



**Instituto
Latinoamericano
de Estudios de la
Familia ILEF, A. C.**

**CREANDO RITUALES EN TERAPIA A PARTIR DE LA EXPERIENCIA CULTURAL
DE LAS FAMILIAS**

**Una propuesta para crear, restablecer, reorientar, modificar o integrar rituales en
terapia**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN TERAPIA FAMILIAR**

P R E S E N T A

ILIANA SABRINA DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ

MÉXICO, D. F.

2015

Con reconocimiento de Validez Oficial de Estudios de la Secretaría de Educación
Pública. Según acuerdo No. 974201 de fecha 18 de julio de 1997



**Instituto
Latinoamericano
de Estudios de la
Familia ILEF, A. C.**

Por la presente aprobamos el trabajo de tesis:

**CREANDO RITUALES EN TERAPIA A PARTIR DE LA EXPERIENCIA
CULTURAL DE LAS FAMILIAS**

**Una propuesta para crear, restablecer, reorientar, modificar o integrar
rituales en terapia**

realizada por

ILIANA SABRINA DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ

para obtener el grado de

MAESTRÍA EN TERAPIA FAMILIAR

Con reconocimiento de Validez Oficial de Estudios de la Secretaría de Educación
Pública. Según acuerdo No. 974201 de fecha 18 de julio de 1997

COMITÉ DE TESIS:

Director de tesis: Maestro Jorge Pérez Alarcón

Sinodal: Maestra Guadalupe Ordaz Beltrán

Sinodal: Maestro Gerardo Reséndiz Juárez

México, D.F., 2015

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS	i
RESUMEN	ii
INTRODUCCIÓN	1
I. MARCO METODOLÓGICO:	9
PLANTEAMIENTO Y JUSTIFICACIÓN DEL PROBLEMA	9
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	11
OBJETIVOS	11
HIPÓTESIS DE TRABAJO	12
MÉTODO DE INVESTIGACIÓN	13
LIMITACIONES	13
ALCANCES	13
II. MARCO TEÓRICO:	14
CAPÍTULO PRIMERO	
APEGO E IDENTIDAD. EL SUSTRATO PROFUNDO DE LOS RITUALES	14
1.1. Apego	14
1.1.1. Semblanza sobre la teoría del apego	14
1.1.2. Apego y construcción del vínculo	18
1.1.3. Las diferencias culturales y el apego (integración de la teoría del apego y de la terapia familiar)	20
1.1.4. El apego y las “nuevas familias”	22
1.2. Identidad	25
1.2.1 Definición del concepto de identidad a partir de distintos abordajes teóricos	26
1.2.1.1. Identidad desde la perspectiva psicoanalítica y las teorías del desarrollo	26
1.2.1.2. Identidad desde la perspectiva de la teoría de los sistemas	30
1.2.1.3. Identidad desde la perspectiva de las terapias narrativas en el marco de la posmodernidad	35
1.2.2 Conceptualización de la “identidad familiar”	41
1.2.2.1 Componentes de la identidad familiar	44

CAPÍTULO SEGUNDO	
LAS DISLOCACIONES EN EL DESARROLLO FAMILIAR Y EN LA IDENTIDAD FAMILIAR. EL RITUAL COMO UN MECANISMO PROTECTOR	49
2.1. Crisis familiares	49
2.2. Consecuencias derivadas de una crisis	55
2.2.1. El impacto de las crisis en la organización familiar	57
2.2.2. El impacto de las crisis en los vínculos de la familia	59
2.2.3. El impacto de la crisis en el sistema de creencias	64
2.2.4. ¿En qué momento de la crisis conviene proponer el trabajo con rituales?	66
CAPÍTULO TERCERO	
FORMAS DE AFRONTAMIENTO DE LAS CRISIS: EL RITUAL COMO COADYUVANTE DE LA RESILIENCIA FAMILIAR	71
3.1. De la patología a la resiliencia	71
3.2. Facilitando la resiliencia de la familia a través de las crisis	76
3.3. ¿En dónde se encuentran los elementos de la resiliencia en una familia?	81
3.4. ¿Cuál es la relación entre la resiliencia familiar, las historias familiares con el material para la elaboración de los rituales?	86
CAPÍTULO CUARTO	
CULTURA, CONSTRUCCIÓN DE SIGNIFICADOS Y SÍMBOLOS. EL RITUAL COMO UN SISTEMA DE INTERCOMUNICACIÓN SOCIAL	87
4.1. Formas simbólicas	89
4.1.1. Mito	91
4.1.2. Los mitos en la familia	93
4.1.3. Ritos y rituales	96
4.1.4. Los rituales en la familia	102
CAPÍTULO QUINTO	
LOS RITUALES EN LA TERAPIA FAMILIAR	105
5.1. Panorama histórico	105
5.2. Definición de ritual en la terapia familiar	108
5.3. Función de los rituales	110
5.4. Tipología de las familias de acuerdo con su grado de ritualización	113
5.5. Profundizando en los tipos de rituales	121
5.5.1. Rituales que señalan una discontinuidad en el tiempo	123
5.5.1.1. Rituales de transición	123
5.5.1.2. Rituales de curación	126
5.5.2. Rituales que señalan una continuidad en el tiempo	130
5.5.2.1. Rituales telécticos	131
5.5.2.2. Rituales de intensificación	135
5.5.2.2.1. Celebraciones familiares	135
5.5.2.2.2. Tradiciones familiares	137
5.5.2.2.3. Rutinas cotidianas	140

5.5.3. Rituales que señalan una discontinuidad en el tiempo y que también establecen una continuidad	141
5.5.3.1. Rituales de inversión	141
5.5.3.2. Rituales terapéuticos	143
CAPÍTULO SEXTO	
PROPUESTA PARA PLANIFICAR RITUALES TERAPÉUTICOS A PARTIR DE LA EXPERIENCIA CULTURAL DE LAS FAMILIAS	149
6.1. Primero: Determinar la problemática que enfrenta la familia	150
6.2. Segundo: Determinar el nivel de ritualización de la familia	152
6.3. Tercero: Definir la estrategia terapéutica relacionada con rituales	156
6.4. Cuarto: Identificar las historias familiares para el trabajo con rituales. “Los pozos de la resiliencia”	158
6.5. Quinto: Considerar elementos de elaboración comunes a todos los rituales (técnicas y acciones simbólicas)	159
CONCLUSIONES	165
BIBLIOHEMEROGRAFÍA	169
ÍNDICE DE TABLAS:	
Figura 1. Lugares donde podemos rastrear saberes para material de los rituales	85
Tabla 2. Clasificación de los rituales	122
Tabla 3. Propuesta de esquema para planificar rituales terapéuticos.	149
Tabla 4. Categorías a tener en cuenta para la elaboración de los rituales	160
Tabla 5. Guía para el trabajo con rituales en el proceso terapéutico	161
Tabla 6. Resumen de los elementos para planificar rituales terapéuticos	164

AGRADECIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS

A las familias y sus rituales...

Particularmente a mi familia, a aquellos que tengo el privilegio de su presencia; a mi mamá, a Gemma, Ángel y Álex. Y por supuesto, aquellos que continúan formando parte de quien soy aunque no les veamos en el día a día; a ti papá, Angie y Memé. Me honra formar parte de sus pintorescos y añorados rituales...esperando con ilusión aquellos que están por venir.

Con especial agradecimiento y reconocimiento al Maestro Jorge Pérez Alarcón por su apoyo, sabiduría y guía.

A mis “amigos del sendero”...

RESUMEN

El presente trabajo de tesis pretende analizar el papel de los rituales en el ámbito cultural y en la terapia familiar con el fin de desarrollar una propuesta que permita elaborar rituales durante el proceso terapéutico con base en la experiencia cultural de las familias.

Se analiza la forma en que los rituales favorecen los procesos de apego, de identidad y de continuidad simbólica, y cómo éstos benefician los procesos de vinculación en las familias. Considerando estas características, se enfatiza la función del ritual como una fuente de resiliencia para los individuos y las familias, particularmente en momentos de crisis, favoreciendo la cohesión, el sentido de pertenencia, la contención y elaboración de emociones, el restablecimiento del orden en medio del caos, el soporte emocional entre los miembros de la familia y la esperanza.

A partir de la revisión de la forma en que han sido empleados los rituales en la terapia familiar, surge una propuesta que plantea no sólo diseñar rituales en la sesión terapéutica, sino también restablecer, reorientar, modificar o integrar los rituales que se encuentran implícitos en la experiencia cultural de las familias. Para esto se propone rastrear aquellas historias existentes en las familias, tanto en los vínculos como en las creencias y en sus formas de organización, incluyendo las historias marginales. Esta propuesta relaciona diversas categorías que se recomienda tener en cuenta para la elaboración de rituales: problemáticas de la familia, niveles de ritualización, estrategias de elección, técnicas y acciones simbólicas y elementos para su elaboración a partir de las historias.

El ritual terapéutico no surge como una ocurrencia repentina ni como un ejercicio mecánico en la sesión, sino que deviene a través de las historias de las familias encarnándose en su organización, sus creencias y sus vínculos.

Palabras claves: ritual, apego, identidad, vínculos, resiliencia, crisis, significados y símbolos, historias marginales, terapia familiar.

INTRODUCCIÓN

*“Una lenta ceremonia incomprensible
nos había acercado [...] desde nuestras infinitas distancias”
Julio Cortázar*

Ningún problema, crisis, trastorno o “enfermedad mental” está separada de su trayectoria histórica y del contexto en el que se inserta. Cada biografía forma parte de una organización, de un conjunto de vínculos y de un sistema de creencias configurados por las situaciones económicas, políticas y sociales de la época.

Las condiciones socioeconómicas que prevalecen a nivel global y particularmente en nuestro país, las crisis sociales, la pobreza, el desempleo, la exclusión a nivel de la educación, los desplazamientos migratorios, las transiciones demográficas, las situaciones de violencia, las condiciones políticas, las grandes diferencias de ingresos tanto a nivel nacional como internacional, los cambios culturales relacionados con la globalización, etc., son todas situaciones que afectan y modifican a las familias y a sus redes en general.

Por ejemplo, en México, de acuerdo con datos de la Comisión Nacional Bancaria y de Valores (CNBV), 42% del valor de la economía está concentrado en manos de un poco más de 200 mil inversionistas, lo que significa que 0.18% de la población posee casi la mitad de la riqueza nacional. Visto en forma inversa, 99.82% de los mexicanos están excluidos de esa porción de la economía.¹

Según el Consejo Nacional de Población (Conapo) la marginación es un fenómeno multidimensional y estructural originado por un modelo de producción económica expresado en la desigual distribución del progreso en la estructura productiva y en la

¹ Datos presentados en el periódico *La Jornada* del miércoles 12 de febrero de 2014.

exclusión de diversos grupos sociales, tanto del proceso como de los beneficios del desarrollo (Conapo, 2011).

De esta manera, la marginación se asocia a la carencia de oportunidades sociales y a la ausencia de capacidades para adquirirlas o generarlas, pero también a privaciones e inaccesibilidad a bienes y servicios fundamentales para el bienestar. En consecuencia, las familias que viven en comunidades marginadas enfrentan escenarios de elevada vulnerabilidad social, que las obligan a establecer estrategias, formas de organizarse para enfrentarlas, en muchas ocasiones con costos elevados (y muchas veces acumulables) en el nivel de los vínculos y del bienestar emocional.

El índice de marginación demográfica absoluta en 2010 era de 16.8%,² porcentaje que indica la población que se encuentra en analfabetismo o sin primaria concluida, que vive en viviendas con piso de tierra, sin agua entubada, sin drenaje o servicio sanitario, sin luz eléctrica, que vive en hacinamiento y que percibe bajos ingresos.

