



“RITUALIDADES CONTEMPORÁNEAS EN LA ADOLESCENCIA”

Ana Lía López Brizolara¹

Introducción

Estas ideas han sido escritas en el marco de un ciclo de conferencias² titulado: “A 100 años de los *Tres ensayos para una teoría sexual*”, siendo convocados para pensar la pubertad y los “ritos de iniciación”. Esto ineludiblemente nos propone repensar uno de los descubrimientos freudianos –sexualidad infantil, lugar de la sexualidad en la peripecia de la estructuración psíquica- a la luz de un tiempo transcurrido. Y esto a su vez nos induce a una intertextualidad dialógica.

Se hace necesario establecer un diálogo entre el texto psicoanalítico de hace 100 años con los textos psicoanalíticos de hoy y un diálogo del psicoanálisis con otras disciplinas, en tanto instrumentos de cómo la cultura y los sujetos intentan pensarse a sí mismos. Recurrimos a la antropología en particular, como portavoz de teorizaciones acerca de los ritos –entre otras-; y las ciencias sociales en su conjunto, en la búsqueda de comprender las nuevas configuraciones y características de lo social y la sociabilidad.

En estos últimos 100 años, se han producido cambios tanto en las manifestaciones de la sexualidad humana, como en las diferentes teorías acerca de éstas. Por otro lado, la presencia de ritos y su celebración ha sido diversa según la sociedad a la que pertenecieran; y hoy nos interesa volver sobre ellos, en la medida que observamos actos que parecen mantener cierto parentesco con ellos aunque no mantengan una identidad respecto a su significación en el contexto social.

El positivismo del S XIX y el auge de los tiempos modernos permitía hablar de identidad y diversidad, buscando consensuar –entrado el S. XX- en la idea de una especie humana única. Época en que las vanguardias intelectuales impulsaban la necesidad de pensar en ese otro diferente como humano ubicado en una temporalidad y espacialidad cultural diversa. Así se proponía estudiar al aborigen de una tribu, considerándolo un humano que se encuentra en un *tempo* civilizatorio diferente. Esta manera de pensar ha justificado también la extrapolación de teorías y cosmovisiones. Freud fue heredero de estas teorizaciones, pero su descubrimiento ha resultado de singular importancia para pensar al hombre como sujeto cultural –en oposición a natural- lo cual advierte acerca de las generalizaciones.

No resulta nuevo decir que tras la primera revolución copernicana¹ (S. XVI) hemos vivido nuevas *revoluciones copernicanas* (S XIX , XX) dados los obligados descentramientos que

¹ Psicóloga. Psicoanalista. M.A. de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay..

² Ciclo de conferencias del Programa de Psicoterapia sobre los Cien Años de "Tres Ensayos para una Teoría Sexual" 28 de octubre de 2005. Hospital Pereira Rosell. Trabajo elaborado en el marco de la discusión de estas temáticas en el Laboratorio de Adolescencia de APU

las teorías evolucionistas darwinianasⁱⁱ, el marxismo y el psicoanálisis han propuesto; las nociones de *lo mismo y lo idéntico* han entrado en cuestión. Estos descentramientos nos obligan a pensar en un hombre cultural³, a integrar un pensamiento histórico, a aceptar que dentro de una sociedad existe una pluralidad social interna que condiciona al sujeto y a considerar la alteridad en el seno del individuo. (Ese otro desconocido en uno mismo, en la medida de la peculiar dimensión que inaugura el descubrimiento freudiano del inconsciente).

¿Por qué hablar de esto?

Ha sido necesario este condensado recorrido intentando ubicarnos en algún lugar para pensar las interrogantes que se nos proponen. Jerarquizamos algunas de ellas: ¿existen ritos de iniciación en el mundo occidental actual? ¿Existe un mito fundante que sostiene ese rito⁴? ¿Están dadas las condiciones de organización social como para poder sugerir la existencia de un rito de iniciación con eficacia simbólica?

Existen variaciones que aún no comprendemos acerca de la peripecia de convertirse en sujeto individual y social. Parecen haber distintos caminos para llegar a serlo, y a su vez los caminos no parecen tener un *trazado* acordado previamente, como parece estar implícito cuando hablamos de ritos de iniciación. Se nos plantea un nudo controversial entre los conceptos de hombre cultural y proceso de subjetivación.

