edward C. Whitmont, *Symbolic Quest: Basic Concepts of Analytical Psychology*, pp. 189-199. Copyright © 1969 C. G. Jung Foundation, gentileza de la C. G. Jung Foundation de Nueva York.

El capítulo 6 se compone de extractos de James Hillman, *Anima: The Anatomy of a Personified Notion* (Dallas: Spring

Publications, Inc., 1985), pp. 9-15, 23-25. Copyright © 1985 by James Hillman. Todos los derechos reservados.

El capítulo 7 se compone de extractos del ensayo «Uses and Abuses of Jung's Psychology of Women: Animus» de Demaris Wehr, incluido en *Anima*, 12: 1 (primavera de 1985), pp. 13-23. Utilizado con permiso.

El capítulo 8 se compone de extractos del ensayo «The Double» de Mitchell Walker, incluido en *Spring* (1976), pp. 165-175. Copyright © 1976 by Spring Publications. Todos los derechos reservados.

El capítulo 9 es un ensayo original de David DeBus, escrito especialmente para este libro. Copyright © 1991 by David DeBus. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 10 es un ensayo original de T. Mark Ledbetter. Copyright © 1991 by T. Mark Ledbetter. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 11 se compone de extractos del ensayo «Devouring the Father» de Murray Stein, incluido en Patricia Berry (ed.), *Fathers and Mothers* (Dallas: Spring Publications, 1973), pp. 68-74. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 12 se compone de extractos de Helen M. Luke, *Woman, Earth, and Spirit: The Feminine in Symbol and Myth*. Copyright © 1981 by Helen M. Luke. Reproducido con permiso de Crossroads Publishing Company.

El capítulo 13 se compone de extractos de Linda Schierse Leonard, *The Wounded Woman* (Athens, Ohio: Swallow Press, 1982), pp. 161-168. Reproducido con permiso de Ohio University Press/Swallow Press, Athens.

El capítulo 14 es un poema hasta ahora inédito de David DeBus. Copyright © 1989 by David DeBus. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 15 es un ensayo original de David L. Miller. Copyright © 1991 by David L. Miller. Utilizado con permiso

del autor.

El capítulo 16 es un extracto del ensayo «Grandmothers» de Jane Rule, incluido en Jane Rule, *Outlander*, Naiad Press, 1981. Reproducido con permiso de la autora y el editor.

El capítulo 17 procede de Alma Luz Villanueva, *LifeSpan*, Place of Herons Press, 1984. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 18 es un ensayo original de River Malcolm. Copyright © 1991 by River Malcolm. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 19 se compone de extractos del ensayo «Coming to Terms with Hera» de Christine Downing, incluido en *The Goddess*, Crossroad Publishing Company, 1988. Copyright © 1981 by Christine Downing. Con permiso de la autora.

El capítulo 20 se compone de extractos de Christine Downing, *Psyche's Sisters*, Continuum Publishing Company, 1990. Copyright 1988 by Christine Downing. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 21 procede de Adrienne Rich, *The Dream of a Common Language: Poems*, 1974. Copyright © 1978 by W. W. Norton & Company, Inc. Reproducido con permiso del editor.

El capítulo 22 es un extracto del poema «The Sadness of Brothers» de Galway Kinnell, incluido en *Mortal Acts, Mortal Words*. Copyright © 1980 by Galway Kinnell. Reproducido con permiso de Houghton Mifflin Co.

El capítulo 23 es un ensayo original de Howard Teich. Copyright © 1991 by Howard Teich. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 24 se compone de extractos de Eileen Simpson, *Orphans*, Weidenfeld and Nicholson, 1987, pp. 240-243. Utilizado con permiso.

El capítulo 25 procede de *We Become New*, editado a cargo de Lucille Iverson y Kathryn Rubys, Bantam Books. Copyright © 1975 by Olga Cabral.

El capítulo 26 es un ensayo original de Robert H. Hopcke. Copyright © 1991 by Robert H. Hopcke. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 27 es un ensayo original de Caroline T. Stevens. Copyright © 1991 by Caroline T. Stevens. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 28 es un extracto del ensayo «The Psychology of the Child Arquetype», de Carl G. Jung, incluido en *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol 9, Part I: *Archetypes and the Collective Unconscious*, Bollingen Series 20, pp. 167-179. Copyright © 1959, 1969 Princeton University Press. Copyright © renovado en 1987 por Princeton University Press, reimpreso por gentileza de Princeton University Press. [N. del T.: Traducido a partir de la última edición del original alemán: «Zur Psychologie des Kindarchetypus», en *C. G. Jung Gesammelte Werke*, Neunter Band, Erster Halbband: *Die Archetypen und das kollektive Unbewufte*, pp. 181-193, Walter Verlag, Olten, 1989].

