

El ser en busca de un rostro

*Isabel Jáidar**

Resumen

Este artículo se ejemplifica con dos mitos: Narciso y Quetzalcóatl noción freudiana del narcisismo y su vinculación con procesos culturales. La imagen de nosotros mismos, como seres singulares y sociales, se construye en un proceso imaginario en sus dimensiones simbólicas-culturales, a partir de los modelos identificatorios imaginarios que construyen la humanidad dentro de un espacio y tiempo definidos; modelos que se plasman en la religión, en los mitos, en el espejo cultural que refleja nuestra imagen, y de ahí se genera la tradición que se transmite de generación en generación. En culturas como la nuestra, en las cuales se ha roto la imagen de producción milenaria que se tenía de sí mismas, se ha fragmentado, sincretizado y mezclado en las construcciones simbólicas de las culturas dominantes.

Creando un inmenso vacío de sí mismo, una continua búsqueda de un espejo que refleje una imagen que muestre más el verdadero rostro cultural y social

Abstract

In the present article two myths are exemplified: Narcissus and Quetzalcoatl, both as a Freud's notion of Narcissism and its connection with cultural processes.

The image of our own selves as unique and social beings, it is built upon an imaginary process in its cultural and symbolic proportions, starting from the imaginary models of identification in which humanity builds inside a defined space and time. These models are expressed through religion, myths, as well as in the cultural mirror that reflects our image. From this scenario a tradition is created and transmitted from generation to generation.

* Profesora-investigadora en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

In cultures as our, the image they have of themselves for a thousand year production has been broken, fragmentized, being under a syncretism and mixed with the symbolic construction form dominant cultures. Creating a vast non cover space of itself, a constant search of a mirror that reflects an image that may deeply show the true cultural and social face.

Significación del hombre es su rostro; “espejo del alma”, decían los antiguos. Por esto, buscar en las cosas un rostro es querer encontrar en ellas una peculiar manera de sentido, de símbolo o signo, reflejo también de lo humano.

Miguel León-Portilla

La imagen y representación que tenemos de nosotros mismos, como seres singulares y sociales, se construye en procesos imaginarios en sus dimensiones simbólicas y culturales, a partir de modelos identificatorios que cultivan la subjetividad humana en un espacio y tiempo definidos, herederos de historias milenarias; arquetipos que se plasman en la religión, en los mitos, en el espejo cultural que refleja nuestra imagen ideal y peculiar, gestada por una historia de luchas y fracasos y por la eterna búsqueda del sentido de la vida; es el espejo que refleja nuestra pertenencia e incuba la tradición que se transmite de generación en generación.

Estas construcciones propias de todos los pueblos y culturas son indispensables en la gestación y crecimiento de los pueblos y sus culturas, así como del ser singular; podemos semejar esta necesidad básica del ser cultural y social a la etapa narcisista primaria que Freud señala como imprescindible en el desarrollo y base del psiquismo; establece la existencia de una etapa de narcisismo primario, que está dada por una investidura libidinal del Yo. Es decir, la primera elección de objeto del niño sería su propio cuerpo, esto implica considerar al narcisismo como una fase del desarrollo humano normal.

En culturas como la nuestra, que debido a la conquista y la colonia españolas se ha fragmentado y roto la imagen cultural e histórica elaborada a través de los siglos, se ha creado un inmenso vacío del sí

mismo; como pueblo y como seres individuales se rompió el espejo cultural y, por ello, inicia una continua búsqueda de un espejo que refleje una imagen propia y validada que muestre el verdadero rostro cultural y social. La profunda melancolía que trae el haber perdido el rostro, que como nos dice Octavio Paz, lo pierde en un laberinto de soledad (Paz, 1950).