En esta aproximación temática partimos de la idea de pubertad planteada por Freud, (teoría que se nutre de la visión de sujeto humano de su época); para pasar a cierta descripción de ritoⁱⁱⁱ y de ritos de iniciación, para referirnos a lo que hemos preferido llamar *ritualidades contemporáneas* en el adolescente. Las que serían vestigios rituales valiosos y elocuentes de la necesidad del adolescente de legitimación, de ubicación en el espacio y en el tiempo, y en esa medida exponentes de *la modernidad* que habitamos.

Podemos identificar conceptos fuertes para hacer dialogar en esta propuesta: sexualidad, ritualidad, adolescencia y cultura contemporánea.

“*Las metamorfosis de la pubertad*”

Así le llamaré Freud(1905) al III ensayo de los *Tres ensayos de Teoría Sexual*. Nos presenta una fuerte imagen visual propia de la biología, que de entrada hace referencia al cambio físico provocado por la maduración de los órganos sexuales, y la aparición de los caracteres sexuales secundarios. Estas transformaciones exceden al cuerpo, y evidencian el avatar pulsional. Transcurren en ese borde, entre lo psíquico y el cuerpo.

Leer este ensayo de principios del siglo pasado, nos invita a reconocer para el sujeto un recorrido de movimientos pulsionales donde la elección de objeto se propone en su contingencia esencial, pero se insinúan ciertos consensos respecto del puerto de llegada deseado. El niño se transformará en hombre y la niña en mujer. Y –aparentemente- ya se

³ “El nacimiento de un concepto científico de cultura equivalía a la demolición (o, por lo menos, estaba relacionado con ésta) de la concepción de la naturaleza humana que dominaba durante la Ilustración –una concepción que, era clara y simple– y a su reemplazo por una visión no sólo más complicada sino enormemente menos clara”. (Geertz, C. 1989)

⁴ Marcel Mauss (1950) cuestiona que siempre deba pensarse en un mito como antecedente a un rito. “El mito y el rito sólo pueden estar disociados en el nivel de la abstracción El mito al lado de un rito no es otra cosa que la representación del acto que acompaña al acto”.

sabe en que consiste llegar a ser adulto. También, el adulto espera esa llegada y prepara ese advenimiento del púber hacia el estatuto de adulto. Freud advierte acerca de la complejidad de este proceso.

De este pasaje hablan los ritos –tribales- de iniciación: son ritos dirigidos esencialmente a transformar al niño en hombre adulto y a la niña en mujer adulta. En esa doble condición que alude al género y a un status de adulto en la vida de la comunidad a la que se pertenece.

100 años después, parece que esto también ha cambiado. Nos encontramos en el contexto cultural de la llamada posmodernidad.⁵ (Conceptualizaciones acerca de la cultura contemporánea que abordaremos solamente en las aristas que más tocan a este tema).

El cuerpo del púber ya no se *inicia* –como cuerpo sexuado habilitado- desde una espera ritualizada de la comarca; nos preguntamos ¿cuánto se siente el niño esperado para convertirse en hombre y adulto? ¿Cuánto la niña?

Tanto en el contexto social amplio como en la vida cotidiana nos encontramos con que la presencia de “lo sexual” es mayor que antes, está *a la vista*. Pero parecen haber corrimientos en el sentido, en dónde aparece erotismo, en cuál es la satisfacción que se busca y en cómo se vive la identidad de género.

En muchas investigaciones, y en la experiencia clínica, cada vez más jóvenes afirman haber tenido una experiencia sexual con una persona del mismo sexo y del sexo opuesto, pero se muestran reacios a clasificar o categorizar su sexualidad sobre la base de su práctica sexual. La distinción homo-hetero desde lo social empieza a perder peso para los jóvenes tanto en lo que se refiere al modo de categorizarse a sí mismos como de categorizar a otros.

Desde el psicoanálisis muchos autores empiezan a teorizar respecto de estos cambios; en diálogo con la filosofía, la sociología, etc.⁶ Han surgido nuevas nominaciones tales como hablar de *nuevas vías de sexuación* (Allouch, J. 1999), y replanteos respecto de cómo pensar la prohibición del incesto, etc. y de los límites entre la patología y la normalidad referidos a esta temática.

En esta medida el “punto de llegada”: hombre y mujer adultos, no goza de una aceptación generalizada “en la tribu”, no existe una definición compartida.

Ritos y ritos de iniciación

La ocasión reclama repasar algunos conceptos antropológicos para aventurar engarces con nuestra perspectiva psicoanalítica.