El capítulo 29 es un extracto de un ensayo de Marie-Louise von Franz. Agradecemos su permiso para reproducir las pp. 1-6 de *Puer Aeternus*, de Marie-Louise von Franz. Publicado por Sigo Press, 1981.

El capítulo 30 se compone de extractos del ensayo «Senex and Puer: An Aspect of the Historical and Psychological Present» de James Hillman, incluido en *Puer Papers*, ed. James Hillman (Dallas: Spring Publications, 1979), pp. 13-23. Copyright © 1979 by Spring Publications, Inc. Todos los derechos reservados.

El capítulo 31 se compone de extractos de Robert M. Stein, *Incest and Human Love*, 21 ed. (Dallas:

Spring Publications, 1984), pp. 8190. Utilizado con permiso de Spring Publications. Todos los derechos reservados.

El capítulo 32 es un extracto de *Woman's Mysteries*, de M. Esther Harding, pp. 101-105. Copyright © 1971 by C. G. Jung Foundation For Analytical Psychology. Reproducido por acuerdo con Shambhala Publications, Inc., 300 Massachusetts Ave., Boston, MA 02115, para la publicación en Estados Unidos y Canadá y con Random Century Group en la Commonwealth y el Imperio británicos. [Hay traducción castellana: *Los misterios de la mujer*, Barcelona: Obelisco, 1987].

El capítulo 33 es un ensayo original de Connie Zweig. Copyright © 1991 by Connie Zweig. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 34 es un ensayo original de Christine Downing. Copyright © 1991 by Christine Downing. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 35 es un ensayo original de Daniel C. Noel. Copyright © 1991 by Daniel C. Noel. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 36 es un ensayo original de Annis Pratt. Copyright 1991 by Annis Pratt. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 37 es un ensayo original de Denyse Beaudet. Copyright © 1991 by Denyse Beaudet. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 38 es un ensayo original de Lyn Cowan. Copyright 1991 by Lyn Cowan. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 39 es un ensayo original de William G. Doty. Copyright © 1991 by William G. Doty. Utilizado con permiso del autor.

El capítulo 40 es un ensayo original de Jan Clanton Collins. Copyright © 1991 by Jan Clanton Collins. Utilizado

con permiso de la autora.

El capítulo 41 es un ensayo original de Christine Downing. Copyright © 1991 by Christine Downing. Utilizado con permiso de la autora.

El capítulo 42 se compone de extractos de Adolf Guggenbühl Craig, *Eros on Crutches: On the Nature of the Psychopath*, trad. de Gary V. Hartman (Dallas Spring Publications, 1980), pp. 12-25. Copyright C 1980 by Adolf Guggenbühl-Craig. Todos los derechos reservados.

El capítulo 43 es un ensayo original de Mary E. Hunt. Copyright © 1991 by Mary E. Hunt. Utilizado con permiso de la autora.

Notas

[1] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Nueva York: Random House, 1963), p. 392. [Hay traducción castellana: Recuerdos, sueños, pensamientos, Barcelona: Seix Barral, 1964]. **<<**

[2] *CW* 8, p. 213. <<

[3] *Cf.* Gaston Bachelard, *The Poetics of Reverie* (Boston: Beacon Press, 1971), pp. 97-142. **<<**

[4] Jolande Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol* (Princeton: Princeton University Press, 1971), p. 50. **<<**

[5] James Hillman, «An Inquiry Into Image», (*Spring* 1977): 70. <<

[6] Jolande Jacobi, *The Psychology of C. G. Jung* (New Haven: Yale University Press, 1973), p. 45. **<<**

[7] *CW* 9.1, p. 58. <<

[8] *Cf.* Demaris S. Wehr, «Religious and Social Dimensions of Jung's Concept of the Anima», *Feminist Archetypal Theory*, eds. Estella Lauter y Carol Schreier Rupprecht (Knoxville: University of Tennessee Press, 1985), p. 27. **<<**