Como pueblos y culturas es indispensable tener espejos culturales que reflejen nuestro rostro y nos den la seguridad de encontrarnos, lo que trae consigo el amor a nosotros mismos como seres singulares y como culturas. La autoestima alta o amor a sí mismo es diferente al narcisismo que señalamos anteriormente: el primero es producto de fuertes y valiosos vínculos primarios que dieron al sujeto una construcción de su imagen valorada y segura, y que por lo tanto no necesitan afirmaciones yóicas excesivas, y es en estos vínculos donde se afianza su autoestima; el narcisista, en cambio, necesita desesperadamente sentirse superior a los demás, la desgracia para ellos es que por más que intenten construir una imagen social de superioridad con respecto a los otros, siempre se sentirán en un vacío vincular de profunda inseguridad. Desde este vacío y duda de sí mismo, el narcisista reacciona con violencia y agresión hacia aquellos que muestran una clara autoestima y que valoran negativamente sus actitudes negativas, o las ignoran, situación que pone en peligro sus frágiles egos.

En una aventurada extrapolación de las postulaciones freudianas al orden social y cultural,¹ podemos encontrar en los mitos prehispánicos las imágenes de identidad y pertenencia de la existencia del hombre y la mujer de aquella época. Con la conquista y la colonia españolas se rompe y se pierde esta imagen, afectando profundamente la autoestima del habitante de Mesoamérica. Se inicia así una desesperada búsqueda del espejo perdido y de maneras de “llenar” el vacío que señalamos con anterioridad; la búsqueda de sí mismo que Jung llamó *selbst*, *self*, ser, sí mismo, en equivalencia al *atman* de la filosofía hindú.²

¹ No pretendo continuar con el esquema freudiano, sino únicamente tomarlo como referencia teórica de un fenómeno humano: el narcisismo, que en mi opinión es pertinente para el análisis de la falta de autoestima en algunos casos del ser cultural.

² La conciencia del sí mismo, en la religión hindú, tiene una importancia extraordinaria.

Buscando en los mitos el espejo perdido

El arte de permitir que las manifestaciones humanas de nuestros semejantes sucedan sin nuestra intervención, de escuchar sin pedir ser escuchados, de desistir del afán de transmitir nuestros razonamientos, es para mí la llave que abre el camino para la comprensión de las manifestaciones del imaginario social, de los símbolos y las metáforas. En el mundo de la subjetividad debemos ser capaces de dejar que sus manifestaciones hablen por sí mismas. Y éste es realmente un arte muy difícil de dominar; la conciencia y sus razonamientos están siempre interfiriendo, mediando, corrigiendo, negando.

La maravillosa capacidad humana de creación de símbolos e imaginarios es buscadora de significados y metáforas, está nutrida de sentimientos y emociones; es buscadora de almas, de espíritu y de trascendencia. Bajo la dura mirada de la racionalidad puede parecer quimérica y pasiva, a diferencia del pensamiento racional, conceptual, lógico y organizador; sin embargo, nuestro mundo simbólico e imaginario nos implica con nuestro ser más interno, nos transporta a la sensación de totalidad y de unión, por lo tanto, frecuentemente la solución a la enorme soledad que nos produce el descubrimiento de nuestro yo aislado y racional es capaz de encontrar el vínculo entre el yo y el nosotros.

Los mitos y otras imaginaciones culturales contienen mensajes simbólicos que nos muestran el camino hacia nosotros mismos y de ahí hacia el mundo. Asimismo, nos muestran conocimientos y predicciones derivados de la historia y del diálogo con la Naturaleza. La interpretación de los mitos de diferentes culturas debería tender a develar estos secretos simbólicos para generar conocimiento y modelos ejemplares para enfrentar diferentes problemáticas sociales.

Desde el punto de vista de la “revelación” de las enseñanzas encerradas en los mitos, debemos tener cuidado de ser espectadores y conocer de la manera más precisa posible la historia, la cultura y los momentos históricos que gestaron estas narraciones. La interpretación simbólica nos orienta para conocer el mundo imaginario que estamos explorando: el ámbito subjetivo y psíquico que construyó estos mitos, los cuales a su vez han construido subjetividades y psiquismos a través de los siglos. Con esta manera de acercarnos a la posible interpretación de

los mitos, como investigadores, cambiamos nosotros mismo y adquirimos más comprensión acerca de nuestra propia esencia.