“Existe una estrecha ligazón entre la palabra, los mitos, los relatos sagrados de una tribu, por un lado, y sus actos rituales, sus acciones morales, su organización social e incluso sus actos prácticos, por otro”. (Propp, V. 1945)

Mircea Eliade⁷ plantea que todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo, y siempre está presente la búsqueda de legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano. Muchos rituales y actos profanos significativos sólo poseen el sentido que se les da porque

⁵ La modernidad contemporánea es motivo de reflexión y estudio, y recibe distintas nominaciones: “Segunda modernidad par Ulrich Beck., “modernidad líquida” según Z. Bauman, “modernidad desbordada” para A. Apadurai, etc.

⁶ F. Heritier, D.Gil, Gay and Lesbian studies, J. Alloch, M. Foucoult, etc.

⁷ Mircea Eliade. (1949) *El mito del eterno retorno*.

repiten deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes y antepasados. Algo de un secreto acerca de los orígenes se actualiza y se aprende.

De esta manera se colabora para sostener una tradición y también una identidad del grupo. Los rituales forman parte y a la vez son, estructuras que contribuyen a la cohesión social.

En los ritos el cuerpo ocupa un lugar protagónico. Daniel Gil en su trabajo *El cuerpo y los ritos*, plantea que existe una “unión indisoluble entre la ley, la escritura y el cuerpo”.⁸ (Gil, D. 1982). La palabra no es solamente enunciada, existe en general un complejo ceremonial donde en alguna de sus fases el cuerpo recibe una marca, representante individual de la sujeción a una ley, a un mito fundante y a una filiación⁹.

Los mitos intentan dar una respuesta, explicar “*a este ser indefenso, inmaduro, arrojado al mundo*”, algo acerca de las preguntas acerca del origen de la vida, del sentido de la existencia, de la vida más allá de la muerte, etc.(López, A. 2002)

En relación a los **ritos de iniciación**; se entiende por “iniciación” el paso de la infancia a la pubertad. Denota el inicio de la madurez sexual. Y ellos son “el ejemplo más evidente de que con esa marca la sociedad toma posesión del cuerpo... imprime su marca en el cuerpo de los jóvenes. Y esa marca es un obstáculo para el olvido.” (Clastres, P) .

De distintos estudios antropológicos surge que los ritos de iniciación presentan similitudes, los llevan a cabo en general los hombres adultos y el chamán¹⁰ o sacerdotes, y constan de una dialéctica triádica: separación-iniciación-retorno.

Separación: El hasta ese momento niño es separado de las mujeres -que en general son las encargadas de su cuidado- con la correspondiente manifestación de angustia. Atraviesa un período más o menos prolongado de reclusión o preparación. El joven es llamado a ceremonias de recepción o empujado a la aventura. Siempre aparece su par que lo acompaña en su tortuoso camino. Pide ayuda sobrenatural (puede ser algún dios, magia..).

Iniciación: es el "descenso ad inferos"; el joven o héroe debe pasar por una serie de pruebas (sólo comparadas con el descenso al infierno del mundo cristiano) para lograr un objeto o un conocimiento. El joven puede quedar atrapado en ese mundo, y es empujado a volver y si no lo logra por iniciativa propia, alguien lo ayuda en su retorno o en algunos casos puede hasta perder la vida. La prueba está asociada a la idea de muerte y resurrección.

Retorno: el joven asciende nuevamente al mundo de los vivos pero ahora es superior porque posee el conocimiento de los dos mundos. En general ha sido sometido a un acto de mutilación corporal. Pertenece a la raza de los "héroes" y podrá ser reconocido y constituirse como referente de un pueblo, ha alcanzado un estatuto diferente. Han sido revelados los misterios, que según Elkin implica la revelación de los mitos y ritos por un lado y de los símbolos por otro.

⁸ Daniel Gil. *El cuerpo en los ritos* cita a Clastres “un saber se inscribe en el cuerpo”.

⁹ “En el rito el cuerpo lleva la marca y de ese modo la ley -humana, mítica, o religiosa- es revelada, sostenida en la “carne doliente” (Mauss, M. 1932), es inscrita en el cuerpo. La palabra no es dicha sino “incorporada” cuando la ritualidad exige una marca en el cuerpo. Esa palabra se corresponde con una ley, con un mito fundante de una cultura. (Ana Lía López. 2002)

¹⁰ Para Claude Levi-Strauss el chamán es un creador de orden. Es decir, un maestro de la anomalía y el caos o un evitador de desorden. Además, se entiende al chamán como un especialista de toda clase de oficios, que era a la vez, médico, farmacólogo, psicoterapeuta, sociólogo, artista, filósofo, abogado, astrólogo y sacerdote.