La migración, derivada generalmente de la marginación, más que de una elección es un fenómeno social de gran relevancia para las familias mexicanas. En 2010, un total de 32.9 millones de personas de origen mexicano residían en Estados Unidos, siendo que los mexicanos constituyen el 64.9% de la población hispana total;³ en este sentido, menos de un cuarto de los mexicanos que vive en Estados Unidos ha podido obtener la ciudadanía estadounidense. Un promedio de 609 mexicanos dejaron el país por día durante los últimos cinco años migrando hacia Estados Unidos principalmente. Más de 50% de la migración de los estados de Chiapas, Oaxaca y Guerrero es de jóvenes y adolescentes. En este punto vale tener en mente que es la población que migra, pero

² Conapo. Índice de marginación absoluta 2000-2010.

³ Según datos del Censo de Población y Vivienda 2010.

resulta importante considerar: ¿qué sucede con “los que se quedan”?, ¿con la familia que se fragmenta y de la cual ha emergido la llamada *familia trasnacional*?⁴

Frente a este escenario de vulnerabilidad social, ¿cómo pueden generar las familias mecanismos que no sólo disminuyan el impacto que tienen estos eventos en sus vínculos, en su organización, en sus creencias, sino que también los fortalezcan?

Parece que en estos momentos resulta particularmente importante encontrar formas para recobrar la esperanza, la seguridad interior que deviene en gran medida de los vínculos, así como poner en marcha procesos que permitan incrementar la resiliencia de los individuos y de las familias.

Diversos autores (Walsh, 2012; Delage, 2010; Falicov, 2001) han encontrado que la ritualización es un aspecto que incrementa la resiliencia en los individuos, en las familias y en las comunidades, ya que, debido a sus características y funciones, ponen un “dique” a la angustia, establecen un vínculo con los demás, instauran cierto orden en medio del caos, dan sentido a la existencia y enlazan lo individual con lo colectivo, ofreciendo un sentido de pertenencia y de arraigo.

Desde principios de la humanidad, los seres humanos sostenemos una lucha persistente con el sufrimiento y el dolor generados por los acontecimientos irreversibles, imprevisibles y de alguna manera autónomos que nos recuerdan la tremenda fragilidad del ser humano y nuestra finitud. Esto ha llevado a que la

⁴ Los profesionales que trabajan con familias de inmigrantes, entre ellos Celia Falicov, han venido denominando un nuevo tipo de familia: “la familia trasnacional”, que es aquella en la que alguno de los familiares consanguíneos ha partido a otro país, situación que altera la cotidianeidad para algunas partes de la familia nuclear o trigeracional. Este tipo de familia de alguna manera se encuentra presente simultáneamente en dos países —el de origen y el de destino— ya que mantienen múltiples conexiones con sus países y familias de origen gracias a las tecnologías modernas de comunicación, por envíos de remesas y/o de otros bienes (Falicov, 2005).

humanidad, desde antiguas civilizaciones, busque mediante un tratamiento mágico-religioso aliviar el sufrimiento.

Al igual que en las sociedades antiguas, el hombre moderno encuentra consuelo en los mitos y en los ritos que, como los sueños, permiten expresar las contradicciones, lo que no se puede poner en palabras, aquello que está en las múltiples formas de lo inconsciente.

Juan Masiá (2008), nombrando la filosofía de Paul Ricoeur, comenta que los símbolos, los mitos y los ritos conllevan una multiplicidad de significados y paradojas.

El símbolo ni explicita, ni calla, sino pone en camino de una desvelación partiendo de una sugerencia. Es como decía Heráclito acerca del enigma del oráculo de Delfos: "Ni te lo dice, ni te lo oculta, sino te lo insinúa". Abre a la revelación de lo sagrado, pero también lo oculta. No basta para interpretarlos una estrategia de recuperación del sentido. Hace falta, como sigue diciendo el hermenuta francés, un método de la sospecha. (Rubio y Masiá, 2008, p. 112).

El ritual ha sido un tema tratado desde siempre por los antropólogos, quienes han descrito las costumbres y los ritos de los pueblos y de las comunidades. Sin embargo, la terapia sistémica también se ha acercado al estudio de los rituales para utilizarlos como técnicas para la intervención y para la evaluación. Los rituales se conforman de actos formalizados que son portadores de una dimensión simbólica, de hecho, aquéllos se sitúan en el acto de creer en su efecto a través de la práctica simbólica. El ritual se lleva a cabo en una configuración espacio-temporal específica y recurre a una serie de objetos, de formas de comportamiento y de lenguaje determinados y por signos compartidos por un grupo.

En este sentido, los rituales son, sobre todo, organizadores de las relaciones interpersonales, son creadores de un sentido de pertenencia. Es aquí en donde parece

pertinente referirme en el “Capítulo Primero” a la teoría del apego, fundamento de los vínculos y sustrato profundo de los rituales y de la identidad. En este mismo capítulo abordo el tema de identidad tanto individual como de la familia, de su definición, de su conformación, siendo los mitos y los ritos un “soporte de la identidad”. En palabras de Bennet, Wolin, y McAvity (1991), “los rituales dramatizan la identidad familiar” (p. 305). Para ellos, son versiones condensadas de la vida familiar en su conjunto, que proporcionan, generalmente, un sentido a sus participantes. Además, son uno de los encargados de transmitir la cultura familiar de manera intergeneracional.

Por otro lado, los rituales, en un marco comunicacional, contribuyen a la cohesión del grupo, paradójicamente permiten que la familia se sienta perteneciente a un grupo más amplio, pero también, a través de sus tradiciones familiares, le permite percibirse como un grupo original y distinto de los otros. Los rituales tienen también una función protectora que contribuye a la seguridad de cada integrante de la familia respaldando el sentimiento de pertenencia; ofrece por otro lado, la función de marcación de ciclos de vida⁵ y de transmisión de valores que ofrece cierta continuidad a través del tiempo (Delage, 2010).

De lo anterior resulta la apertura para el “Capítulo Segundo” en el que se plantean las diversas dislocaciones⁶ a las que se ven expuestas las familias tanto por las

⁵ En este punto, en el trabajo desarrollo el tomar en cuenta la diversificación de formas de arreglos de las familias y los contextos socioeconómicos en relación con que los ciclos de vida de las familias se han movido de la concepción tradicional del ciclo de vida de la familia nuclear conformada por el padre y la madre.

⁶ Planté el término dislocaciones, porque hago referencia a los momentos de crisis que pueden generarse en las familias, este término hace alusión a una alteración, una discontinuidad, un cambio de dirección no previsto; considero que el proceso de transformación es algo que ocurre a medida de que se van modificando las condiciones de la familia, tanto en la estructura, en las creencias y en los vínculos sin estar necesariamente haciendo referencia a un momento

demandas del contexto sociocultural como del económico y político preponderantes. A esto hay que agregar las tensiones que surgen en el interior de la familia por situaciones diversas, ya sea por transformaciones, enfermedades, separaciones, eventos traumáticos, etcétera.

Las familias reaccionan de formas distintas frente a estas circunstancias y pueden, aunque no necesariamente, ser afectadas tanto en su organización, en los vínculos y en sus creencias. El impacto podrá tener consecuencias múltiples probablemente escalonadas y quizá acumuladas en el tiempo con diversas secuelas en el nivel intrapsíquico de los individuos.

La manera como la familia las enfrente dependerá de sus características y de los recursos de los que pueda echar mano. Autores como Froma Walsh (2009), Michel Delage (2010) y Celia Falicov (2001), entre otros, han señalado que las familias que han salido mejor libradas e incluso fortalecidas de estas situaciones son aquellas que son capaces de orientarse hacia la resiliencia.

En los procesos de resiliencia interactúan diversos factores que expongo con mayor amplitud en el “Capítulo Tercero” de este trabajo y que básicamente divido en tres rubros relacionados con: 1) la *organización de la familia*, todos aquellos aspectos que influyen en la funcionalidad familiar; 2) los *vínculos*, es decir, la calidad de las relaciones desarrolladas en el seno de la familia y con el ambiente exterior, y 3) las *creencias* desarrolladas en una familia, según las cuales, a pesar de todo, se puede salir adelante y las que, por supuesto, también incluyen una dimensión espiritual existente en las familias, así como un esquema mental que permita desarrollar un

de crisis o de alto estrés. Por dislocación me refiero a una crisis que genera un desfase en los ciclos de vida previstos por la cultura y la familia.

trabajo de representación que les permita a todos los miembros crear un sentido de lo que está ocurriendo y posibilitar encauzar el sentido de vida (Delage, 2010).

En este capítulo también me refiero a la capacidad de ritualización de las familias como un coadyuvante de la resiliencia familiar. Proponiendo que el lugar en donde los terapeutas podemos encontrar el material para trabajar con los rituales familiares sea en las historias de sus formas de organización, vínculos y creencias que les ayudaron a transitar por momentos difíciles, que les permitieron encontrar nuevas formas de vida y posibilidades para la solución de problemas. Es probable que estas historias quizá no sólo se refieran a aquellas que se cuentan de primera mano, sino también a las historias marginales en las que el portador de estas historias probablemente sea aquel personaje “relegado” y “renegado” de la historia familiar.

En el “Capítulo Cuarto” hago una revisión sobre el ritual como un sistema de intercomunicación social y como un artefacto de la cultura, planteo una introducción general a los mitos y a los ritos, los cuales difícilmente pueden entenderse en forma separada. También me refiero de manera específica a los mitos y los ritos en la familia como parte de una comunidad.

Este capítulo abre una introducción al “Capítulo Quinto” en el que abordo cómo es que el ritual se ha convertido en una de las técnicas características del modelo sistémico a partir del trabajo realizado por Mara Selvini Palazzoli y la escuela de Milán en los años setenta y de teóricos posteriores que han ido documentando su eficacia desde distintos modelos y énfasis, siendo uno de los trabajos más nombrado el de Evan Imber-Black, Janine Roberts y Richard A. Whiting publicado en 1988, de quienes retomo la definición de ritual.

Expongo desde el uso del ritual como una forma de evaluación, hasta la tipología de las familias de acuerdo con su nivel de ritualización propuesta por Wolin, y Bennet en 1984, y retomada y modificada por Evan Imber-Black, Janine Roberts y Richard A. Whiting. En este capítulo planteo una panorámica sobre lo rescatado durante la investigación, como los diferentes tipos de rituales y los que particularmente se han estudiado en el caso de las familias: las celebraciones familiares, las tradiciones familiares y las rutinas cotidianas.

En este mismo capítulo, retomo las características generales que se han expuesto por diferentes clínicos sobre los rituales terapéuticos⁷ dentro de la literatura sistémica.

En el “Capítulo Sexto”, detallo una propuesta que surgió a partir de esta investigación en la que retomo e incluyo planteamientos propios y de otros autores para elaborar un esquema que ofrezca un modelo para pensar los rituales en el proceso terapéutico y crear, restablecer, reorientar, modificar o integrar rituales en las sesiones partiendo de la experiencia cultural de las familias. Resulta conveniente mencionar que ésta es una propuesta teórica que aún no ha sido probada sistemáticamente, lo que podría ser material para algún otro trabajo de investigación.

⁷ Señalo a lo largo del trabajo, en diferentes momentos, que todos los rituales incluidos en la cultura tienen de alguna manera una función terapéutica, sin embargo, la gran mayoría de los autores los nombran así para referirse a los rituales elaborados en sesión como una forma de intervención.

I. MARCO METODOLÓGICO

PLANTEAMIENTO Y JUSTIFICACIÓN DEL PROBLEMA

Al igual que todos, he participado en los ritos de la cultura de la que formo parte de las tradiciones y rutinas que se han transmitido en mi familia a lo largo de las generaciones, de aquellas que se han conservado y de las que se han ido transformando a lo largo del tiempo. De igual manera he experimentado aquellas ceremonias de mi religión de herencia y de la que he elegido. En estas prácticas he podido apreciar los sentimientos de arraigo, pertenencia y contención que de ahí derivan particularmente en momentos de cambio e incluso de crisis.