Jung sostiene, al referirse a la interpretación de los sueños, que en nosotros mismos están las potencias sanadoras que existen en el inconsciente y que los sueños revelan esas potencias. A mi parecer los mitos, como sueños colectivos que son, muestran también estas potencias sanadoras del yo íntimo, del yo espiritual y del yo social. Si escuchamos con atención las enseñanzas simbólicas que nos brindan, encontraremos llaves y claves de enorme sabiduría para la convivencia humana y para los conflictos psíquicos.

Investigaciones recientes en las neurociencias han mostrado que si se impide soñar a una persona, enferma. Así, si una cultura pierde sus sueños colectivos que están representados por los mitos y el arte, enferma como cultura y como grupo social. Por ello, los pueblos guardan celosamente sus bienes imaginarios, simbólicos y religiosos, porque les son necesarios para vivir. Son manifestaciones de su naturaleza psíquica y espiritual.

Acudir a la comprensión de las producciones imaginarias y simbólicas de un pueblo es encontrar la brújula que esa entidad social ha construido para vivir en una “realidad humana”.

El objetivo de una interpretación como la propuesta sería principalmente llevar de nuevo a la conciencia y a la cotidianidad la sabiduría escondida en las imágenes, metáforas, parábolas y símbolos de los mitos y llevarlos a la acción. Cuando se logra la comprensión de aquello que nosotros mismos hemos construido y de los mensajes de nuestro inconsciente, se ejerce un efecto liberador sobre la conciencia, se potencializa la fuerza creativa de los seres y los pueblos, se vitalizan las identificaciones y con ello los lazos afectivos y la comunicación y la salud psíquica de las comunidades.

El mantener subterráneo los mensajes inconscientes de los pueblos los enferma, violenta y aísla. El inconsciente colectivo así entendido es el suelo nutricio creador de la vida humana. Es un mundo y una vivencia interior que la humanidad ha conocido siempre y la ha manifestado en todas sus producciones subjetivas. Se han revelado sobre todo en las construcciones simbólicas e imaginarias de manera enigmática y poderosa.

Cerrarnos al conocimiento de estas construcciones milenarias es negarnos a entender lo más profundo del espíritu y la sabiduría de la psique, entendida ésta como aquello que nos construye sujetos humanos y que está en todas las creaciones humanas, desde las construcciones del contorno para la subsistencia, los ritos, los cultos, el arte, las ciencias. Es todo lo que nos permite ser, nos ilumina y nos hace perdurar.

Si tomamos los mitos como construcciones yóicas de un pueblo, es decir, con las representaciones inconscientes de todo yo, nos enfrentamos al misterio de la conciencia y del Yo; es ésta, principalmente, un espacio de representaciones y significados constituido primordialmente en la primera infancia, individual o de la infancia de los pueblos, que nos preserva del caos por medio de un mundo de significaciones y sentimientos de identidad y pertenencia. El Yo como moderador del mundo instintivo y el social, construye significados y es el fundador del mundo consciente y de la fuerza de la voluntad.

Ese lugar ocupa el mito en las culturas, capta los reflejos inconscientes e instintivos y los transforma asequible a la conciencia, por medio de la alquimia de la simbolización, de la metáfora y de la narración.

Es entonces esta transformación de lo instintivo, lo biológico, de lo inalcanzable por la razón, este diálogo entre el yo y el inconsciente, individual y colectivo, lo que permite “mostrar el camino”, develar las enseñanzas de la historia de un pueblo, las enseñanzas de toda la creación imaginaria y colectiva de una cultura; es dotarlo de una fuerza infinita.

Mito y psicología

El análisis de los mitos y el interés por los símbolos surgió a finales del siglo XIX, culminando en los estudios de James Frazer (1854-1941), reunidos en su célebre *La rama dorada* (Frazer, 1994). La postura de Frazer es la de una evolución del pensamiento humano desde un estadio primitivo en la magia, pasando por otro de mayor racionalidad en la religión, para desembocar en la ciencia.