[9] *CW* 8, p. 190. <<

[10] *CW* 8, pp. 286-289. <<

[11] Hillman, «Image», p. 65. <<

[12] *CW* 9.1, p. 48. <<

[13] Citado por Jacobi en *Complex*, p. 65, a partir del *Eranos Jahrbuch 1934*, p. 223; no se encuentra en la versión de «Archetypes of the Collective Unconscious» recogida en el volumen 9.1 de las *CW* aunque un pasaje similar se halla en *CW* 14, p. 463. **<<**

[14] *CW* 9.1, p. 179. <<

[15] James Hillman, *Puer Papers* (Irving, Texas: Spring Publications, 1979), p. 13. **<<**

[16] James Hillman, *Re Visioning Psychology* (Nueva York: Harper & Row, 1975), p. 158. **<<**

[17] *CW* 9.1, p. 31. <<

[1] *CW* 9.2, p. 189. <<

[2] *CW* 8, p. 195. <<

[3] *CW* 7, p. 232. <<

[4] *CW* 9.2, p. 21. <<

[*] En griego: *par*, pareja. Se refiere a la conjunción de *anima* y *animus* (N. del T.). **<<**

[5] James Hillman, *Anima: Anatomy of a Personified Notion* (Dallas: Spring Publications, 1985), p. 173. **<<**

[6] *Ibid.*, p. 179. **<<**

[7] *Cf.* especialmente June Singer, *Androginy: The Opposites Within* y *Energías del amor* (Kairós, Barcelona, 1988). **<<**

[1] E. A. Bennet, *«The Double», Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs*, vol. 1 (Zurich: Rascher Verlag, 1955), pp. 384-396. **<<**

[2] *Ibid.*, p. 393. **<<**

[3] *Ibid.*, p. 389. <<

[1] M. Esther Harding, *The Way of All Women* (Nueva York: C. G. Jung Foundation, 1970), p. 12. **<<**

[2] *CW* 9.2, par. 34. <<

[3] *Ibid.*, par. 40. <<

[1] Para un estudio sucinto de los tipos de pares de opuestos y algunas de las confusiones que nacen cuando no se distinguen estos tipos, véase C. K. Ogden, *Opposition* (Bloomington: Indiana University Press, 1967). **<<**

[2] *CW* 9.2, sección 422. **<<**

[3] *Cf.* James Hillman, *The Myth of Analysis* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1972), pp. 183-190, y James Hillman, *The Dream and the Underworld* (Nueva York: Harper & Row, 1979), pp. 55-59. **<<**

[1] Jung dice en *Aion* (una obra tardía): «Dado que el anima es un arquetipo que se encuentra en los hombres, es razonable suponer que un arquetipo equivalente debe hallarse en las mujeres; pues así como el hombre es compensado por un elemento femenino, la mujer es compensada por uno masculino». (*CW*, 9.2, p. 14). **<<**

[2] En el capítulo «Anima y Animus» Jung explica por qué los hombres tienen animas, y, es de suponer, consiguientemente, por qué las mujeres a su vez tienen *animus*. Primero, Jung afirma que el *anima* es la imagen-del-alma en los hombres. El alma de los hombres tiene una cualidad femenina. Personificada, la llamamos *anima*, y se compone de: (1) las experiencias de mujeres reales que el hombre ha conocido; (2) la propia feminidad del hombre, y (3) una categoría *a priori*. Ahí tenemos experiencia (nivel sociocultural), tendencia biológica innata (nivel biológico) y una categoría *a priori* (nivel trascendente). El *animus* de la mujer presumiblemente se funda en los mismos factores. **<<**

[3] No me opongo a la lectura de *animus* y *anima* como complejos que hace Polly Young-Eisendrath en su libro *Hags and Heroes*. Su lectura es innovadora y, lo más importante, factible. Creo, sin embargo, que Jung describió el *animus* y *anima* más frecuentemente como imágenes arquetípicas que no como complejos. Muchos debates provocadores y maravillosos con Polly me han ayudado a clarificar mis propias ideas al respecto. **<<**

[4] Philip Rieff, en su libro *The Triumph of the Therapeutic*, habla de la diferencia entre las perspectivas sociológicas y psicológicas acerca del individuo y la sociedad. En una nota al pie en la p. 3, escribe: «Desde sus inicios, la teoría sociológica ha criticado las oposiciones dualistas de la naturaleza humana y el orden social, así como las concepciones individualistas del yo». Mi propia visión es un intento de llevar ambas perspectivas —la de la sociología y la de la psicología— a que se relacionen con una comprensión del yo. **<<**