Partiendo de esta experiencia y dando cuenta de la situación particularmente compleja por la que transita el país en el contexto socioeconómico y político actual, surgió en mí el interés profesional de retomar el estudio de los rituales desde la terapia familiar como una propuesta de trabajo que rescate una de las estrategias de las familias para lidiar con la enorme vulnerabilidad a la que pueden encontrarse expuestas en su organización, en los vínculos y en sus creencias en un entorno francamente incierto.

Dentro de los trabajos orientados a la resiliencia, se ha encontrado que la ritualización es una de las formas en las que los individuos y las familias se restablecen y fortalecen después de una situación traumática. Si bien es cierto que una de las tendencias después de una crisis fuerte o de un alto periodo de estrés es, de alguna manera, “desritualizarse”, particularmente en el primer impacto de éstos, se ha visto que las familias que logran restablecer la capacidad para practicar rituales, empezando

por las rutinas cotidianas, logran establecer un equilibrio y generan una fuente de protección para sus miembros (Delage, 2010; Walsh, 2009; Reiss, 1981).

Las familias llevan a cabo a lo largo de su historia lo que tendría proporciones de *rituales espontáneos*⁸ como una forma de lidiar con los momentos difíciles de su historia.

A través de la investigación teórica sobre las diversas formas en las que se ha abordado el ritual en la terapia familiar, encontré que prácticamente no existe referencia a rastrear y rescatar los rituales que las propias familias han establecido para transitar momentos difíciles de su historia y utilizar esta experiencia para elaborar rituales durante el proceso terapéutico. Los trabajos más citados y considerados más importantes en relación con la creación de rituales terapéuticos se refieren a una utilización del ritual mucho más instrumental ligada a distintas categorías partiendo de un problema específico, por ejemplo: duelo, anorexia, separaciones, etcétera.

Lo anterior lleva a la pregunta de investigación: *¿Cómo puede desarrollarse una propuesta que permita crear, restablecer, reorientar, modificar o integrar rituales en sesión partiendo de la experiencia cultural de las familias?*

⁸ Celia Falicov (2001) mencionó este término haciendo mención a los rituales en los que las personas que migraban establecían prácticas espontáneas para lidiar con las pérdidas ambiguas que se encuentran implícitas en la experiencia de migración.

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

La pregunta eje del trabajo es la siguiente:

¿Cómo puede desarrollarse una propuesta que permita crear, restablecer, modificar o integrar rituales en sesión partiendo de la experiencia cultural de las familias?

Esta pregunta se puede dividir en:

- ¿De qué manera resultan importantes los rituales para los procesos de vinculación de los individuos y de las familias?
- ¿De qué manera han sido utilizados los rituales en la terapia familiar sistémica?
- ¿Puede ser utilizada la experiencia cultural de las familias para construir rituales en sesión?

OBJETIVO GENERAL

Analizar el papel de los rituales en el ámbito cultural y en la terapia familiar con el fin de desarrollar una propuesta que permita elaborar rituales en la terapia a partir de la experiencia cultural de la familia.

Objetivos específicos

1. Investigar la función de los rituales en los procesos de vinculación de los individuos y las familias (“Capítulo Primero”).
2. Analizar de qué manera los rituales pueden ser un mecanismo protector frente a las dislocaciones de la familia (“Capítulo Segundo”).
3. Determinar de qué manera coadyuvan los rituales en los procesos de resiliencia (“Capítulo Tercero”).
4. Investigar sobre la función del ritual como un sistema de intercomunicación social (“Capítulo Cuarto”).

5. Analizar la forma en la que los rituales han sido retomados y utilizados en la terapia familiar (“Capítulo Quinto”).
6. Elaborar una propuesta para crear, restablecer, reorientar, modificar o integrar rituales en terapia a partir de la experiencia cultural de las familias (“Capítulo Sexto”)

HIPÓTESIS DE TRABAJO⁹

Es posible partir de la experiencia cultural de las familias para crear, restablecer, reorientar, modificar o integrar rituales en sesión generando un mecanismo protector frente a las dislocaciones familiares.

1. Los rituales insertos en la cultura favorecen los procesos de vinculación de los individuos y las familias en tanto promueven procesos de apego, de identidad, de continuidad simbólica y de resiliencia.
2. Si los rituales favorecen los procesos de vinculación, de continuidad simbólica y de resiliencia, pueden constituirse como un mecanismo protector en las dislocaciones en el desarrollo familiar y / o en los cuestionamientos / dilemas de identidad de la familia.
3. Considerando las historias en los vínculos, en las creencias y en la organización familiar, e incorporando técnicas, estrategias y niveles de ritualización en la familia es posible elaborar una propuesta que permita incorporar la experiencia cultural de las familias en la elaboración de rituales terapéuticos.

⁹ La función de una hipótesis de trabajo es conducir el proceso de investigación y se transforma durante éste, a diferencia de las hipótesis experimentales cuya función es probar algún tipo de relación entre dos o más variables.

MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

Es una metodología cualitativa de carácter documental orientada al análisis y a la creación de una propuesta para el diseño de rituales en terapia familiar sistémica.

LIMITACIONES

El trabajo realizado en esta tesis es fundamentalmente teórico, orientado a la construcción de una propuesta de carácter cualitativo. No ha sido probado de manera sistemática trabajando con un sistema terapéutico: material que podría ser objeto de estudio de algún próximo trabajo de investigación.

ALCANCES

Este trabajo podría ser utilizado como una guía teórico-práctica para los terapeutas tanto en la práctica privada como en equipos de trabajo que atiendan poblaciones en Instituciones de salud o en centros comunitarios. La pertinencia del trabajo con rituales, como menciona Ochoa de Alba (2010) dependerá mucho de la intuición del terapeuta, tanto en el sentido de la población, la problemática, así como de la fase del proceso terapéutico. En la literatura que revisé se discute particularmente la importancia de que el ritual haga sentido a la familia, así como de reorientar o modificar algún tipo de ritual o de rituales que esté impidiendo que el crecimiento de algún o de algunos de los miembros de la misma.

II. MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO PRIMERO

APEGO E IDENTIDAD, EL SUSTRATO PROFUNDO DE LOS RITUALES

La pertinencia de este capítulo se basa en la premisa de que el apego es el vínculo básico, primario y fundamental para la conformación de la identidad individual. La identidad familiar, caracterizada por su subjetividad, va más allá de la familia como un determinante de la individual, constituyendo un fenómeno psicológico grupal, fundado en un sistema de creencias compartidas, siendo los mitos y los ritos unos de los tantos vehículos para la transmisión de dicha identidad.

1.1. Apego

*“El amor es la emoción más intensa de todas;
es el dominio de las conductas en las cuales
el otro surge como legítimo otro en condiciones seguras.
No es una virtud, no necesita mayor entendimiento,
son las condiciones en las que el otro
surge en condiciones seguras de otro,
en combinación con uno”,
“El amor es el fundamento de la vida humana.”
Maturana*

1.1.1. Semblanza sobre la teoría del apego

En el nivel funcional, la identidad no se construye a partir de un concepto, sino a través de la experiencia de “vínculos de apego”.

El origen de la teoría del apego se inspira en los trabajos etológicos, es decir, en estudios sobre el comportamiento de los animales en su entorno natural. Por ejemplo, Konrad Lorenz (en Siegel y Hartzell, 2005) realizó observaciones con patos silvestres en las que se percató que se notaba en los patos cierto apego entre la madre y sus crías minutos después del nacimiento y que este lazo duraría gran parte de la vida biológica del animal; de igual manera, Harry Harlow (en Siegel y Hartzell, 2005) llevó a cabo experimentos con macacos concluyendo que prefieren el apego afectivo a la comida.

Con estas observaciones en mente, John Bowlby intentó verificar experimentalmente los supuestos libidinales entre madre e hijo propuestos por la teoría psicoanalítica. En 1958 presentó el artículo "*The Nature of the Child's Tie to his Mother*" en el que presenta el concepto de "apego".

La teoría del apego presenta de manera concisa la acción recíproca entre el afecto y la cognición en el desarrollo, es decir, tiene bases evolutivas y biológicas. El apego es un constructo emocional arraigado en los procesos cognitivos que se desarrolla durante el primer año de vida de los niños. El apego se refiere a una organización diádica (sistema) con objetivos comunes, los cuales pueden ser evaluados y corregidos de manera conjunta entre el adulto y el niño. Esta teoría coloca como figura central el vínculo entre la madre y el niño, ya que mantiene a este último cerca de su madre y libre de los peligros externos.

Para Bowlby (1993) la teoría del apego es una forma de conceptualizar los lazos afectivos que se desarrollan en la experiencia de interacción con personas que son emocionalmente importantes y brinda una explicación desde la perspectiva interpersonal de situaciones intrapsicológicas, tales como la ansiedad, la ira, la depresión y el alejamiento emocional, que afectan la calidad de la adaptación social, así como la formación de modelos mentales (*o modelos operativos*) que contienen la concepción de sí mismo y de las demás personas.

Este autor distinguió entre el vínculo de apego y las conductas de apego, la presencia aislada de tales conductas no implica un vínculo, sino que éste se constituye a través de la integración a nivel cognitivo de conductas reiteradas que se convierten en patrones que pueden ser observables. Dichos comportamientos no requieren que

los niños contribuyan de manera verbal a la relación. Estas características al relacionarse se constituyen en un sistema de retroalimentación de la díada, el proceso es denominado por Marie Ainsworth¹⁰ como “base de seguridad”.

En términos de la teoría de Piaget, la angustia de separación que experimenta el niño es posible porque a nivel cognitivo ya posee el esquema de objeto y la noción de permanencia de éste. A partir del cuarto estadio del periodo sensoriomotor (aproximadamente de los cuatro a los ocho meses de vida) se va afianzando la intencionalidad de la búsqueda del objeto (persona o cosa) y en el quinto y sexto estadios se consolida el esquema.

Cuando este esquema de la persona significativa no es consistente, es decir, el contenido del esquema está matizado de ausencias reiteradas, tanto físicas como emocionales, el niño se atemoriza. Pero, cuando tal ausencia es poco frecuente en tiempo y espacio, y no implica el abandono emocional, la angustia se amortigua con la presencia y la sensibilidad de la persona significativa y la calma se recobra. El vínculo de apego da al niño la posibilidad de regular y modular sus procesos cognitivos y emocionales, otorgándole la confianza necesaria para explorar su entorno y desplegar su curiosidad intelectual. Esto constituye la esencia del aprendizaje significativo.

Lo anterior fue planteado por Vygotsky (1986) en sus escritos, en donde puntualiza que entre desarrollo y aprendizaje hay una relación dialéctica indisoluble, concepción que mantiene la esencia de los planteamientos de la teoría del apego.

¹⁰ Mary Ainsworth (1913-1999) trabajó con niños en Uganda y encontró información muy valiosa para el estudio de las diferencias en la calidad de la interacción madre-hijo y su influencia sobre la formación del apego.

Mary Ainsworth encontró tres patrones principales de apego que se han utilizado de manera prácticamente universal:

- Grupo A (apego ansioso / evitativo): los niños se separan fácilmente de su figura (o figuras) de apego dando, aparentemente, poca importancia a esta separación, sin embargo sí se angustian al no estar con la figura de apego, por lo que su juego resulta superficial, su atención selectiva tiende a ser inconsistente y muestran inquietud física constante. Cuando ya no desean estar con otros niños reclaman la presencia de la figura de apego, pero cuando están reunidos muestran indiferencia hacia ella.
- Grupo B (relaciones de apego seguras): los niños se separan con facilidad de quien está a cargo de ellos, se concentran y disfrutan del juego, si se llegaran a angustiar cuando no están con la figura de apego, recuperan la tranquilidad al estar con otros niños o adultos con los que han establecido una relación afectiva positiva. Al estar de nueva cuenta con la figura (o figuras) de apego expresan de manera abierta su alegría.
- Grupo C (apego ansioso / resistente): los niños muestran poco interés en explorar su entorno, su juego refleja competencia y exigencia con quienes participa. Cuando se separan de la figura (o figuras) de apego se angustian de manera intensa y se esfuerzan por mantener su atención, ya sea con llanto intenso o rabieta. Cuando esto sucede en presencia de otros niños tienden a agredirlos y a dejar de participar en actividades de grupo. Su atención selectiva no es constante y muestran gran inquietud física. Al reunirse de nueva cuenta con la figura (o figuras) de apego, se muestran ambivalentes: buscan el contacto y al mismo tiempo muestran rechazo o aislamiento;

situación que los desespera de manera intensa. La modulación y regulación emocional en tales situaciones tiende a ser difícil.