Posteriormente, Freud retoma el símbolo como el lenguaje del inconsciente. Para el psicoanálisis la función psicológica de los símbolos

es la de profundizar en el inconsciente al vivenciarlos, ya que están plenos de sentido y el mito de Edipo fue para Freud una piedra angular en su teoría sobre el desarrollo temprano de la psique y del sistema terapéutico que dio origen al psicoanálisis. Para Carl Jung, el mito es una especie de sueño colectivo que surge de las zonas más profundas de la mente: aquellas que concibió como un inconsciente colectivo. Este sueño colectivo está poblado de personajes que representan aspectos organizados y diferenciados de la región oscura de la mente: los arquetipos, como la dama virginal, el héroe audaz, el viejo sabio.

Por su parte, el etnólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss considera que los mitos enseñan mucho sobre las sociedades que los originan y permiten establecer ciertos modos de operación de la mente humana, ya que son constantes en el correr de los siglos o se encuentran difundidos sobre inmensos espacios. Por otro lado, el destacado historiador de las religiones, Mircea Eliade, dice que todo mito enuncia un hecho que tuvo lugar “en aquel tiempo”, es decir, en un espacio más allá del tiempo, por lo cual se instaure como un precedente y un ejemplo. El arquetipo del mito, por ejemplo el héroe o el fundador de una religión mayor, es un modelo de comportamiento destinado a ser recreado por el hombre arcaico, con lo cual le es posible dar sentido a su vida. La función profunda del mito es entonces facilitar la experiencia trascendental de tender a la unidad.

Freud toma otro mito griego para teorizar sobre la psique humana. En cuanto a la noción de narcisismo, en la teoría freudiana, representa una línea importante de análisis de la psique. A pesar de haber sido desarrollada hace más de ochenta años, sigue siendo una aproximación del ser humano como ser social y cultural. En este escrito interesa una sucinta indagación de dos dimensiones del narcisismo: el mítico y su enlace con el planteamiento freudiano, que expresan formas reflexivas para denotar la herencia histórica, mental y espiritual del psiquismo humano.

El narcisismo

Cuenta el relato griego que Narciso, por su extraordinaria belleza, era requerido de amores por todas las ninfas y aún por los hombres, pero él permanecía alejado del amor, despreciando sobre todo a la ninfa Eco que lo amaba intensamente.

Ante esto, la diosa de la venganza, Némesis, lanza su furia contra Narciso. Llevó a éste a un lago claro de la montaña donde Narciso pudo verse reflejado por primera vez. Al contemplar su imagen, el joven se enamoró de sí mismo, intenta tocarse y no lo logra. La imagen desaparecía cada vez que tocaba el agua. Embelesado y languideciendo, Narciso suspira: “¿Cómo podría soportar poseer y al mismo tiempo no poseer?” Finalmente muere ahogado.

Sigmund Freud empleó el término “narcisismo” para definir un estadio primitivo del desarrollo sexual, en el que el instinto sexual (la libido) recae en el propio sujeto y no en otra persona. En *Introducción al narcisismo* (1914) Freud afirma: “El primer narcisismo, es el del niño que se toma a sí mismo como objeto de amor, antes de elegir objetos exteriores”. Luego, en *El Yo y el Ello* (1923), cambia el concepto, el ello pasa a ser la fuente generadora de energía libidinal y agresiva del aparato psíquico y el yo, su depósito; así el narcisismo del yo pasa a ser secundario, sustraído de los objetos. También en 1917, pero en *Duelo y Melancolía* plantea una clara explicación del mecanismo de las afecciones narcisistas. La sustitución del amor de objeto por una identificación. Para que esto se produzca se hace necesario la elección narcisista de objeto, condición que llevaría en ciertas ocasiones a retroceso de la libido de objeto al yo.

El sujeto humano tiene la necesidad imprescindible de ser reconocido por el otro, la necesidad de convivencia, protección y reproducción; conduce en definitiva a vivir en sociedad, donde ser aceptado es un requisito primordial. El Narcisismo es claro ejemplo de la gran necesidad que el humano tiene de que los otros confirmen su existencia. El narcisismo engendra el vínculo social en todas sus manifestaciones.

Satisfacer la necesidad narcisista primaria, la imprescindible necesidad de ser mirado y amado por otro, significa existir en el otro y su deseo. A este narcisismo primario se renuncia, parcialmente, en el de-

sarrollo de la socialización. Para la estructura narcisista del narcisismo secundario no se abandona este deseo y busca satisfacción en cualquier objeto sustituto. La pulsión se vuelca sobre el Yo, y queda atrapado, como Narciso, en su propia imagen como objeto pulsional, lo que le conduce a la pérdida del otro.