Este recorrido ha permitido “la instrucción sistemática en el mito y la tradición sagrados, el develamiento gradual de los misterios tribales, y la exhibición de objetos sagrados”. (Malinowski, B. 1984)

La madurez sexual y el lugar cultural están unidos, resultan fundantes de un reconocimiento como sujeto humano. La eficacia de los ritos recorre el camino de lo social a lo individual, y viceversa. Se establece un lazo entre lo sagrado y lo profano, entre lo desconocido de los grandes enigmas solamente explicados por el relato maravilloso, y lo conocido de la vida cotidiana.

Ritualidades “de iniciación” contemporáneas

Volvemos a preguntarnos qué pasa hoy ¿estamos ante un rito sin mito?.^{iv} Se pueden visualizar tendencias, con variadísimas manifestaciones, erróneamente generalizables o pasibles de una única interpretación. Para distinguirlas del rito propiamente dicho, las llamaremos *ritualidades*.

En la mayoría de los rituales queda una marca en el cuerpo, una señal, que funciona “como herida con eficacia simbólica, en la medida que transforman la realidad del sujeto. Pensamos que hoy (especialmente en los adolescentes) algo de esa eficacia podría anhelarse, el encuentro con nuevos discursos de legitimación, nuevas vías para el reconocimiento de la singularidad del sujeto social”. (López, Ana Lía 2002)

En tiempos de globalización y posmodernidades, aparecen movimientos y actos que parecen buscar “reavivar la historia mítica, que nos ubique en una etnia, en una cadena filogenética, en una estructura de parentesco. Se están haciendo necesarios “ritualidades” que restablezcan o produzcan nuevos modos de subjetivación, y a la vez, donde aparezca un redimensionamiento de la imagen propia como lugar donde volver a buscar una función identificatoria, y creadora de sentido. Y entonces poder realizar nuevos engarces para las preguntas acerca del origen y sentido de la vida.”(Ibid. Ant)

El joven contemporáneo parece estar *urgido en iniciarse* pero para existir como sujeto, como persona, como ser humano, también sexuado. Desde nuestra perspectiva psicoanalítica de la sexualidad estas problemáticas son también cuestiones pertinentes a lo sexual, en tanto se pone en juego la relación con el otro, la ética del amor, la vida pulsional, el deseo en su ocultamiento, su cumplimiento y su prohibición... etc. Sabemos que esto no es dominio del sujeto individual, nunca lo es, y en esa medida está marcado o “desmarcado” por lo social.

Resulta de interés subrayar algunos aspectos en un diálogo controversial con el ritual de iniciación descrito por la antropología:

1. Las ritualidades contemporáneas parecen exceder en mucho la búsqueda de legitimación de “la entrada en la madurez sexual”, y aparecen como una acuciante demanda de reconocimiento, **de ser, de existir**, de habilitación como ser cultural, perteneciente a algún *socius*.

En relación a este aspecto la modernidad actual ha sido descrita como una época de pérdida de tradición y megarelatos. Pero creemos que esto no sólo conlleva la *pérdida de sentido*^v sino que existen cambios ante los cuales “muchos no se sienten representados en los sentidos fuertes con que hoy se organizan algunas sociedades. La dificultad de hacer sentido entonces no responde claramente a la ausencia de ideas... No responde a una

explicación sólo cultural... también tienen un motivo económico. ...Es casi imposible hacer sentido, cuando las expectativas están atadas a la cotidianeidad más imperiosa, porque no existe la capacidad colectiva de pensar un proyecto que se sostenga en el tiempo. Hacer sentido quiere decir disponer las experiencias según un orden que les restituya su lógica y permita pensar tanto su causalidad como la posibilidad de sostenerla o cambiarla". (Sarlo, B. 2001)

En las situaciones más concretas nos encontramos con que es a posteriori que un acto o acontecimiento compartido adquiere sentido y cierto valor de *ritualidad*, produciendo así una modificación en el sujeto y en su grupo. No habría una intención consciente previa.

Pensando en ejemplos, estas vivencias se dan siempre con otro, algunos de pequeño grupo y otros plurales y hasta masivos. Experiencias del orden de lo creativo artístico como participar del Pilsen Rock, haber sido aceptado en la cuerda de tambores del barrio, conformar una banda y tocar por primera vez en "público". El joven se sentiría marcado por su participación en ese acontecimiento.