[5] Esta expresión, «abuso de la psicología de Jung sobre la mujer», fue empleada por primera vez por Polly Young-Eisendrath. En un seminario que dimos juntas sobre el «Animus» en el Jung Center de Pittsburgh (Pennsylvania), Polly y yo estuvimos de acuerdo en que el término «poseída por el *animus*» es un abuso del lenguaje y debería eliminarse del vocabulario de los junguianos. **<<**

[6] Véase «Sex-Role Stereotypes: A Current Appraisal», Inge K. Broverman *et al.* (*Journal of Social Issues*, vol. 28, n.º 2, 1972), pp. 5978. **<<**

[7] «Las religiones centradas en el culto de un Dios masculino crean “estados de ánimo” y “motivaciones” que mantienen a las mujeres en un estado de dependencia psicológica respecto a los hombres y a la autoridad masculina, a la vez que legitiman la autoridad política y social de los padres e hijos en las instituciones de la sociedad. Los sistemas de símbolos religiosos centrados alrededor de imágenes exclusivamente masculinas de la divinidad crean la impresión de que el poder femenino nunca puede estar plenamente legitimado o ser totalmente benéfico». *Womanspint Rising*, p. 275. **<<**

[8] El *anima* para las mujeres también puede ser un símbolo de nuestra vida no vivida, si nosotras nos identificamos primariamente con un modo de ser masculino, lo cual no es improbable en nuestra sociedad. **<<**

[1] Platón, *«Symposium», Plato with an English Translation*, Vol. 5, trad. de W. Lamb (Cambridge: Harvard University Press, 1913) p. 105. [Hay numerosas traducciones, al castellano y catalán, de este diálogo platónico, habitualmente llamado «El banquete»]. **<<**

[2] 2 Sam 1,26. <<

[3] *CW* 17, par. 338. <<

[4] J. Tolkien, *The Return of the King* (Nueva York: Ballantine, 1965), p. 267. [Las obras de Tolkien han sido traducidas al castellano por editorial Edhasa]. **<<**

[5] Platón, «Symposium», pp. 76-77. **<<**

[6] Tucídides, *The Peloponnesian War*, trad. de R. Warner (Baltimore: Penguin, 1954), pp. 399-403. [Hay traducción castellana: *Historia de la guerra del Peloponeso*, 2 vols., Madrid: Editorial Hernando, 1984]. **<<**

[7] Homero, *The Illiad*, trad. de W. Rouse (Nueva York: Mentor, 1950), p. 260. [De la *Ilíada* hay diversas traducciones al castellano]. **<<**

[1] La dificultad de presentar todas las concepciones y declaraciones de Jung en relación con el arquetipo del Yo, y de presentar las muchas tradiciones y secuencias de sueños individuales que muestran la existencia y funcionamiento de este factor transpersonal, puede haber llevado a los seguidores inmediatos de Jung a reducirlo todo a unas cuantas metáforas como «el eje ego-Yo». He preferido mantener una mayor cantidad de metáforas del Yo. Este enfoque corre el riesgo de crear confusión y de oscurecer la simplicidad esencial del Yo, pero me permite ser fiel a mi experiencia y a la insinuación que encuentro en los textos de Jung acerca de las muchas fuerzas y formas, simultáneas y sucesivas, que constituyen el Yo. **<<**

[2] *CW* 11, p. 259. <<

[3] C. G. Jung, *The Visions Seminars*, vol. 2 (Zurich: Spring Publications, 1976), pp. 472-473. **<<**

[4] «Answer to Job», *CW* 7, pp. 468-469. **<<**

[5] Murray Stein, *Jung's Treatment of Christianity* (Wilmette, Illinois: Chiron Publications, 1986). **<<**

[6] J. S. Mill, *«On Liberty», Great Books of the Western World*, vol. 43 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1986), p. 297. **<<**

[7] *CW* 7, p. 289. <<

[8] C. G. Jung, *The Visions Seminars*, vol. 2, p. 341. **<<**

[1] *CW* 9.1, p. 82. <<

[1] Anónimo, «On Being a Father», *Parent's Magazine and Homemaking* 41 (1968): p. 49. **<<**