Si el narcisista no logra ser el deseo total del otro, la frustración narcisista puede llegar a aniquilar al otro, lo que a la vez paradójicamente aumenta la importancia de los demás para la propia existencia. Pero el drama del narcisista radica en su incapacidad de vínculo, el que significa para él, tan sólo un espejo que refleje su imagen.

En este terreno nos dice Giddens:

Cuando inició el psicoanálisis moderno, Freud pensaba que estaba instituyendo un tratamiento científico para la neurosis. Lo que en realidad estaba haciendo era construir un método para renovar la identidad personal en los primeros pasos de una cultura destradicionalizadora (Giddens, 1999:60).

Freud retoma el análisis del símbolo y lo torna en su análisis como la materia prima del psiquismo en sus construcciones míticas, oníricas y discursivas como su esencia misma. Cristaliza sus concepciones del ser humano en las estructuras legendarias y míticas de la humanidad. El discurrir del ser humano en la historia está marcado por las infinitas formas en que ha construido la realidad humana, en la infinita creatividad en su relación con el mundo que lo rodea y las caprichosas manifestaciones de la naturaleza, iniciando en este vínculo indispensable con la naturaleza la generación de los caminos de la subjetividad producida en estrecha vinculación con los demás seres humanos, y de las múltiples maneras de asumirse como ser.

Narciso y Quetzalcóatl

Desde esta perspectiva, el mito de Narciso plantea universales manifestaciones de la psique común a otras culturas. Según Campbell (1996), existe una unidad fundamental en los grandes mitos universales, por

ejemplo los que se refieren al surgimiento de las grandes religiones. Los mitos son construcciones culturales que plasman la subjetividad y el pensamiento de las culturas que los gestaron, se significan fuerzas trascendentales humanas y características profundas de la psique en imágenes universales, su lenguaje es universal, hablan a todos los seres humanos, y a cada uno de nosotros. El discurso metafórico y simbólico nos enfrenta en todos los pliegues y manifestaciones de la vida y la muerte, atienden todos los cuestionamientos de los seres humano, la eterna búsqueda del sentido de la vida. Asimismo, nos enfrentan a nuestro más profundo ser, además, representan en su dramatización la conflictiva y tragedia humana, las profundidades del inconsciente, ofreciendo la función yóica moderadora. Ofrecen el lenguaje consciente para la comunicación y la trascendencia de la sabiduría humana. Son el crisol donde se dirimen luchas del misterio humano.

El orden del mundo, el cosmos, es un mundo de significados y representaciones que se ha construido a lo largo de la historia de la civilización, cristalizándose en expresiones mágicas, religiosas, míticas y filosóficas. Incluso la ciencia es una construcción que dota de significado a la vida. El absolutismo de la realidad, como denomina Hans Blumenberg (2004) a la presión del medio sobre la vida del hombre, es superado por la actividad intelectual del espíritu que realiza así una posibilidad de cosmos para transformar el mundo en imagen del mundo. El mito, como arte que también es, recrea imágenes y metáforas del mundo, hace viable la vida humana creando órdenes y lugares. En términos narrativos nos habla siempre de los tiempos primarios y originarios del mundo y del ser humano. Se conforma, en los mitos, la vida humana, la presencia del hombre en la tierra, debida siempre a seres sagrados y sobrenaturales, que dan “forma y manera de ser al humano”. Pero si bien todos estos fundamentos de los mitos son universales, también reflejan una realidad peculiar de los grupos humanos, una dialéctica con el momento de cada etnia, que hace singulares a los mitos en sus construcciones simbólicas y en las subjetividades que construyen.

El relato mítico de Narciso es elaborado por la cultura griega, la cual es construcción de más de mil años de enriquecimiento y continua comunicación con otras culturas, representa múltiples y constan-

tes composiciones de las producciones imaginarias de los habitantes de la Grecia de la época de Ovidio, luchas, encuentros y desencuentros con otros pueblos y culturas. Señalo esto para mostrar un poco el escenario en el que se desarrolla el mito de Narciso.