En algunos casos participar de un evento que puede tener un carácter de una catástrofe como el incendio de Cromagnon (Buenos Aires) donde los sobrevivientes necesitaron darle un valor sacrificial a la muerte de tantos pares¹¹, constituyéndose como *generación*. Pero muchas veces, la reproducción mediática de muchas catástrofes genera una línea de continuidad entre el dolor del acontecimiento y la escenificación del mismo; el sentido de lo sublime o la afectación verdadera muchas veces quedan desdibujados y parece hacerse necesario recrear en un acto el valor perdido.

El cuerpo propio, lugar biográfico, histórico y sexuado, será una elección siempre. Las escrituras, en el cuerpo, los cortes en la piel, la posesión y uso de objetos, ej droga, a veces señalan "iniciaciones" en la socialidad, denotando la urgencia de ser marcados por alguna ley simbólica ordenadora, por el tiempo, por la edad.

La velocidad y el vértigo, en su intensidad parecen acercar al sujeto a la figuración de un cierto límite, y de ahí un cierto punto identificatorio. Establecer un corte, un punto de amarre, que lo es también a la vida.

Someterse a una experiencia vertiginosa y salir airoso refuerza también los sentimientos de omnipotencia y disipa, o al menos amortigua, las dudas que se tienen sobre las capacidades personales.

2. En relación al *otro de la iniciación*. Hoy el que acompaña, provee y espera el retorno del iniciado no está planteado como en los ritos con cualidad de tales. Esto nos lleva a preguntarnos y volver a plantear el lugar del adulto de la comunidad a la que pertenece el joven. Parece fallar una de las partes: La necesaria comarca reconocedora, sustancia de la eficacia simbólica. No resulta fácil describir los lugares sociales donde se daría el reconocimiento de las diferencias generacionales, resultan comunes la confusión, la indiferencia y el repudio. ¿Si no existe reconocimiento entre las dos generaciones como puede gestarse la diferenciación? Si no existe diferenciación, ¿cómo se daría el reconocimiento?

Desde el psicoanálisis sabemos que el circuito identificatorio implica un camino por la dialéctica separación-alienación¹², por la transitividad, de ida y vuelta entre el yo y el otro,

¹¹ Carlos Kachinovsky en nuestro medio ha trabajado el aspecto sacrificial en algunas conductas juveniles.

¹² Como lo nomina J. Lacan.

donde el ser amado y amar son consustanciales a la discriminación necesaria para existir como sujeto. El desconocimiento y la intrusión resultan violentos y generan su respuesta en la angustia y en el síntoma. Respuesta que en el joven parece constituirse también como demanda, y en el mejor de los casos como afirmación de la capacidad de sustitución. Ya decía Freud, que si no fuéramos capaces de sustituir el objeto –siempre perdido, siempre reencontrado-, moriríamos psíquicamente, y tal vez físicamente. El tema es como se encuentran las vías.

En relación a las ritualidades de iniciación aparece como *otro* en primer lugar otro joven, el grupo, y también otro plasmado en un objeto, en un lugar: la ciudad, otras superficies donde deslizarse, donde marcar, dejar una señal que al ser mirada identifique. (tatuajes, piercings, tags, stencils, roturas, juegos de deslizamiento, skate en lugares de riesgo, la red)

Cuando no existe un lugar –espacio físico- para este tránsito, el desafío está en ser capaz de crearlo, de arrebatarlo, de marcarlo. Marc Augé¹³ desde la antropología plantea que nuestras ciudades están pobladas de "no lugares sin historia que afectan nuestras representaciones del espacio, nuestra relación con la realidad y nuestra relación con los otros". "La identidad se construye en el nivel individual a través de las experiencias y las relaciones con el otro. Eso es también muy cierto en el nivel colectivo. Un grupo que se repliega sobre sí mismo y se cierra es un grupo moribundo". Estos no lugares son tocados, marcados por sutiles o brutales gestos de un joven que tal vez busca un camino de subjetivación.

Podríamos plantearnos que hoy el rito no se realiza ante un adulto investido sino ante la polis indiferenciada, en busca de diferenciación y legitimación. Nos encontramos con la necesidad de otorgar valor del acontecer de un acto ritualizado en sí mismo.

El otro adulto (jefe, chaman, representante totémico, conocedor del mito en el rito) no sólo está desdibujado, sino que muchas veces no ofrece ni el saber, ni el lugar ni el tiempo; no parece ofrecer un *relato* maravilloso que se actualice en la repetición del rito. No sería un saber compartido el que ofrece la entrada en una ritualidad simbólica, sino que es necesario crearlo, ante la mirada muchas veces de pares que ejercerían un lugar tercero.