[2] James Agee, *A Death in the Family* (N. York: Bantam, 1981), p. 26. <<

[3] Robert Penn Warren, *A Place To Come To* (Nueva York: Random House, 1986), p. 9. <<

[4] Stanley H. Cath, Alan R. Burwill y John Ross, *Father and Child: Development and Clinical Perspectives* (Boston: Little, Brown, 1982), p. 62. **<<**

[5] Warren, *A Place*, p. 335. <<

[1] Aniela Jaffé, «The Creative Phases in Jung’s Life», *Spring* (1972): 164. **<<**

[2] C. Kerényi, *The Gods of the Greeks* (Londres, 1961), p. 91.
<<

[1] Las citas de Jung y Kerényi en este capítulo proceden de *Introduction to a Science of Mythology*, trad. de R. C. F. Hull (Londres: Routledge & Kegan Paul, 195 l). <<

[1] H. Kohut, *Analysis of the Self* (Nueva York: Doubleday/Anchor Books, 1973), p. 66. **<<**

[*] En inglés, la palabra *grandmother*, “abuela”, también podría traducirse por “gran madre”, como sucede en otros idiomas (alemán: *gross-mutter*, francés: *grand-mère*), coincidencia que explica lo que se dice en éste capítulo (N. del T.). **<<**

[1] Para una aplicación posterior de la retórica del cuento de hadas en relación con el tema de la gran madre y sus perspectivas psicológicas, véase David L. Miller, “Fairy Tale or Myth”, *Spring* (1976), pp. 157-164, y David L. Miller, “Red Riding Hood and Grand Mother Rhea: Images in a Psychology of Inflation”, en James Hillman *et al.*, *Facing the Gods* (Dallas: Spring Publications, 1980), pp. 87-100. **<<**

[2] Robert Graves, *The greek Myths*, vol. I (Baltimore: Penguin, 1955), pp. 118 ss., 104. **<<**

[3] *Cf.* “To Démeter”, *The Homeric Hymns*, trad. Charles Boer (Chicago: Swallow Press, 1970), pp. 91-135. **<<**

[4] Catherine Avery, ed., *The New Century Classical Handbook* (nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1962), p. 961. **<<**

[1] *CW* 17, par. 331, 331b. <<

[2] Murray Stein, «Hera Bound and Unbound», *Spring* (1977): 107. **<<**

[3] *Ibid.*, p. 111. **<<**

[4] Russell Jacoby, *Social Amnesia* (Boston: Beacon Press, 1975), p. 111. **<<**

[5] C. Kerényi, *Zeus and Hera* (Princeton: Princeton University Press, 1975), p. 122. **<<**

[1] El reciente libro de Janet McCrickard, *Eclipse of the Sun: An Investigation into Sun and Moon Myths* aporta un estudio extensivo de la psicología femenina solar (Somerset, Inglaterra: Gothic Images Publications, 1990). **<<**

[2] J. Rendel Harris, *Boanerges* (Cambridge: Cambridge University Press, 1913). Aporta buena parte del material resumido en los párrafos siguientes. **<<**

[3] Paul Radin, «The Basic Myth of North American Indians», *Eranos Jahrbuch 1949*, Olga Froebe-Kapteyn, ed. (Zurich: Rhein Verlag, 1950), p. 359; Jaan Puhvel, *Comparative Mythology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987), p. 290. **<<**

[4] Marie-Louise von Franz, *Creation Myths* (Nueva York: Spring Publications, 1972), pp. 70-75. **<<**

[5] *CW*, p. 106. <<

[6] *CW*, p. 226. <<

[7] Joseph Campbell y Maud Oakes, *Where the Two Came to Their Father: A Navaho War Ceremonial*, 2.ª ed. Bollingen Series I (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1969), p. 36. **<<**

[8] Edward F. Edinger, *The Bible and the Psyche: Individuation Symbolism in the Old Testament* (Toronto, Canadá: Inner City Books, 1986), p. 36. **<<**

[9] C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, 211 ed. Bollingen Series XX (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1970), p. 508. **<<**

[10] Roger Woolger, «Death and the Hero», *Arche: Notes and Papers on Archaic Studies 2* (1978): 48. **<<**

[11] Sylvia Brinon Perera dedica un capítulo a «The Bipolar Goddess» en su libro *Descent to the Goddess: A Way of Initiation for Women* (Toronto, Canadá: Inner City Books, 1981), pp. 43-49. **<<**