Estos comportamientos, según Ainsworth, dependían de la sensibilidad de los padres a las peticiones del niño. Algunos otros teóricos ampliaron la escala original añadiendo la categoría (D), apego desorganizado / desorientado para las díadas que no lograban incluirse en las otras tres categorías.

1.1.2. Apego y construcción del vínculo

El apego podría considerarse como el lazo afectivo más importante que establece el ser humano durante la primera infancia, el vínculo que le garantiza sentirse aceptado y protegido de manera incondicional.

El apego se define como el establecimiento de un vínculo afectivo intenso, especial, privilegiado y duradero entre dos personas que se desarrolla a través de interacciones recíprocas (Bowlby, 1989). En primera instancia, este vínculo busca generar cercanía y seguridad en momentos que pudieran resultar amenazantes, por lo que es muy valioso para efectos de la supervivencia de los individuos, quienes, a través de este vínculo, nos aventuramos a explorar el entorno y a generar las respuestas adaptativas a éste. Esto prefigura un modelo de relaciones que se va re-elaborando continuamente a lo largo de toda la vida, no sólo con los demás, sino con uno mismo, es decir, prefigura el modelo de la forma como se percibe una persona a sí misma.

Dentro de los tres componentes que integran el “sistema de apego”, se encuentran *las conductas de apego* (las formas en las que se aproxima la díada en la que se da el apego), así como *el componente afectivo o emocional* entre los que valdría la pena

destacar la seguridad que proporciona la figura de apego y la angustia que se origina por su ausencia o su pérdida.

Un tercer componente se refiere al *modelo mental de la relación*, es decir, al conjunto de representaciones mentales interrelacionadas. Estas representaciones se conforman por los recuerdos que se tiene de la relación, es decir, el concepto que se tiene sobre la figura de apego, como accesible, disponible, no disponible, etc., así como el concepto que se tiene de sí mismo.

El concepto que se tiene de sí mismo necesariamente es complementario al de la figura de apego, ya que, si la persona se percibe como valiosa, importante para el cuidador, será una referencia para percibirse a sí mismo como tal. Por otro lado, si se percibía a la figura de apego como poco accesible, poco disponible, la persona se verá a sí mismo como no suficientemente competente para atraer la atención del cuidador.

Cabe mencionar que, a lo largo de la vida, los vínculos de interacción primarios se van modificando. Si se generó un tipo de apego basado en relaciones seguras, tenderá a aumentar la tolerancia a las separaciones, se regulará con eficacia el dolor a las pérdidas y / o separaciones, las cuales podrán simbolizarse y expresarse en formas más interiorizadas en lugar de actuarlas, los apegos tenderán a ser recíprocos más que complementarios, la figura principal de apego se irá desplazando de los padres a pares y / o a una pareja, la persona podrá “moverse” con mayor facilidad en momentos de crisis, etcétera.

Sin embargo, puede ocurrir que existan distintas problemáticas en el “vínculo de apego primario” así como en el aparato cognitivo del niño las cuales deriven en trastornos que oscilen desde el extremo de la psicosis, los trastornos de personalidad,

hasta formas relacionadas con procesos neuróticos especialmente con los trastornos de ansiedad. Mary Ainsworth (Kozłowska y Hanney, 2002) ya había señalado ciertas características relacionadas con determinado tipo de apego, tanto en la posibilidad o no de separación de las figuras de apego y por lo tanto en la seguridad del niño para explorar su entorno, en el nivel en el que se involucra afectivamente con las figuras de apego y con sus pares, en la atención que pone al juego y a otras actividades, así como en el nivel en el que los disfruta.

Estas problemáticas en los vínculos de interacción primarios pueden generar graves problemas de individuación-separación, de pertenencia e involucramiento a nivel social, así como en la flexibilidad y competencia para realizar transiciones, etcétera.

1.1.3. Las diferencias culturales y el apego (integración de la teoría del apego y de la terapia familiar)

Kozłowska y Hanney (2002) señalan que, de manera general, la contribución principal de la terapia familiar es la propuesta del análisis de los patrones relacionales tanto a nivel familiar como en un nivel social más amplio, lo que involucra una mirada a cuestiones culturales. Por otro lado, la teoría del apego ha realizado avances significativos en cuanto a la observación de la “cibernética del apego” en un determinado subsistema de la familia, por lo que ofrece datos únicos sobre la relación de una díada más allá de las conceptualizaciones actuales de la terapia familiar.

La forma en la que diversos teóricos han relacionado la terapia familiar con la teoría del apego no ha sido muy clara, como por ejemplo, se ha intentado relacionar de manera directa los tipos de apego A, B, C con los patrones de organización familiar propuestos por Salvador Minuchin. Esto es, considerar el patrón de apego B como el

tipo de apego que prevalece en patrones “adaptativos” de una familia en la que existe una comunicación abierta entre los miembros, o relacionar el patrón C con los patrones familiares de la “familia amalgamada” (sobreinvolucrada, intrusiva, etc.). Sin embargo, la realidad es que los niños tienen diferentes patrones de apego hacia diferentes cuidadores.

Por otro lado, Kozłowska y Hanney (2002) proponen que la relación entre ambas teorías se aprecia mejor en la forma en la que se aplica la teoría de los sistemas a los sistemas vivos, esto es, el paradigma ecosistémico (*network paradigm*) y la teoría de la complejidad, ya que una de las características de los seres vivos es la tendencia a formar estructuras en diferentes niveles de complejidad que se interrelacionan e interconectan y no pueden existir uno sin el otro.

Las relaciones familiares, ya sea que se den en una díada, en una tríada o en general, representan distintos niveles de complejidad y cada una tiene sus propias características y se rige por sus propias leyes. Cada forma de relación es un todo al mismo tiempo que también es una parte. Esto implica que los constructos que se utilicen para describir un fenómeno a un nivel de complejidad dado, diferirán de aquellos que se utilicen para describir un fenómeno de un nivel de complejidad distinto; por ejemplo, un constructo que describa un patrón de interacción de una díada, provee información única que nos puede servir para comprender mejor el “todo”, sin embargo, no significa que abarque todo el patrón de interacciones a nivel familiar.

En este sentido, la integración de la terapia familiar y de la teoría del apego se referirá a la habilidad para reconocer cada nivel de complejidad (por ejemplo, díadas, tríadas, etc.) como distinto pero interconectado. Esto permite que llevemos nuestra

atención a “diferentes niveles de complejidad” de acuerdo con los que sean necesarios. En otras palabras, la integración de ambas teorías significa que se puedan observar las características particulares de una díada junto con las características particulares de la familia y la relación entre ambas. Desde este punto de vista, los aspectos de la teoría del apego que resultarían más útiles en la práctica de la terapia familiar serían los relacionados con las propiedades únicas de una díada.

Por otro lado, las diferencias culturales existentes en el entorno obligan a la terapia familiar a incluir una perspectiva multicultural en lo que se refiere a la teoría del apego y a las transiciones del desarrollo. Por ejemplo, Patricia Minuchin (2002) señala que las familias del norte de Europa y las familias de Latinoamérica tienen diferentes expectativas de cuándo el niño debe ser más independiente y en los patrones que desarrollan para mantener cerca al niño y cuándo promover la autonomía. A este ejemplo también valdría agregar las diferencias sub-culturales de lo que se menciona como norte de Europa y Latinoamérica, observando no sólo los diferentes países, estados, etc., sino las diferentes realidades cotidianas que viven las familias.

1.1.4. El apego y las “nuevas familias”

Las formas de vida que establecen las familias con base en las demandas y las alternativas que presenta la vida cotidiana y el estrés que esto genera en los vínculos, requieren cuestionar los discursos dominantes que se establecen en torno a lo que la teoría clásica del apego indica qué es y cómo debe darse un apego saludable en un niño. Si se establecen formas de relación diferentes a lo que “normalmente” debe ser, requerimos repensar lo que establecen las teorías clásicas y los discursos para evitar que se genere una problemática en relación con encontrarse fuera de la “norma”.

En este sentido se han llevado a cabo algunos estudios particularmente en el ámbito del trabajo familiar con migrantes. Teóricos estudiosos en esta área indican que el auge de los nuevos flujos migratorios internacionales se caracteriza por la configuración de redes sociales, así como actividades y patrones que vinculan la sociedad de origen con la receptora, en un mismo campo social trascendiendo las fronteras nacionales e integrando en una misma experiencia un nuevo espacio, *el trasnacional* (Pascale, s / f).

En este sentido, el *transnacionalismo*, aplicado al fenómeno de la migración, se sostiene sobre la base de que los migrantes mantienen múltiples relaciones; familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas, políticas, etc., que van más allá de las fronteras. Se toman decisiones y se desarrollan identidades dentro de las redes sociales y a través de diversos medios de comunicación que mantienen conectadas a dos o más sociedades de manera simultánea.

Relacionados con este tema, se han acuñado conceptos como "*familia trasnacional*" (Falicov, 2005) e, incluso, "*comunidades trasnacionales*".¹¹ En este sentido, proponen trabajar en tres contextos interrelacionados: el relacional, el comunitario, y el cultural-sociopolítico (que incluye condiciones macroestructurales, leyes migratorias, etc.).

No existe duda de que las familias trasnacionales se mantienen unidas a pesar y a través de las fronteras. Teóricos que trabajan con estas familias (D'Ávila y Parado, 2012; Falicov, 2005; Pascale (s / f)) se han preguntado: ¿cuál es la naturaleza de estos vínculos?, ¿cómo evolucionan?, ¿los vínculos entre la familia se sostienen de

¹¹ Pascale, P. (s / f) señala que el término "comunidad trasnacional" indica la creación de comunidades en respuesta al proceso de globalización que se conforman más allá de las fronteras políticas de los países conformando un campo "que no está ni aquí ni allí" sino en ambos lugares a la vez. Estas comunidades asentadas sobre la base de las redes sociales habilitarían la creación de "empresas trasnacionales", como una forma de supervivencia entre los migrantes (Portes, A., 1996).

manera subjetiva, se basan en la memoria y en la imaginación, y se mantienen vivos a través de los contactos ocasionales que se dan de manera un tanto superficial? ¿Podríamos estar hablando de una “familia psicológica”, e incluso yendo más allá, de una “familia virtual” que existe en un mundo global? ¿Hasta qué punto pueden ayudar las nuevas tecnologías de comunicación a distancia a nutrir los vínculos de la familia?

¿Cómo se relaciona esto con el apego? La migración implica una separación, así como eventualmente la reunión de los miembros. Sucede que muchos padres y madres migran inicialmente solos para “preparar el terreno” para la llegada del resto de la familia, si es posible; así que los niños tienen que quedarse en el lugar de origen a cargo de otros miembros de la familia o de la comunidad (D’Ávila y Parado, 2012; Falicov, 2005, 2007; Pascale (s / f)).

Señalé anteriormente que existen modelos recientes (Falicov, 2005; Kozłowska y Hanney, 2002; Minuchin, P., 2002, etc.) que proponen la existencia de apegos múltiples, es decir, que el apego ocurre entre diferentes díadas de la familia, es decir, que el apego se generará no sólo en la díada madre-hijo, padre-hijo, sino quizá, abuela (o)-nieto, cuidador de la comunidad-niño. Los padres y las madres continúan estando presentes en las vidas de sus hijos de una manera distinta, a través del envío de remesas, a través de llamadas telefónicas. A modo de ejemplo, Pablo Pascale indica que ha proliferado la denominada “maternidad trasnacional”, que se presenta cuando una madre emigra y desde el extranjero continúa ejerciendo su rol a distancia.