En este sentido asistimos a manifestaciones muy diferentes entre las grandes urbes y las pequeñas ciudades, pueblos o barrios con fuerte identidad.

El viso violento que muchas veces adquieren estos actos, reclama la intervención de *la justicia* como representante de una institución (Estado) que aún empuña torpemente cierto código de normas ordenadoras. Pero que sigue siendo reclamado.

3. La fantasía de *autogestión* propuesta desde lo cultural, y requerida como intento de salida de la orfandad en la que se encuentra el joven aparece visible en muchas de estas manifestaciones que intentamos pensar. Contiene como par solidario y como riesgo el estímulo de la omnipotencia infantil, en parte inherente a la adolescencia.

En la actualidad presenciamos numerosos actos que emulan un gesto de “autocreación” y de transformación del cuerpo propio en libre albedrío. Y algunos intelectuales sostienen que se trata de “la ideología de la autocreación que subyace en la sociedad de consumo actual. La creencia en que podemos elegir quién queremos ser porque ya no estamos sometidos a las conocidas formas de autoridad como la familia, la iglesia y la comunidad

¹³ Marc Augé es también el autor de *Los no lugares, espacios del anonimato*, donde observa los aeropuertos y los complejos cinematográficos organizados para olvidar y perder la identidad.

resulta engañosa, pues aparecen nuevas *formas de autoridad* muchas veces implícitas y no reconocibles fácilmente”. (Salecl,R y Moore,H. 2005). También presenciamos la creencia de que tampoco estamos sometidos a las leyes de la física, la biología, al paso del tiempo; el espacio real y virtual están fundidos, las distancias se acortaron, no existe más “el fin del mundo”. ¿Se necesitará un mito que explique los orígenes de la vida y la ordene?

Tal vez estemos presenciando una plasticidad en las formas de identificación. Los aficionados a los juegos por internet rara vez aparecen como ellos mismos, prefieren en muchos casos cambiar no sólo de género y orientación sexual, sino también de raza, religión y edad.

La promoción de “crear el propio estilo” para los adultos, plantea una aparente libertad para elegir quién ser, pero crea concomitantemente la necesidad imperiosa de acceder a un estilo “propio”.

Lo “vivencial”, la “propia” experiencia ocupan un lugar privilegiado en la subjetividad contemporánea. Leonor Arfuch formula la noción de *espacio biográfico*, género que se propone como espejo donde mirarse a través de otro. Implica un híbrido entre las historias de vida, las biografías y la explosión de testimonios televisados, reality shows, etc. Nos preguntamos: ¿Se instalará como un “mito moderno recientemente creado”?, para identificarse narcisísticamente, donde se acuña una ética, un orden para la vida del observador. Se ubica en el umbral donde, en el cruce entre público y privado, se construyen narrativas identitarias. El joven parece debatirse entre tomarlas o enfrentarlas y desafiarlas para tener su propia experiencia, su propio mito.

Los modelos identificatorios sirven al proceso de subjetivación, y son en lo singular parcialmente inconscientes. En lo social tal vez han aparecido como reconocidos por todos. Hoy la multiplicidad y la *fluidez* con la que se presentan, hace más difícil su reconocimiento. De todos modos aparecen estandartes masivos, globalizados, -y en algunos casos, banalizados-.

También se recrean a través del juego o pasatiempos ciertos rituales, generando identificaciones y experiencias sensoriales significativas. Es conocido *El Camino del Héroe* que aparece en "Harry Potter" y "El Sr. De los Anillos", y en el periplo que plantean las cartas en los juegos de Roles, Magics, juegos virtuales con temáticas similares, con personajes todopoderosos, etc.

No hay nada nuevo en la fantasía de ser otra persona, pero las tendencias modernas sugieren algo más profundo. La fantasía omnipotente de que todo es posible, o la necesidad de acercarse a ese ideal se contraponen a la irreductibilidad de la incompletud del humano. Muchas veces si el límite, (la prohibición, la castración simbólica) no aparece desde la estructura a la que se pertenece, aparece fallantemente planteado en el dolor del accidente, del acto violento, y de la muerte misma. El adolescente se encuentra en el centro de esta problemática. Y necesita seguir generando respuestas.

Los humanos de hoy seguimos muy preocupados por la cuestión de quiénes somos para otros y de cómo interactuar con otros; como ser entendidos y comprender .

La posibilidad reflexiva, de automirarse, novedad del último siglo, hoy se encuentra con complejidades que representan un desafío para todos.