[1] Véase Robert H. Hopcke, *Jung, Jungians and Homosexuality* (Boston: Shambhala, 1989), p. 160, y «Eros in All His Masculinity: Men as Lovers, Men as Friends», *The San Francisco Jung Institute Library Journal 7*, n.º 4 (1975): 27-41. **<<**

[1] *CW* 9.1, p. 154. <<

[*] Connie Zweig (ed.), *Ser mujer*, Kairós, 1993, en esta misma colección (N. del E.). **<<**

[1] *CW* 6, p. 242. <<

[1] Ovidio, *Metamorfosis* IV, 18-20. **<<**

[2] *CW* 5, par. 527. <<

[3] John Gillespie Magee, Jr., «High Flight», *The Family Album of Favorite Poems*, ed. por P. Edward Ernest (Nueva York: Grosset & Dunlap, 1959). **<<**

[4] Gerhard Adler y Aniela Jaffé, eds., *C. G. Jung: Letters*, vol. 1 (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1973), p. 82. **<<**

[1] J. G. Frazer, *The Golden Bough*, parte 1, vol. 1 (Nueva York: Macmillan, 1917), pp. 36, 37. **<<**

[2] Robert Briffault, *The Mothers*, vol. 3 (Londres: George Allen & Unwin, 1927), pp. 169-170. **<<**

[1] Thomas M. Falkner, «Homeric Heroism, Old Age and the End of the Odissey», *Old Age in Greek and Latin Literature*, ed. por Falkner y Judith de Luce (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 33. **<<**

[2] *Cf.* Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Boston, Beacon Press, 1979), pp. 16, 427; Barbara Walker, *The Crone: Woman of Age, Wisdom, and Power* (San Francisco: Harper & Row, 1985), passim. **<<**

[3] Baba Cooper, «Voices: On Becoming Old Women», *Women and Aging*, Calyx 9: 2-3 (invierno de 1988): 56. **<<**

[4] Helen M. Luke, *Old Age*, (Nueva York: Parabola Books, 1987), pp. 92-94. **<<**

[5] Barbara McDonald, en McDonald y Cynthia Rich, *Look Me in the Eye* (San Francisco: Spinsters, Ink, 1983), p. 19. **<<**

[6] Carolyn G. Heilbrun, *Writing a Woman's Life* (Nueva York: Norton, 1988), p. 130. <<

[7] Luke, *Old Age*, pp. 44, 60, 63, 72, 73, 75. **<<**

[8] *Ibid.*, pp. 69, 95, 104, 106, 110. <<

[9] *Ibid.*, pp. 94-95. **<<**

[10] Meridel LeSueur, *Ripening* (Old Westbury, N. Y.: The Feminist Press, 1982), p. 263. **<<**

[1] James Hillman, «An Inquiry Into Image», (*Spring* 1977): 81. <<

[1] Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Cleveland: Meridian Books, 1949-1956), pp. 19-20. **<<**

[2] *Ibid.*, p. 4. **<<**

[3] *Ibid*. **<<**

[4] Erich Neumann, *The Origins and History of Conciousness*, trad. de R. F. C. Hull, Bollingen Series XLII (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1954), p. 127. <<

[5] Campbell, *Hero*, p. 16. **<<**

[6] Véase Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982); y Mary Field Belenky, Blythe McWicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger y Jill Mattuck Tarule, *Women's Ways of Knowing* (Nueva York: Basic Books, 1986). **<<**

[7] Véase Naomi Goldenberg, *Changing the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions* (Boston: Beacon Press, 1987). **<<**

[8] Michael E. Zimmerman, «Deep Ecology and Ecofeminism: The Emerging Dialogue», *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, ed. por I. Diamond y G. F. Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), pp. 145, 147. Una versión de mi propia ponencia había sido publicada como «Getting Back to Gaia», *Anima* 13, 1 (otoño de 1986): 62-69. **<<**

[9] James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (Nueva york, Harper & Row, 1975), p. 87. <<

[10] Barbara Dunn, «James Hillman on Soul and Spirit», *Common Boundary* 6, 4 (julio/agosto de 1988): 6. **<<**