En este sentido, se aprecia que resulta importante contar con una buena red de apoyo para minimizar en los niños y en los jóvenes los costos emocionales de la separación del padre que emigra y del desmembramiento de la familia en general. De

igual importancia será la forma en la que se mantiene la comunicación (Celia Falicov mencionaría la forma en la que se mantienen los “rituales de conexión”) entre el padre que migró y la familia que permanece en el lugar de origen, particularmente con los hijos.

Trabajando en comunidades, internados para niñas cuyas madres laboran largas jornadas de trabajo, me preguntaba si estas sugerencias para el trabajo con migrantes podrían de alguna manera resultar útiles para las familias en estas demandas de largas jornadas de trabajo y de separaciones de la madre dentro de una misma ciudad, debido a las grandes distancias entre el lugar en donde ésta labora y su hogar. En estos casos, la familia extensa y las instituciones de asistencia resultan también un apoyo importante en la crianza de sus hijos así como en “los rituales de conexión” entre la familia.

1.2. Identidad

“...Aomame era realmente el apellido de aquella chica... Antes de que ella hubiera nacido, su padre rompió los vínculos con su familia. Lo mismo sucedió con su madre. Por eso nunca llegó a conocer a sus abuelos. Apenas viajaba, pero si se le presentaba la oportunidad, tenía por costumbre abrir la guía telefónica del hotel y averiguar si había alguien apellidado Aomame, aunque hasta entonces, en todas las ciudades y todos los pueblos que había visitado, no había encontrado a nadie que se apellidara así. En esos momentos se sentía como una náufraga solitaria arrojada a merced de las inmensidades del océano”.

(Murakami, H. 1Q84. Libros 1 y 2 p.14)

1.2.1. Definición del concepto de identidad a partir de distintos abordajes teóricos

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española contempla diversas acepciones para el término *identidad*, siendo relevantes para este trabajo las siguientes: a) conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracteriza frente a los demás; b) conciencia que tiene una persona de ser ella misma y distinta a las demás.

La identidad se construye y supone un proceso dinámico que iniciará el ser humano a partir de su nacimiento a partir de elementos que la irán configurando y que irán modificándose a lo largo de la vida. Se refiere a un sustrato más íntimo que el carácter y que la personalidad,¹² ya que la identidad se encuentra ligada a las preguntas: ¿quién soy?, ¿a dónde voy?

1.2.1.1. Identidad desde la perspectiva psicoanalítica y las teorías del desarrollo

Sigmund Freud, planteó dentro de su segunda tópica,¹³ el modelo estructural de la mente. Mencionó la existencia de tres instancias psíquicas conocidas como el yo, el ello y el superyó.

¹² Las definiciones más usuales presentan el carácter como la forma de comportarse de una persona basado en su temperamento, es decir, tiene una base fisiológica. La personalidad sería la forma en la que interpretamos la realidad, los pensamientos y los sentimientos.

¹³ Freud utilizó el constructo del yo a través de la evolución de la teoría psicoanalítica. La psicología del yo tal como se le conoce en la actualidad comenzó realmente en 1923 con la publicación de *El yo y el ello*. Esta publicación marcó una transición en el pensamiento freudiano desde el modelo topográfico de la mente (dividía la mente en tres regiones: consciente, inconsciente y preconscious) hacia el modelo estructural tripartito del yo, ello y superyó (Kaplan y Sadock, 2000).

Freud se refirió con el término *ello* a un reservorio de impulsos instintivos desorganizados; en tanto que el *yo* es un órgano ejecutor de la psique que controla la motilidad, la percepción, el contacto con la realidad y la modulación de las expresiones de los impulsos mediante los mecanismos de defensa. Por el tercer componente del modelo estructural, el *superyó*, Freud se refirió a la instancia que establece y mantiene una conciencia moral individual basada en un sistema de valores e ideales internalizados a partir de los propios padres (Kaplan y Sadock, 2000).

Freud creía que la formación del *yo* es el resultado del impacto del mundo exterior sobre los impulsos. Las presiones de la realidad externa permiten que el *yo* se apropie de las energías del *ello* para hacer su trabajo. Al recoger las influencias del mundo exterior que inciden sobre el *ello*, el *yo* va sustituyendo simultáneamente al principio del placer por el principio de realidad,¹⁴ lo que va consolidando el concepto de *yo* (ego).

Freud observó que el *yo* (ego) sólo es capaz de renunciar a los objetos importantes mediante la identificación y la introyección. Este acumulado de identificaciones e introyecciones, estas precipitaciones en el psique de rasgos, imágenes, formas tomadas de otro humano se proyectan en la superficie de la mente a través de pensamientos, por lo que la identidad buscada es de los pensamientos entre sí (Laplanche, 1983).

¹⁴ En 1911, Freud describió dos elementos básicos para el funcionamiento mental: el principio del placer que se refiere a una tendencia innata del organismo a evitar el dolor y buscar el placer mediante la descarga de la tensión. Por otro lado, el principio de realidad que se considera una función aprendida relacionada con el proceso madurativo del *yo*, este principio modifica el principio del placer y requiere que se retrase o posponga la gratificación inmediata (Kaplan y Sadock, 2000).

Estas identificaciones se dan en momentos electivos y en determinadas etapas, en principio, la oral, la fálica y la genital, insistiendo en la relevancia de la imagen corporal como identificación para la formación del yo.

Diversos teóricos del desarrollo han estudiado los procesos a través de los cuales el ser humano se transforma de manera gradual de un ser meramente biológico a una persona biopsicosocial como tal a través de la interacción con otros seres humanos.

Aunque en distintas teorías se enfatiza en alguno de los aspectos del desarrollo, en general se sostiene que el crecimiento y maduración del niño involucra también cambios perceptivos y cognoscitivos, a través de los cuales va construyendo una estructura mental estable que interactúa con un mundo externo en un tiempo y espacio determinados.

La gran mayoría de las teorías del desarrollo establece o señala diversas fases o etapas planteadas para una “norma” de la sociedad y que, si bien ocurren a través de un diálogo entre ellas, es decir, no de manera rígida y completamente “superada”, todas indican que el estancamiento en alguna de ellas genera diversas problemáticas.

Margaret Mahler, psicoanalista y pediatra estadounidense, señala que el nacimiento biológico del infante humano y su nacimiento psicológico no coinciden en tiempo; el primero es observable y se enmarca en un determinado momento en espacio y en el tiempo, sin embargo, el segundo, se trata de un proceso intrapsíquico que se desarrolla a través del tiempo.

Esta autora señala la importancia de la individuación-separación en la conformación de la identidad; comenta que, inicialmente, el aparato yoico no se encuentra integrado, el infante forma una unidad dual con la madre. A medida de que el niño madure en su

aparato biológico y psíquico, iniciará la fase de separación-individuación en la que la atención del niño que normalmente se encontraba dirigida hacia sí mismo, empezará a dirigirse al exterior a través de su aparato motor, sensorial y perceptual.

La capacidad del niño para caminar y alejarse de la madre, así como el inicio de la capacidad a nivel cognitivo de representar (lo que Piaget llamó función simbólica), le permiten al niño tener mayor diferenciación e independencia de su madre, ocurriendo la primera diferenciación del *Self* (sí mismo),¹⁵ la cual se irá consolidando a medida que el niño progrese en la integración de objetos y en la constancia afectiva.

Puede parecer paradójico que en ese proceso de construcción de la identidad personal se dé un movimiento hacia la separación (es decir, hacia la independencia y la individuación), pero al mismo tiempo se necesite a los otros para llevar a cabo este proceso.

Una vez señalada la importancia de la separación intrapsíquica para la construcción de un sujeto, me gustaría hacer referencia a otro teórico del desarrollo que otorgó mayor importancia a las influencias culturales y que, a diferencia de Freud y de Mahler, consideró que el desarrollo del ser humano continúa aún en la etapa adulta planteando diversos dilemas que tenían que superarse a lo largo de diversas edades.

En este sentido apreciamos que Erik Erikson amplió las teorías de Freud sobre la sexualidad infantil centrándose en el estudio posterior a la pubertad, lo que implica que

¹⁵ El *Self* (*sí mismo*) es un constructo de varias escuelas de psicología y se usa para traducir los términos *Selbst* en alemán y *self* en inglés. Heinz Kohut, conocido fundamentalmente por sus trabajos sobre el narcisismo y el desarrollo de la psicología del *self*, fundó una escuela de pensamiento psicoanalítico llamada "psicología del sí mismo". Las ideas acerca del sí mismo divergen mucho entre teóricos y campos de estudio, pero en su mayor parte se refieren al conjunto integrado de elementos que el individuo construye acerca de ese mismo individuo; creencias, representaciones subjetivas, esquemas e imágenes autoreferenciales.

Referencia: http://es.wikipedia.org/wiki/Psicolog%C3%ADa_del_s%C3%AD_mismo

la personalidad no sólo está determinada por las experiencias de la infancia, sino también por las que se experimentan en la vida adulta.

En la formulación de Erikson el núcleo del individuo se fusiona con la coherencia interna del grupo o de los grupos con los que está identificado (Bennett, Wolin y McAvit, p. 300). Estos autores se basaron en un principio epigenético (término tomado de la embriología), el cual indica que el desarrollo se produce a través de etapas cuyos logros las van integrando una a la otra, por lo que, si una etapa no se resuelve de modo satisfactorio, las etapas sucesivas reflejarán este fracaso en forma, quizá, de algún desajuste físico, cognitivo, social o emocional.

Resulta interesante que, dentro del planteamiento de Erikson, la identidad aparece en el individuo hasta la quinta etapa del ciclo vital, es decir, en la adolescencia, en la que plantea una lucha para desarrollar la identidad del yo (sentido de continuidad y estabilidad interior).

1.2.1.2. Identidad desde la perspectiva de la teoría de los sistemas

El concepto de *identidad familiar* como tal, lo abordaré en apartados posteriores, ya que en este momento quisiera referirme a cómo es mirada la construcción de un individuo a partir del fundamento epistemológico de la teoría de los sistemas.

A diferencia de modelos reduccionistas que aíslan y fragmentan los elementos de un universo observado para estudiarlo y analizarlo con miras a comprender y “curar” el síntoma, el punto de vista sistémico enfatiza la interconexión entre los elementos de ese universo en diferentes niveles, y así como los organismos vivos, se rige por sus propias leyes, además de que, como sistema abierto, intercambia información con otros sistemas y tiende a buscar un estado de homeostasis o equilibrio.

El principio sistémico considera que un sistema no es igual a la sumatoria lineal de cada parte, ya que resulta necesario considerar la forma en la que se vincula una parte con la otra. En este sentido, nos permite mirar la “patología” y la cura a partir de un sistema o contexto; es decir, el síntoma se sostiene por las interacciones que ocurren en el sistema, el cual lo utiliza para mantener el equilibrio, por lo que se pretende intervenir en dichas interacciones en diferentes niveles del sistema.

Cada persona es solo relativamente autónoma, ya que depende para su desarrollo de su entorno social y cultural. En este sentido, Altarejos y Rodríguez (2004) mencionan que, para la persona, ser plenamente es *ser-con*, así que la relación con otras personas no es entonces un añadido, un suplemento del ser personal, sino la índole misma de la existencia personal que requiere de otras personas para realizarse plenamente en coexistencia con ellas.

Las teorías sistémicas que retoman las teorías de la individuación centran su atención en la frontera entre el *self* y los otros, aunque ven en la individuación un proceso interpersonal que involucra a la familia como unidad.

La teoría de la individuación alcanza su máxima fecundidad para el estudio del desarrollo familiar si se la emplea como concepto sistémico y del desarrollo individual... Presume que todas las personas existen dentro de los vínculos, y que el self es establecido en el terreno interpersonal, mantenido, modificado en el curso del desarrollo, y reorganizado, a través de transacciones en el interior de los vínculos familiares a lo largo del ciclo vital de la familia (E. Shapiro, p. 232).