Resumen

En los ritos de iniciación propiamente dichos el otro-referente (adulto) acompaña, provee y espera para recibir al *iniciado*. El rito está cargado de sentido, y tiene eficacia simbólica

para la comunidad donde se realiza. Existe un modo para realizarlo, una clara discriminación entre las partes y un profundo reconocimiento del otro. (ejemplo entre el chaman y el púber). Intentaremos pensar estos aspectos en la cultura occidental actual.

Las ritualidades contemporáneas parecen exceder la búsqueda de legitimación de “la entrada en la madurez sexual”, y aparece como tendencia una acuciante demanda de reconocimiento **de ser, de existir**, de habilitación como ser cultural, perteneciente a algún lugar social.

Hablamos de *ritualidades* pues existen variados actos donde parece haber una búsqueda de legitimación, de reconocimiento por el otro. Actos donde parece buscarse producir sentido, y a la vez hacer una marca, acercarse a un código ordenador aunque sea compartido sólo por un grupo o a una pequeña comunidad. Estos actos mantienen cierto grado de repetición, implican cierto grado de desafío –aspecto propio del rito- y en algunos casos reinventan un “mito fundante” desconocido para los protagonistas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALOUCH, JEAN. *Acoger los gay and lesbian studies*. En : Litoral : La opacidad sexual. N°27. P 171. (1999) Edelp. Córdoba. Argentina.
- ANSPACH, MARK. *A charge de revanche, les formes élémentaires de la réciprocité*. Seuil. (2004)
- APPADURAI, AJURN (1996) *La modernidad desbordada*. Dimensiones culturales de la globalización. Ediciones Trilce. (2001) Montevideo. Uruguay.
- ARFUCH, LEONOR (2004) *El espacio biográfico*. (Dilemas de la subjetividad contemporánea) Editorial: Fondo de Cultura. BsAs.
- AUGÉ, MARC (1994) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Ed. Gedisa. España.
- BAUMAN, ZYGMUNT (2000) *Modernidad Líquida*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.
- BECK, ULRICH (1997) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2004.
- CASAS DE PEREDA, MYRTA. En el Camino de la Simbolización. Producción de sujeto psíquico. (1999) Paidós. Psicología Profunda.
- CLASTRES, P. *Crónicas de los indios guayaquí*. Ed. Fundamentos. España
- ELIADE, MIRCEA. (1949) *"El mito del eterno retorno"*. Ed. Alianza.(2001)
- FREUD S: *Totem y Tabú*. Obras Completas, T. XIII (1912–13). Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1976.
- FREUD, S. *Tres ensayos de teoría sexual*. La metamorfosis de la pubertad. Obras Completas, T.VII (1905). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976.
- GEERTZ, CLIFFORD: 1998 "Introducción", en C. Geertz et al. (C. Reynoso comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- GEERTZ, CLIFFORD; 1989. "El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre" en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 43-59.
- GIL, DANIEL. *El cuerpo en los ritos*. EN: Rev. Uruguay de Psicoanálisis., APU, 1982. n. 61
- HERITIER-AUGÉ, FRANÇOISE. *Del engendramiento a la filiación*. En n/A- N°3. P. 22. (1992) Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1979): *"Raza e historia"* en Antropología estructural II, México, Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Mito y significado*. Alianza Editorial. (2002)

- LÓPEZ BRIZOLARA, ANA LÍA. (2002) *Tatuajes Hoy*. Revista APPIA (2004) Montevideo.
- LÓPEZ BRIZOLARA, ANA LÍA (2003) *Ser adolescente después de la modernidad*. AIDEP. Montevideo. 2003. (Conferencia no publicada)
- LÓPEZ BRIZOLARA, ANA LÍA. (2004) *La adolescencia y el apremio subjetivante*. APU. Jornadas de Adolescencia. Uruguay.
- MALINOWSKI, BRONISLAW (1982) *Magia, Ciencia, Religión*. Ed. Piados. BS.As.
- MAUSS, MARCEL. Obras. T. I y II. Ed. Barral. (1960) Barcelona.
- PROPP, VLADIMIR (1945) *Mito, Rito Y Relato Maravilloso*. Ed. Fundamentos (1998) España.
- RORTY, RICHARD (1995): *Batallas éticas* (con Abraham T. y Badiou A.) Buenos Aires, Nueva Visión.
- ROSOLATO, GUY. *La filiación : sus implicancias psicoanalíticas y sus rupturas*. P. 32. En n/A-Nº3. (1992) Buenos Aires.
- SALECL, RENATA Y MOORE, HENRIETTA L.. En: *¿Por qué actuamos como psicóticos?* Le Monde. 22/06/2005
- SARLO, BEATRIZ (2001) *Las mejores ideas sin poder*. En Clarín, 22 de noviembre de 2001.