Para intentar tener alguna comprensión y penetración de la complicada y sutil red significativa de un mito, es necesario situarlo en el escenario cultural, histórico, geográfico y religioso en que fue diseñado. No es mi intención realizar esta comprensión con el mito de Narciso, puesto que fue tomado por Freud como ejemplo y cristalización de fenómenos psíquicos. Tomó el mito de Narciso (Freud, 1999:74), como ya se señaló, y acuñó la noción de narcisismo primario y secundario: el primero como una forma saludable de amor a sí mismo y el segundo como la falta de vínculo y el regreso de la pulsión sobre el Yo. Pero sí destacar en cuanto a los *universales* señalados, la necesidad del ser de mirarse a sí mismo en el espejo de la mirada del otro. Por otro lado, los valores estéticos muy exaltados en la Grecia clásica no los tomo en consideración al buscar los puntos de encuentro simbólico entre el mito de Quetzalcóatl y el de Narciso.

En cuanto al mito prehispánico, el interés se enfoca en su evolución e involución social y cultural en México como pesquisa sobre el origen de algunos fenómenos sociales de nuestro país. En la actualidad, cada vez más científicos sociales se interesan en encontrar qué lleva a los sujetos a la agresión y a la violencia. Muchas investigaciones han mostrado la relación que existe entre violencia-agresión y la baja autoestima de los sujetos violentos. Muchos de estos sujetos agresivos y violentos muestran un marcado narcisismo.

¿Podríamos pensar entonces que el narcisismo como la falta de vínculo con el otro y como formación reactiva a la baja autoestima trae como consecuencia violencia y agresión?

Ante esta pregunta me di a la tarea de encontrar, por medio de entrevistas e indagaciones sobre mitos y sus consecuencias históricas y culturales, las significaciones del narcisismo en un mito prehispánico que fue fundamento y arquitecto de subjetividades en Mesoamérica, para de ahí derivar algún entendimiento de lo que sucede durante la Conquista y la Colonia con la imagen narcisística y la autoestima de los pobladores de la Nueva España y sus consecuencias en el México actual.

Del mito de Quetzalcóatl tomo los universales de los mitemas que tienen que ver con el narcisismo como propuesta teórica sobre el psiquismo, el contenido del mito que narra cuando Tezcatlipoca hace ver al dios Quetzalcóatl su imagen más íntima en un espejo. Los demás aspectos del mito no son comparables con el relato de Narciso, dado que Quetzalcóatl es un dios que generó religiones y cosmovisiones y a la humanidad misma, y Narciso no significa ninguna de estas potencias. Por el contrario, en el sentido de mito para Mircea Eliade, no sería propiamente un mito, puesto que no habla de los orígenes sagrados de la humanidad; apuntaría a ser un relato mítico. Pero insisto, es como crisol que lo toma Freud y lo aplicamos en este análisis.

Quetzalcóatl, independientemente, o mejor aún, más allá de su lugar histórico como forjador de religiones, tiene símbolos trascendentales porque su historia habla de estructuras y fuerzas psicológicas fundamentales: aquellas que representan las esencias humanas.

Aparece en lugares y tiempos diversos de la América india con diferentes denominaciones, pero contenido simbólico semejante. Así se nombra Gucumatz entre los quichés centroamericanos, Bochica en Colombia, Pay Zumé en Brasil, Viracocha entre los quechuas de los Andes, Kukulcán entre los mayas o Quetzalcóatl para los nahuas. No importa el nombre, siempre es el maestro excelso y lleno de sabiduría que viene a enseñar a los hombres, e incluso a darles vida. Es un dios y, a la vez, un hombre, de ahí que algunos pensadores digan que fue una revelación de Cristo en tierras indias. Como hombre comete errores y como dios está por encima de ellos. Como hombre encarna en sacerdotes y reyes, hombres representantes del arquetipo del dios. Como dios rescata a los seres humanos de las tinieblas y del inframundo.