En este sentido, esta autora señala la importancia de comprender los procesos evolutivos en el nivel de la familia que podrían conducir a una individuación patológica. Plantea la pregunta: “¿qué circunstancias familiares facilitan respuestas que expanden el crecimiento de un individuo?”

Para responder a esta pregunta insta a estudiar el desarrollo familiar articulando: 1) el movimiento de cada individuo —niño y adulto— a lo largo de su ciclo vital singular, 2) la interacción de esos ciclos vitales en un momento dado de la historia familiar, 3) el movimiento evolutivo de esta organización familiar a lo largo de su ciclo vital, y 4) el entrelazamiento de los ciclos familiares intergeneracionales.

Una familia es un sistema que opera a través de pautas transaccionales. Las transacciones repetidas (redundancias) establecen pautas acerca de qué manera, cuándo y con quién relacionarse, y estas pautas ayudan a mantener el sistema.

Las pautas transaccionales son mantenidas a través de reglas universales que gobiernan la organización familiar (jerarquía, poder, límites¹⁶ y complementariedad de las funciones), así como de las expectativas mutuas de los diversos miembros de la familia, es decir, en las negociaciones implícitas y explícitas previamente establecidas.

La familia posee mecanismos para mantener un equilibrio así como para adaptarse al cambio a través de mecanismos “normales” de desarrollo que le permiten superar las transiciones dentro de su ciclo vital en las que, básicamente, compromete la pérdida de viejas pautas y la adquisición de nuevos aprendizajes, situación a través de la cual se consigue un cambio. Cuando existe una ganancia mayor en la adquisición de nuevos

¹⁶ Salvador Minuchin (1986) señala que los límites en una familia están constituidos por las reglas que definen quiénes participan y de qué manera lo hacen en la familia, y su función es proteger la diferenciación del sistema tanto en su interior como al exterior. Los límites al interior del sistema se establecen entre los subsistemas familiares (individual, conyugal, parental y fraterno) y pueden ser de tres tipos: 1) Claros (definen las reglas de interacción con precisión), 2) difusos (no definen las reglas de interacción con precisión y son característicos de familias con miembros muy dependientes entre sí), 3) rígidos (definen interacciones en las que los miembros de la familia son muy desligados entre sí). Los límites al exterior del sistema implican reglas de interacción entre la familia y otros sistemas y básicamente tienen la misma clasificación que los del interior.

aprendizajes que en la pérdida de viejas pautas, la organización del *self* no se sentirá amenazada en su existencia; sin embargo, cuando no es así, la familia tenderá a rigidizarse para poder sobrevivir.

Teóricos como Umbarger (1983) y Minuchin (1986), entre otros, señalan que una estructura “disfuncional”¹⁷ tendría todas o algunas de las siguientes características: límites difusos y / o rígidos en el interior y / o en el exterior del sistema, la jerarquía no sería compartida en el subsistema parental, presencia de hijo (a) parental, tendencia a formar coaliciones, etc. Esta estructura posibilitaría la presencia de un síntoma en alguno de los miembros de la familia, particularmente en los momentos que impliquen estrés para la familia, como por ejemplo en las transiciones importantes en el desarrollo familiar.

En este sentido, Shapiro (1991) señala que las familias que presentan límites difusos fracasan en su proceso compartido de individuación, por lo que pierden la posibilidad de encontrar un equilibrio entre explorar lo novedoso y la seguridad de mantener lo conocido. Las pautas familiares que originalmente tenían el propósito de conservar el equilibrio, imposibilitan ahora el crecimiento, ya que intentarán mantener rígidamente un *statu quo* a cualquier precio, que en éste será la designación de uno o más miembros de la familia como pacientes sintomáticos.

Por otro lado, el planteamiento de Juan Luis Linares (1996) permitiría pensar que no sólo se rigidiza la familia en términos de estructura, sino de narrativas, ya que plantea

¹⁷ El Modelo Estructural Sistémico es una opción de análisis e intervención terapéutica que estudia a las familias como sistemas abiertos en los que se establecen pautas de interacción que determinan la funcionalidad o disfuncionalidad de las relaciones familiares, sin embargo, pongo entre comillas este término puesto que me inclino a considerar como lo mencionan las terapias posmodernas que finalmente las familias utilizan adaptaciones creativas para posibilitar formas de estar y funcionar en un momento determinado. Hay muchas formas de funcionalidad aunque la cultura pueda catalogarlas de disfuncionales.

la identidad como “el núcleo de la mente” donde el ser permanece constante y alrededor del cual se establece una narrativa fruto de la experiencia relacional. Así que la madurez del yo dependería de una narrativa amplia y extensa. Linares menciona que, a medida que se agrava la patología, la identidad se encuentra mucho más implicada y la narrativa correspondiente resulta empobrecida.

Iván Boszormenyi-Nagy,¹⁸ a través de su modelo de psicoterapia contextual,¹⁹ aborda el concepto de lealtades invisibles para explicar cómo se va reviviendo la identidad familiar a partir de viejas lealtades a través de las generaciones.

Según este autor, la trama de lealtad multipersonal implica la existencia de expectativas de un grupo que son interiorizadas por un individuo, pudiendo de esta manera someterse al mandato de las expectativas externas como al de las obligaciones interiorizadas. Los individuos pertenecientes a un grupo adquieren determinados compromisos con base en dichas expectativas, así que, dentro de las fuerzas que regulan al sistema, se encuentra la culpa por no cumplir con las obligaciones que demanda el grupo.

¹⁸ Psiquiatra y psicoanalista húngaro. Fundó, junto con Framo, Zuk, Spark, Rubinstein y otros, el Family Institute of Philadelphia que ha sido y es uno de los centros de formación en terapia familiar más importante de los EEUU. Una de las primeras contribuciones del llamado Grupo de Filadelfia fue el libro publicado en 1965, *terapia familiar intensiva* (Boszormenyi Nagy y Framo — comp.—, 1976), pero quizá su trabajo más conocido sea el libro editado en 1973: *Lealtades invisibles* (Boszormenyi-Nagy y Spark, 1983), en el que desarrolla una teoría familiar basada en la ética y en la óptica transgeneracional.

¹⁹ Este modelo integra diferentes dimensiones, como el área intrapsíquica de un individuo, los “hechos” (factores genéticos, la salud, el desarrollo, el contexto sociocultural, los antecedentes de la persona, etc.), las transacciones sistémicas, aspectos intergeneracionales y una ética relacional, es decir, un aspecto de “justicia” en las relaciones que se enfoca en el cuidado, en la reciprocidad, en la lealtad, en la culpa, en las cuentas pendientes, en la confianza. Esta relación de justicia se establece con y entre las generaciones.

Los miembros de un grupo pueden comportarse de manera leal ya sea por la coerción externa, por el reconocimiento consciente de su interés de pertenecer a dicho grupo, por sentimientos de obligación que puedan ser reconocidos de manera consciente, o por una obligación de pertenencia que los ligue de un modo inconsciente, en este sentido.

Boszormenyi-Nagy define lealtades invisibles como intentos no reconocidos y autodestructivos de cumplir obligaciones familiares y afirmar identificaciones parentales.

En este sentido, Shapiro (1991) señala que “la mayoría de los adultos descubren que la comprensión de las relaciones familiares en términos de lealtad, reciprocidad y equidad, así como el reconocimiento de la deuda genuina hacia los progenitores, acrecentarán notablemente su libertad para funcionar de manera autónoma dentro de las relaciones con la familia de origen y la de procreación” (p. 257).

1.2.1.3. Identidad desde la perspectiva de las terapias narrativas en el marco de la posmodernidad

La terapia familiar en sus inicios encuentra su base en el estructuralismo y el funcionalismo. En este paradigma, el lenguaje, las palabras y los enunciados reflejan, tal cual, la realidad que representan.

Jean-Francois Lyotard puntualizó que “las sociedades modernas anclan los discursos de verdad y de justicia en los grandes relatos históricos y científicos...” (Lyotard en Sánchez y Gutiérrez, 2000). La era posmoderna, por el contrario, es el

parteaguas de una crisis que cuestiona justamente los discursos de verdad, es una forma de percibir la ética y la estética.

Este paradigma mira el lenguaje en una forma distinta del modernismo y dirige su atención hacia el discurso, hacia la narrativa, ya que éstos historizan y contemplan el carácter político implícito en el lenguaje (Madigan y Law, 1998). En este sentido, Michael Foucault sugiere que el discurso se refiere no sólo a las palabras y a las frases en sí, sino a la conexión que tienen con las relaciones de poder que prevalecen en un contexto determinado y que constriñen lo que se dice.

La posmodernidad puede verse como un filtro para aceptar o rechazar las grandes narrativas y tiene como premisa la aceptación de la pluralidad de culturas y discursos. Este paradigma propone desplazar el concepto de “objetividad” de las teorías de la salud mental que hasta ahora han sido dominantes.

“La caída de la “gran narrativa” es una invitación directa a la cohabitación entre varias narrativas pequeñas (locales, culturales, étnicas, religiosas e ideológicas) ...” (Sánchez y Gutiérrez, p. 162).

En este sentido, en la terapia familiar se ha venido dando un cambio con respecto a los modelos originales de los decenios de 1970 a 1989 que corresponden a las teorías estructurales y estratégicas en las que el terapeuta señalaba las pautas de acción para la familia, a la que veía como un sistema de observación y basaba sus fundamentos en el primer orden, es decir, el terapeuta no se implicaba dentro de la explicación de la problemática de la familia. Actualmente, la terapia familiar se desarrolla con conceptos del constructivismo y la hermenéutica, lo que invita a los terapeutas a colocarse en una posición distinta de la del experto en la problemática de la familia. Este enfoque

considera que las historias de las familias son un elemento que funda la realidad de ese grupo social. Según Montesano (2012) desde esta perspectiva se concede mayor importancia a la exploración del significado, del discurso narrativo y a los procesos de cambio ligados a la identidad.

Según este autor, desde este punto de vista el síntoma ya no solo se considera como una expresión de la estructura y de patrones de interacción, sino que resulta fundamental el conjunto de narrativas compartidas que incluyen creencias, afectos, legados, rituales, polaridades semánticas en las que cada miembro de la familia contribuye tanto a su construcción, sino que también es receptor de las mismas.

El sistema terapéutico, conformado por la familia y el terapeuta, es el que propondrá una nueva percepción de la realidad y de las soluciones, dando a la experiencia de las familias un nuevo significado.

Existen diversos teóricos y modelos representativos de los paradigmas posmodernos en la terapia familiar, sin embargo, para efectos de este trabajo me interesaría responder a las preguntas de: ¿qué pasa con la identidad en el marco del poder? Y ¿cuáles son los dilemas de identidad en el mundo contemporáneo?

Valeria Ugazio (2001) señala la importancia de la comunicación y de los procesos conversacionales a través de los cuales los miembros de la familia constituyen su propia subjetividad. Su propuesta sobre la construcción de significados en los contextos conversacionales se fundamenta en las polaridades semánticas, en los contrastes semánticos que existen en todos los idiomas. Ugazio (2001) menciona que “cada participante en la conversación, al “com-ponerse” respecto a polaridades semánticas relevantes en su grupo, inserta su propia historia, y con ella su identidad, en la trama

narrativa del contexto” (pág.13). El sujeto y las personas significativas para él o ella se posicionan respecto a dicha polaridad.

En este sentido, la familia sería la unidad en la que se “com-ponen” los individuos en la familia en los que a través de procesos conversacionales se construye y reconstruye la identidad de cada uno. La familia se “inscribe” en una polaridad semántica específica que se plantea desde ciertas premisas del contexto cultural más amplio. De esta forma, la patología dependería de la posición particular que un individuo y las personas más significativas adoptan respecto a esa polaridad. “Se trata de una posición que lleva al individuo a experimentar, precisamente en relación con dicha polaridad, una situación de doble vínculo, o todavía mejor, de “circuito recursivo inextricable”” (Ugazio, 2001, pág.33).