NOTAS

ⁱ Nicolás Copérnico. Thron (Alem) 19-2-1473 - Frauenberg 24-5-1543

Su pensamiento se hace público en "De revolutionibus orbium coelestium", de 1542, que revoluciona la astronomía hasta entonces conocida. Aceptada la teoría de Ptolomeo acerca de la inmovilidad de la Tierra, sobre la que giran el Sol y los planetas, Copérnico postula que es el Sol quien ocupa el centro mientras que la Tierra y los demás astros giran en torno suyo. Es lo que se ha dado llamar teoría heliocéntrica, que supondrá una revolución no sólo en el campo de la astronomía sino aun en la propia mentalidad y visión del mundo a partir de entonces. (/www.artehistoria.com/)

ⁱⁱ Charles Darwin.- La publicación en 1859 de la obra de Charles Darwin, *El origen de las especies*, marcó un hito fundamental porque sirvió para poner en duda la narración bíblica del origen de la creación y, muy especialmente, el carácter único del origen del hombre. La crítica racionalista a la religión, que contaba con una larga tradición (Strauss, *Vida crítica de Jesús*, de 1835), se continuará en los años siguientes hasta llegar a la obra de E. Renan (*Vida de Jesús*, 1863). Aunque el propio Darwin fue relativamente cauto en el uso de sus expresiones, no pudo evitarse que se generalizara el convencimiento de que la ciencia podía brindar una explicación sistemática del universo, al margen de la que habían proporcionado hasta entonces las religiones. (/www.artehistoria.com/)

ⁱⁱⁱ Mauss, Marcel. Marcel Mauss (Épinal, 1872 — París, 1950) Sociólogo y antropólogo francés. Fue sobrino y discípulo de Emile Durkheim. Colaboró en la revista *Année Sociologique*, fue catedrático de historia de las religiones de los pueblos no civilizados e inspiró la escuela estructuralista francesa. Entre sus obras más conocidas se encuentran: * *Sobre historia de las religiones* (1909, con Henri Hubert) * *Ensayo sobre el don la, forma y la razón del intercambio en las sociedades arcaicas* (1925) * *Sociología y antropología* (1950).

Mircea Eliade (Bucarest, 1907-Chicago, 1986) Escritor rumano. Tras estudiar filosofía en Bucarest y en Calcuta, se instaló en Francia y, más tarde, en EE UU. Su obra fantástica, donde se mezcla literatura y mitología, reveló el progreso de su pensamiento científico: *Isabel y las aguas del diablo* (1930), *Retorno del paraíso* (1934), *Los Huligans* (1935) y *Señorita Cristina* (1936). Tienen importancia sus ensayos sobre mitología e historia de las religiones: *Tratado de historia de las religiones* (1940), *El mito del eterno retorno* (1949), *Lo sagrado y lo profano* (1957) y *Aspectos del mito* (1963).

^{iv} *Los tatuajes hoy*. Ana Lía López de Schroeder(2002) Publicado Rev. APPIA. 2004. “*Tal vez las ritualidades contemporáneas- intentan repetir lo que los dioses hicieron, reinventar un dios, una relación con el poder, que permita adjuntar un sentido a la existencia y al origen de la misma. Que le otorgue algo de su continuidad perdida.*”

^v Amos Oz(2005), Este escritor israelí en una nota periodística para *Le Monde* toma la temática los referentes morales y el pensamiento posmoderno y advierte acerca de una discusión muy difícil de sostener en el ámbito de los intelectuales adultos: “En algún momento del siglo XIX, no mucho después de que muriera Goethe, entró en la cultura occidental una nueva forma de pensamiento que dejaba de lado el mal, que incluso negaba su existencia. Aquella innovación intelectual se llamaba Ciencia Social. Para los nuevos practicantes de la psicología, la sociología, la antropología y la economía, seguros de sí mismos, exquisitamente racionales, optimistas y totalmente científicos, el mal no tenía importancia. En realidad, tampoco la tenía el bien. Todavía hoy, algunos especialistas en ciencias sociales, sencillamente, no hablan del bien ni del mal. Para ellos, todas las razones y acciones humanas son consecuencia de las circunstancias, que muchas veces se escapan a nuestro control.”