Pero no sólo se trata de un dios-hombre con diversas representaciones, sino también de múltiples significados. Así que en la misma concepción náhuatl, Quetzalcóatl es de gran complejidad simbólica. Creador y conservador de la vida, como Ehécatl, es el soplo del viento, es Tlahuizcalpantecuhtli, el dios de la aurora, es Yacatecuhtli, el señor de las narices, patrono de los comerciantes. Su gemelo, su alter ego animal, su nahual, es la sombría deidad llamada Xólotl. Es un dios particularmente solar, similar al que se puede detectar en múltiples

civilizaciones primigenias y que, además de ser la manifestación del sol, de ser el salvador de la humanidad, tiene un lado oscuro en relación con los muertos y la fecundidad.

La figura tradicional y más conocida de Quetzalcóatl es la denominada *Serpiente emplumada*. La encontramos imponente en la base de la gran pirámide de Xochicalco, esplendorosa y majestuosa en Uxmal, Yaxchilán y Chichén Itzá de la época maya clásica. En esta última, en el equinoccio de cada primavera y otoño, en la gran pirámide de Kukulcán, recuerda el dios que está vivo y que desciende desde el sol a la tierra.

Quetzalcóatl y su imagen narcisista

Quetzalcóatl, como hombre, se enfrenta a las oscuridades del alma y del inconsciente humano, narrados en cuatro momentos del mito y representados en diferentes mitemas. En el primero, se mira en un espejo que los emisarios de la noche o el propio Tezcatlipoca le acercan al rostro y le refleja una aterradora imagen de sí mismo que desconocía, su ser mortal, intrascendente, instintivo, doliente, biológico. En la segunda etapa, se convierte en ave, adquiere un ropaje celeste que lo hace presentable ante sí mismo y el mundo: un ser que quiere volar y alejarse de una revelación insoportable. En la tercera, embrutecido por el alcohol, comete incesto con su hermana, marcando la fusión con su lado femenino como dios de la dualidad y la representación de la sexualidad prohibida. Además, el incesto es la trasgresión más violenta de la ley, la prohibición del incesto permite al ser humano el pasaje a la cultura (Lévi-Strauss, 1982), el dios-hombre se había impuesto el más estricto cumplimiento de la ley y esta trasgresión es un retorno al oscuro pasado de la humanidad. Sin embargo, en esta terrible paradoja, se marca la más cruda realidad humana, la fusión de la ley y lo prohibido, del deseo y el vacío, de la vida y la muerte.

Quetzalcóatl pierde su imagen valorada y sagrada para convertirse en un penitente que busca la expiación, es decir, recuperar un Yo valorado y estimado, por ello parte hacia el este, advirtiendo que regresará.

Para Rank (1914), “la manifestación de la relación íntima que existe entre el sueño y el mito no sólo con respecto al contenido, sino también a la forma y a las fuerzas motrices de ésta y muchas otras estructuras psíquicas más específicamente patológicas, justifica plenamente la interpretación del mito como un sueño de los pueblos”.

Si los mitos son sueños colectivos, en el mito de Quetzalcóatl, ¿es la cultura mesoamericana la que ya no encuentra una imagen valorada y ejemplar?, ¿a dónde ir para recuperarla?, ¿a quién esperar para que nos guíe? En esta espera se sucede el cataclismo de la Conquista y la Colonia y el narcisismo primario necesario para todo ser y pueblo se pierde en la no mirada del conquistador. El espejo de Tezcatlipoca ya no refleja ni la imagen valorada ni las tinieblas del propio inconsciente. La fuente de Narciso refleja una imagen horrenda, desvalorada, disminuida, derrotada. Esa fuente tiene esquemas de belleza y valores humanos que no son propios del habitante de Mesoamérica. Quetzalcóatl no regresa, no hay espejos propios donde mirarse, los mitos que se imponen fueron construidos en otras cosmovisiones y religiones.