Juan Luis Linares (1996) menciona que, para la psicología del *self*, la identidad es una referencia necesaria para entender al individuo, en tanto que para el socioconstruccionismo, la identidad sería un simple reflejo de las circunstancias sociales sobre el individuo. Dentro de estas circunstancias destaca definitivamente el Poder, vinculado al Saber y vehiculizados ambos por el discurso (Linares, p. 25).

La mirada por excelencia para acercarnos a las relaciones de poder es la desarrollada por Michel Foucault a partir de la década de 1960, en su trabajo denominado *Genealogía del Poder*, que se refiere al estudio de las relaciones de poder que se establecen en la vida cotidiana, en los ámbitos familiares, laborales, en las relaciones de pareja, etc. A través del poder se marca la pauta para que las mujeres y los hombres nos convirtamos en un tipo determinado de sujeto.

En este sentido, Michael White (2004), en su estudio sobre proyectos de identidad alternativos, se plantea la pregunta sobre cómo ha sido “manufacturada” la identidad de una persona y, al igual que en el resto de su trabajo, basa su respuesta en los planteamientos de Michael Foucault,²⁰ particularmente en el que enfatiza la constitución del *self* como un agente moral.

Foucault consideró que a través de diferentes épocas se han identificado cuatro aspectos que constituyen el *self* como un agente moral: 1) la sustancia ética, 2) el modo de subjetivación, 3) el ascetismo y 4) el telos.

El primero se refiere a aquellos aspectos de la vida que se consideran más relevantes desde el punto de vista ético. Aquello de nuestras vidas que tenemos que saber “manejar” bien, como nuestros sentimientos, nuestros deseos, nuestros recursos, etcétera.

El modo de subjetivación se relaciona con la sustancia ética en el sentido de que, para poder manejar dicha sustancia, es necesario reconocer que existen normas para lograrlo, discursos de “verdades”, formas “correctas”, reglas “racionales” para expresar las emociones, liberar deseos, satisfacer necesidades, etcétera.

Resultaría evidente que, para ser una persona “virtuosa”, tendríamos que comportarnos de manera ética, por lo que el estilo de vida “moral”, “virtuoso” tendría que ser el ascético, aquel que buscara moderar nuestros actos.

²⁰ Psicólogo, teórico social y filósofo francés conocido principalmente por sus estudios críticos de las instituciones sociales, en especial la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema de prisiones, así como por su trabajo sobre la historia de la sexualidad humana. Sus análisis sobre el poder y las relaciones entre poder, conocimiento y discurso han sido ampliamente debatidos.

¿Quiénes aspiramos a ser una vez que nos comportamos de manera ética? Este objetivo que deseamos alcanzar en un proyecto de identidad es a lo que se refiere el último punto, el telos.

El objetivo de Foucault es que, al darse cuenta de esto, se fomentara que las personas exploraran nuevas formas de vida que no estuvieran ligadas a estas grandes “verdades”, lo que permitiría mayor desarrollo y transformación para alcanzar una forma de ser que él llamaba una “ética de vida autónoma”.

Michael White propuso que, cuando las personas se oponen a estas “grandes verdades” dictadas por el poder moderno, es posible que surja una sensación de fracaso personal, bajo del cual yacen otros saberes de vida, otros conocimientos que deben ser investigados por las personas.

¿Se puede hablar de un Yo autónomo? Kennet Gergen (2006) visibiliza una situación que se ha venido dando a nivel social y que se refiere a una saturación social colmada por la cantidad, variedad e intensidad de las relaciones propiciadas principalmente por una creciente y diversa tecnología. Esta situación nos expone cada vez más a las opiniones, valoraciones y estilos de vida de otras personas.

“Mi tesis central es que esta inmersión nos va empujando hacia una nueva conciencia de nosotros mismos: la posmoderna” (Gergen, p. 76).

En este sentido, el autor describe diversos dilemas de identidad en el mundo contemporáneo, ya que, al encontrarnos expuestos a tal diversidad de relaciones, un individuo que creía poseer una “identidad coherente” se cuestiona y presenta variaciones y contradicciones en su sí mismo, situación a la que Gergen se refiere

como la *colonización del yo*, es decir, a la “adquisición de múltiples y dispares posibilidades de ser” (Gergen, p. 100).

Dentro de los efectos generalizados de la saturación social y de la colonización del yo, plantea la presencia de un nuevo fenómeno que denomina *multifrenia*, que se refiere a la escisión del individuo en una multiplicidad de investiduras de su yo, una nueva pauta de conciencia de sí. Este autor señala que sería un error considerar dicho estado como una enfermedad, ya que también ofrece posibilidades de expansión.

1.2.2. Conceptualización de la “identidad familiar”

Para efectos de este trabajo, utilizaré la denominación que Bennet, Wolin y McAvit (1991) dieron al concepto de identidad familiar, definiéndola como el sentido subjetivo que tiene una familia de su continuidad en el tiempo, su situación actual y su carácter. Se trata del conjunto de cualidades y atributos que le otorgan particularidad y que la diferencian del resto de las familias.

Al igual que la identidad de un individuo, la identidad familiar se caracteriza por su subjetividad, es decir lo que se “siente” que es la identidad. Goffman (1963) señala que la forma de esta identidad “sentida” o personal deriva de dos fuentes:

- 1) Los “soportes de la identidad”: la imagen mental que los demás tienen de un individuo o del lugar que ocupa en el mundo y,
- 2) la historia vital única ligada exclusivamente a esa persona.

La familia, en sí misma, es determinante en la construcción de la identidad de un individuo, sin embargo, también constituye un fenómeno psicológico grupal que se funda en un sistema de creencias compartidas. Estos sistemas implican la asunción

implícita de roles, formas de relación y valores, entre otros rasgos que gobiernan la interacción en las familias y en otros grupos. Los sistemas de creencias se corroboran mediante los “temas familiares”; las reglas familiares; los rituales familiares; los mitos familiares, y los constructos familiares que, debido a la poca claridad con la que pueden ser expresados, son inferidos por un observador externo mediante metáforas que explican las pautas de conducta que perpetúan a la familia. Bennet, Wolin y McAvit (1991) definen estos sistemas de creencias como:

- 1) Un “*tema familiar*” es un esquema de sentimientos, motivos, fantasías y entendimientos convencionalizados que organizan la visión familiar de la realidad y están presentes en la noción de “quiénes somos” y “qué hacemos con eso”. Un tema familiar puede llevar a la adaptación o a la falta de ésta en relación con las interacciones con el mundo exterior.
- 2) Las *reglas familiares* se refieren a las directivas obligatorias de los modos en los que los miembros de la familia se relacionan entre sí y con el mundo exterior. De igual modo, en este caso pueden llegar a restringir a sus miembros, si resultan ser constantemente rígidas, a dejarlos sin dirección en el caso de ser muy laxas, siendo el ideal que sean flexibles.
- 3) Los *rituales familiares* dramatizan la identidad familiar y se refieren a la práctica estereotipada de la vida familiar poniendo en claro los roles, las fronteras y las reglas. Mediante la repetición, sirven para estabilizar a la familia y afirmar su sistema de creencias compartidas. El ritual transmite la identidad familiar por medio de la conducta. De alguna manera es una forma de anclaje. Éste y el siguiente serán temas que abordaré con mayor amplitud en capítulos posteriores.

- 4) Los *mitos familiares* se refieren a un número de creencias sistematizadas que comparten los miembros de la familia y se crean basándose en la historia real de la familia, en los grandes temas familiares y en las historias populares. Los mitos combinan hechos y fantasías e incorporan acontecimientos importantes, personas importantes. En realidad carecen de una versión “verdadera” o definitiva. Así que el mito transmite la identidad familiar mediante la narrativa.
- 5) Los *constructos o paradigmas familiares* son otra forma de creencias compartidas destinada a comprender el mundo y a dirigir las acciones de los miembros de la familia. Reiss (1981) encontró a través de una serie de estudios experimentales que la visión de su ambiente que comparte una familia, se construye a través de creencias compartidas sobre el funcionamiento del mundo y su propio lugar en él. Inicialmente, este autor planteó lo que llamó como “constructos compartidos” de la familia (Boscolo y Bertrando, 1996) que se referían a construcciones estáticas; sin embargo posteriormente propuso el concepto de “paradigma familiar”, el que se situaría en un meta-nivel respecto a los conceptos que la familia construye sobre acontecimientos concretos, definiéndolo como un conjunto de premisas y reglas construido y mantenido a partir de hechos contingentes, y perfeccionado después a través de un proceso de abstracción, hasta que llega a perder todas las características que lo ligaban a los acontecimientos concretos y que se muestra en el modo particular en el que cada familia se organiza (Boscolo y Bertrando, 1996, pág. 76). David Reiss (1981) considera que un paradigma se mantiene relativamente estable en el tiempo a través de las “ceremonias” o

acontecimientos emotivos y con fuertes connotaciones simbólicas, así como a través de “reguladores”, que vendrían siendo las rutinas cotidianas.

Algunos mitos pueden convertirse en paradigmas, sin embargo, no todos los paradigmas son un mito, en este sentido, Boscolo y Bertrando (1996) difieren de Reiss (1981) en el sentido de asimilar el concepto de mito al concepto central de “paradigma familiar”. Para estos autores, el mito se diferencia del paradigma familiar de Reiss (1981) porque el mito es una forma metafórica de los constructos cognitivos de la familia y porque es tiene la estructura de una historia (tiene un principio, un desarrollo y un final), que aunque se desarrolla y modifica a través del tiempo, habla de una historia ya acontecida en otro tiempo, no el tiempo cotidiano.

Al igual que la identidad de la familia, el tema, las reglas, los mitos y los paradigmas familiares difícilmente se explicitan de manera consciente, de manera directa; sino que se manifiestan en una mezcla de experiencias de la familia y en sus formas de actuar en relación a las fronteras al interior y al exterior de la familia.

1.2.2.1 Componentes de la identidad familiar

Dentro de los componentes de la identidad familiar se incorporan determinadas creencias acerca de la pertenencia a la familia; quién está o estuvo dentro de ella y quién está o estuvo excluido de ella. Asimismo, la identidad familiar está constituida por “cualidades temperamentales” de la vida cotidiana dentro de la familia (Bennet, Wolin y McAvit, 1991, p. 302), como son:

- 1) El grado de diferenciación entre los miembros individuales, es decir, el grado en el que se tolera las diferencias individuales entre los miembros.

- 2) La intensidad de la vida familiar interna (desapego vs. intimidad).
- 3) La amplitud de la experiencia familiar, tanto en un sentido literal (dispersión geográfica e interacción social) como en otro menos literal (hasta qué punto la familia comprende o imagina el mundo exterior).
- 4) El grado en el que la familia está dispuesta a reflexionar sobre sí misma.
- 5) La rigidez o flexibilidad de la familia hacia los aspectos morales de su experiencia (el sentido del bien y del mal).

Además de que la identidad familiar tiene atributos relacionados con la pertenencia y el temperamento, también se encuentra muy influida por las creencias y recuerdos de la familia acerca de su pasado.

La gran mayoría de la literatura en la que se habla de la identidad familiar hace referencia a la familia nuclear tradicional; padre, madre e hijos, por lo que consideran que este grupo parte de dos identidades familiares fundamentales: la de la familia en que se criaron y la de la familia que ellos constituyen mediante el matrimonio y la procreación.

Sin embargo, resulta importante señalar que existen otras modalidades de familias que probablemente cuestionarían los ciclos vitales de la familia que se han propuesto como un referente de la “normalidad”. Además de que los teóricos de la posmodernidad señalarían que aun la familia “tradicional” se conforma no sólo de dos identidades familiares, sino de múltiples identidades familiares, a las que recurre en la creación de su propia identidad familiar, aunque éstas no son tan visibles a primera vista, siendo una identidad compartida que preserva la continuidad con el pasado.