[11] *Ibid.*, p. 8. **<<**

[12] *CW* 13, p. 50. <<

[13] *CW* 14, p. 358. <<

[14] Michael Sexson, *The Quest of Self in the Collected Poems of Wallace Stevens, Studies in Art and Religious Interpretation*, vol. 1 (Nueva York: Edwin Mellen Press, 1981), pp. 184-185. **<<**

[1] Carol P. Christ, «Margaret Atwood: The Surfacing of Women's Spiritual Quest and Vision», *Signs* 2, 2 (invierno de 1976): 317. **<<**

[2] Penelope Washbourn, *Becoming Woman: The Quest for Wholeness in Female Experience* (Nueva York: Harper & Row, 1977), p. 40. **<<**

[1] Erich Neumann, *The Origins and History of Conciousness* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 276. **<<**

[2] Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries* (Nueva York: Harper Brothers, 1960), pp. 219, 218 ss; Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Nueva York: Pantheon Books, 1949), pp. 90 ss. **<<**

[3] Eliade, *Myths*, p. 223. **<<**

[4] Frances G. Wickes, *The Inner World of Childhood* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1978), p. 57. **<<**

[5] *CW* 5, p. 419. <<

[6] *CW* 5, p. 263. <<

[7] Marie-Louise von Franz, *Shadow and Evil in Fairytales* (Irving, Texas: Spring Publications, 1974), p. 39. **<<**

[8] Eliade, *Myths*, p. 184. <<

[9] Joseph Campbell: *The Masks of God: Occidental Mythology* (Nueva York: Viking Press, 1965), p. 334. [Hay traducción castellana: *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*, Madrid: Alianza, 1993]. **<<**

[10] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Nueva York: World Publishing, 1963), p. 194. **<<**

[11] Julie Stanton, *La nomade* (Montreal: L'Hexagone, 1982), pp. 7, 42, 45, 50, 54. (Con permiso de la autora; cita traducida al inglés por D. Beaudet y D. DeBus). **<<**

[12] Diane Kennedy Pike (aka Marianne Paulus), «Coming to Know Through Feeling, Through Direct Experience, Through Conscious Immersion in the World Mother, in Darkness», *Seeker* 10, n.º 1, p. 6. **<<**

[1] Russell Lockhart, «Cancer in Myth and Dream», *Words as Eggs: Psyche in Language and Clinic* (Dallas: Spring Publications, 1983), p. 56. **<<**

[2] Simone Weil, *Notebooks* (Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1956), p. 266. **<<**

[3] Lockhart, «Cancer», pp. 57-58. <<

[1] Susan Feldman, ed., *The Storytelling Stone: Myths and Tales of the American Indians* (Nueva York: Dell, 1965), p. 126. **<<**

[1] Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 1972), p. 5. [Traducido con el título *Chamanismo, las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, F. C. E.]. **<<**

[2] Claude Lévi-Strauss, *Magic and Religion*, Nueva York: Harper & Row, 1963), p. 199. <<

[3] Lowell John Bean y Sylvia Brakke Vane, «Shamanism: an Introduction», *Art of the Huichol Indians*, ed. por Kathleen Berrin (San Francisco: Fine Arts Museum, 1978), p. 121. <<

[1] Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle* (Berkeley: University of California Press, 1981), capítulo 7, afirma que esto es cierto de las respuestas «legendarias» pero no de las «históricas». **<<**

[2] Emma J. Edelstein y Ludwig Edelstein, *Asclepius*, vol. 1 (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1945), p. 99. <<

[3] *Ibid.*, p. 154. **<<**

[1] *Cf.* Mary E. Hunt, *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship* (Nueva York: Crossroad, 1991). <<

[2] El trabajo de Naomi R. Goldenberg ha iluminado a las teólogas feministas en este aspecto. *Cf.* su *Changing the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions* (Boston: Beacon Press, 1979), y *Returning Words to Flesh: Feminism, Psychoanalysis, and the Resurrection of the Body* (Boston: Beacon Press, 1990). **<<**

[3] La intuición acerca de la «enemistad estructural» procede de Lois Kirkwood, quien trata la cuestión en su tesis doctoral «Enemy Love in Racial Justice: A Christian Social Ethical Perspective», Nueva York, Union Theological Seminary. **<<**

[1] *CW* 9.1, p. 30. <<

[2] Rainer Maria Rilke, *Duino Elegies*, trad. de C. F. MacIntyre (Berkeley: University of California Press, 1961), p. 69. **<<**