León-Portilla narra en su magnífica obra *La visión de los vencidos* (1959), la mirada del mundo indígena frente a la caída de su mundo, la caída de la ciudad de Tenochtitlan sitiada en 1521:

Y todo esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos nosotros / lo admiramos: con esta lamentosa y triste suerte nos vimos / angustiados. // En los caminos yacen dardos rotos, / los cabellos están esparcidos. / Destechadas están las casas, / enrojecidos tienen sus muros. / Gusanos pululan por calles y plazas, / y en las paredes están los sesos. / Rojas están las aguas, están como teñidas, / y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre. // Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe, / y era nuestra herencia una red de agujeros. / Con los escudos fue su resguardo, / pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.³

³ Manuscrito anónimo de Tlatelolco, de 1528, *Anales históricos de la nación mexicana*, Colección de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París, núm. 22, fol. 33.

Reflexiones finales

La imagen simbólica-cultural se construye a partir de los modelos identificatorios provenientes de la religión, de los mitos y, derivado de ellos, de la tradición que se transmite de generación en generación; al mismo tiempo que estos modelos construyen el mundo imaginario y simbólico, dan pertenencia y modelos sociales. Cuando este mundo cultural es destruido, se lleva consigo los valores y sentimientos de pertenencia y el narcisismo primario reflejado en las producciones imaginarias y simbólicas, fundamentalmente mitos, religión y arte, se interrumpe como proceso de autovaloración y autorreconocimiento, con todas las posibilidades de vínculo y pertenencia.

Los modelos identificatorios se reducen a su propio pensar subjetivo, cosa que hoy, paradójicamente, va resultando cada vez más ajeno, por intervenir en este pensarse y reflejarse en el espejo múltiples encuentros con miradas cada vez más alejadas de las construidas en estas culturas y etnias. Es decir, cada vez más ajeno en cuanto camino de retorno reflexivo. Son propuestas psicológicas, subjetivas ellas mismas, la exterioridad misma de estas subjetividades, de las emociones, de las pasiones, confunden el camino posible de vuelta, del “retorno de Quetzalcóatl” y denotan una ‘inconsciencia’ colectiva en lugar del Inconsciente Colectivo en el sentido junguiano.

La vía regia del lenguaje propiciador de las relaciones humanas, generador de simbolizaciones y narraciones míticas, también pierde sus raíces culturales y espacio mítico-religioso, se trastoca la relación del significado con lo que ocasionó la significación, generando una imagen distorsionada de las representaciones y la ansiedad provocada por el vacío que deja la pérdida. El código simbólico y discursivo es ya indescifrable. El tremendo desencuentro del yo interno con las imágenes identificatorias que proponen las culturas dominantes lleva al sujeto a una profunda confusión, autodevaloración y soledad, sentimientos que derivan en una gran gama de conflictivas personales y sociales. La urgencia está en resignificar el reencuentro con las raíces desde una perspectiva histórica, en traer a la conciencia colectiva aquello dolorosamente reprimido para su liberación.

Pocos son los estudios de las ciencias sociales sobre las resignificaciones culturales e históricas de los pueblos de América. Serían necesarios para generar conocimientos y propuestas aplicables a la problemática social de nuestros tiempos.

Bibliografía

- Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Herder, Barcelona, 2004.
- Caillouis, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1990.
- Campbell, J., *El héroe de las mil caras*, FCE, México, 1999.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 1983.
- Frazer, J., *La Rama Dorada*, FCE, México, 1955.
- Freud, Sigmund, “Más allá del principio del placer”, *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.
- , “Introducción al narcisismo”, “El Yo y el Ello”, “Duelo y melancolía”, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.
- Giddens, A., *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.
- Jung, C., *Man and his symbols*, Doubleday, Nueva York, 1964.
- , *Problemas psíquicos del mundo actual*, Monte Ávila, Caracas, 1976.
- Kerényi, Karl, *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1995.
- Kolakowski, L., *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1999.
- Lafaye, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México, 1985.
- León-Portilla, M., *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1974.
- , *La visión de los vencidos*, FCE, México, 1982.
- Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, Breviarios, México, 1975.
- , *Naturaleza y cultura*, Paidós, Buenos Aires, 1982.
- Paz, O., *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1950.
- Rank, O., *El mito del nacimiento del héroe*, Paidós, Buenos Aires, 1961.
- Sejourné, L., *El universo de Quetzalcóatl*, FCE, México, 1962.