Benett, Wolin y McAvity (1991) plantean las fases del desarrollo de la identidad familiar, que coinciden con las etapas del ciclo de vida de una familia “tradicional” (padre, madre e hijos). Señalan inicialmente la misión que tiene la pareja de definir lo que “son” como pareja y como familia, posteriormente indican la fase de la consolidación de la identidad familiar en los años de crianza de los hijos y finalizan señalando la fase tardía de la familia como un periodo en el que predominan las transiciones y las pérdidas, generando inestabilidad en la identidad de la familia.

En este sentido, Ordaz, Monroy y López (2010) señalan que diversos estudios sobre la familia llevados a cabo a finales de los años setenta rompieron con la idea de la familia universal y alumbraron la importancia de las estrategias de sobrevivencia, ante fenómenos como la migración, los cambios demográficos y en el ciclo de vida de las familias.

En este recuento de las transformaciones de las familias, dichas autoras señalan el viso que los estudios feministas y de género han dado a la forma de percibir y definir las relaciones familiares y la definición de la propia familia.

Me parece importante retomar la definición que estas autoras toman de Rosa María Camarena:

Una unidad integrada por personas de sexos y edades diferentes, que ocupan posiciones diversas, tienen intereses propios y están inmersas en un continuo juego de poder no carente de tensiones y conflictos que se materializa en la desigual distribución de derechos y obligaciones, de oportunidades y privaciones, así como de experiencias de vida también desiguales (Camarena en Ordaz, Monroy y López, 2010, p. 51).

Es evidente que estas transformaciones obligan a repensar los ciclos de vida familiares que tradicionalmente se han propuesto, así como las fases del desarrollo de la identidad familiar.

De cualquier manera, independientemente de la forma de arreglo familiar, diversos autores coinciden en el hecho de que, durante los periodos de transición, la identidad se hace más explícita. Estos momentos invitan a la familia a la introspección y el sentido de lo que los miembros de la familia *son* como grupo. Ésta recibe un reconocimiento más consciente. Los rituales familiares representados en las celebraciones, tradiciones, rutinas, etc., son una de las formas que hablan sobre dicha identidad.

Por otro lado, cuando el funcionamiento de las familias aporta un beneficio general para sus miembros, la transmisión de la identidad familiar adquiere un valor positivo desde el punto de vista de sus integrantes; sin embargo, es probable que, para las familias que presentan conflictos severos, la continuidad de dicha identidad no resulte muy ventajosa, por lo que el paso a una nueva generación puede ofrecer la esperanza de que el pasado pueda ser transformado en el futuro a través de establecer una nueva identidad familiar en su generación, recurriendo o generando rituales y mitos que resulten más constructivos.

Por otro lado, las condiciones macro y micro estructurales actuales demandan que las familias se adapten a nuevos contextos y formas de vida, poniendo de manifiesto la capacidad de flexibilidad ante diversas situaciones. Los efectos de esto en el nivel de la familia traen aparejada una importante reestructuración de las relaciones entre la pareja, de género y de generaciones.

Estas nuevas formas de familia viven en una constante renegociación de su dinámica interna e incluso de una diversificación cultural, por ejemplo en el caso de migraciones libres o forzadas. Diversos autores mencionan la tendencia a la

pluralización de la identidad de la familia (D'Ávila y Parado, 2012; Falicov, 2007, 2005, 1991; Pascale s / f).

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS DISLOCACIONES EN EL DESARROLLO FAMILIAR Y EN LA IDENTIDAD FAMILIAR. EL RITUAL COMO UN MECANISMO PROTECTOR

Las crisis familiares impactan en distintos ámbitos de la familia, entre ellos, en la organización, en las creencias, en los vínculos. El análisis de la forma en la que son afectadas es de fundamental importancia para comprender las formas en las que las familias afrontan dichas crisis, utilizando quizá, los rituales como una forma de re-establecer el equilibrio del sistema y de revincular con aquellas cosas que proporcionan seguridad y que facilitan el desarrollo del sistema.

2.1. Crisis familiares:

“La verdad es que nuestra situación era tan peculiar que los tres habíamos acabado comportándonos de un modo demasiado solícito, como meros intérpretes del guion de “la típica familia feliz”. Inconscientemente, nos esforzábamos en soterrar las emociones más turbias, y éstas iban depositándose en el fondo de nuestro corazón”.

(Yoshimoto, B. *Tsugumi*, p.45).

Diversos factores obligan a las familias a adaptarse y a poner de manifiesto su capacidad de flexibilidad frente a diversas situaciones, tanto de la dinámica interna de la familia como de eventos externos y / o de ambos. En estos periodos se establece una discontinuidad entre una situación de equilibrio y la urgencia de un cambio, situación que suele nombrarse como una crisis.

Las crisis familiares no siempre tienen consecuencias negativas, ni son referidas necesariamente a circunstancias traumáticas o a funcionamientos que tienden a ser considerados por algunos profesionales como “disfunción familiar”, sino que se refieren a situaciones de cambio que implican transformaciones en el sistema familiar.

Derivada etimológicamente del latín *crisis* y del vocablo griego κρίσις, dentro de las acepciones que brinda el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*,

están los de: 1) mutación importante en el desarrollo de otros procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales, 2) situación de un asunto o proceso cuando está en duda la continuación, modificación o cese. El término crisis implica que algo cesa, se modifica, cambia, por lo que, tanto a nivel individual como familiar, implica una contradicción entre la organización estructural y funcional de un momento dado y las demandas derivadas de nuevos acontecimientos que se afrontan y tienen una expresión particular en cada individuo y / o familia en relación con su historia, con su propia dinámica, con la significación del evento, con los recursos y a la capacidad adaptativa. En este sentido, podríamos ver la crisis como una situación en la que “lo antiguo ya no sirve y lo nuevo aún no ha llegado” (González, 2000).

Joselevich (1991) señala que la gran mayoría de las situaciones que implican tener que hacer un cambio o modificación en diversos aspectos, casi siempre generan estrés, sin embargo el estrés o alguna situación estresante no producen necesariamente una crisis, sino que ésta ocurre cuando la familia ya no puede acceder a sus recursos y utilizarlos de manera tal, que logren “controlar” o dirigir el cambio.

Ahora bien, estas épocas de transición en algunos casos resultan previsibles, como las modificaciones que ocurren en la familia por cambios en su ciclo de vida, las que abordaré posteriormente de manera más amplia; sin embargo, algunos cambios familiares son desencadenados por hechos súbitos y quizá dramáticos. Podría ser incluso que se conjuntaran una serie de eventos de diversa índole, como cambios en el ciclo de vida, la presencia de una enfermedad y problemas económicos, por ejemplo. Esta transición familiar crítica incluye suficiente estrés acumulativo como para que la familia entre en un estado de crisis.

Siguiendo la idea anterior, Joselevich (1991) sugiere diferenciar las crisis “previsibles”, y por ende predecibles, de las “imprevisibles”, que son las que surgen por eventos súbitos e inesperados.

Pittman (1991) presenta una serie de teorías acerca de las crisis y encuentra que dentro de los estudios de las crisis, conviene rescatar la definición de cuatro tipos generales de ellas:

Las “crisis por golpe inesperado”, son aquellas en las que el estrés precipitante es real, único, manifiesto e imprevisible y surge de fuerzas ajenas al individuo y al sistema familiar (Pittman, 1991). Como ejemplos de estas crisis podríamos mencionar las catástrofes naturales, los incendios, las guerras, un accidente, una pérdida del patrimonio repentina, el aparecimiento de una enfermedad grave inesperada, etc. La gran mayoría de los autores señalan que, en general, las familias responden “bien” al enfrentar las consecuencias de un factor estresante externo, a las crisis que les resultan claras, reales y evidentes, y relacionan esta reacción con el hecho de que no generan culpa entre los miembros de la familia, y que por el contrario, si la causa de la tensión es confusa y la crisis no se encuentra bien definida, surgen sentimientos de culpa y reproches.

Como segundo tipo de crisis, Pittman señala las tan nombradas por distintos profesionales como *“crisis de desarrollo”,* también llamadas crisis evolutivas. En el análisis de la dimensión evolutiva de la familia es importante considerar que ésta no es estática, pues se transforma, se producen cambios y, al igual que un individuo nace, crece, se desarrolla y muere, la familia también atraviesa por fases que transcurren a través de un ciclo vital donde se forma, se extiende, se contrae.

Sin embargo, el hablar de “ciclo vital de la familia” conlleva una serie de problemas. Celia Falicov (1991) comenta que a diferencia de los modelos de desarrollo individual a lo largo del ciclo vital, los de desarrollo familiar se encuentran en una fase incipiente desde el punto de vista de su complejidad interna, y que los modelos propuestos sólo permiten una descripción global de la familia como sistema evolutivo.

Las principales tendencias de terapia familiar han propuesto modelos de ciclo vital de la familia partiendo del esquema tradicional de familia, indicando que ésta cambia en su forma y función a lo largo de su ciclo vital, y lo hace en una secuencia ordenada de etapas evolutivas que se han considerado hasta cierto punto universales.

Sin embargo, esto nos lleva a plantear ciertas interrogantes: ¿existe sólo un tipo de familia?, ¿qué pasa con el ciclo vital de las familias “no tradicionales”?, ¿pueden universalizarse las etapas del ciclo vital de la familia? El universalizar el ciclo vital ¿podría colocar a muchas familias en la cultura del déficit? ¿qué conceptos requerirían ser utilizados para referirnos al ciclo de vida de las familias?

La tendencia de los profesionales estudiosos del ciclo vital familiar ha sido la de universalizar el esquema tradicional del desarrollo familiar y los conceptos que de ahí se derivan, como: los roles normativos de acuerdo con la edad y con el sexo, las etapas de la familia y las tareas evolutivas que corresponden a cada fase específica.

Sin embargo, Celia Falicov (1991) señala algunas de las limitaciones que presenta este esquema el cual enfatiza más en el desarrollo del niño que en el del adulto y que tiende a centrar la atención en las unidades familiares nucleares y su tendencia, además de que tiende a olvidarse de los contextos históricos, culturales y de perspectiva de género.

En este sentido, la propuesta es que el esquema de ciclo vital utilizado por los terapeutas familiares examine a la familia dentro de sus contextos socioculturales, ya que es cierto que existen muchas similitudes universales entre las familias, sin embargo, el utilizar el concepto de ciclo vital de la familia estudiado normalmente en la familia nuclear norteamericana, blanca y protestante, puede inducir a errores en la evaluación. Por lo que Falicov (1991) comenta que los futuros modelos de ciclo vital y desarrollo familiar tenderán a tomar en cuenta procesos que tienen una aplicación universal y aquellos específicos de cada cultura, teniendo en cuenta *que existen muchos ciclos vitales normativos, tantos como familias existan*.

En este sentido, tanto el Grupo de Milán como la terapia simbólico-experiencial de Whitaker, se enfocan, para definir los ciclos de vida, mucho más en los cambios de creencias y visiones del mundo de la familia, en la ocurrencia de eventos importantes para ella, tanto reales como simbólicos, y hacen énfasis en la percepción que cada familia tiene de su propia evolución, así como en procesos de crisis de identidad familiar, de desintegración y reconstitución, de asimilación y adaptación, de regresión e integración.

En estos enfoques se entiende que se establecería una problemática en la familia cuando el estrés es causado por las situaciones del ciclo vital, dislocaciones o *impasses*²¹ en dicho ciclo. El querer conciliar un funcionamiento anterior con uno nuevo en ocasiones produce fluctuaciones, inestabilidad, transformaciones que se expresan en ciertos niveles de desorganización familiar o incluso se expresan a través de la

²¹ Término empleado por Michelle Sheikman, Andolfi y Carl Whitaker en la terapia familiar y de pareja.

aparición de síntomas en algún miembro de la familia. Esto es lo que se denomina como crisis evolutiva.

Considerando enfoques terapéuticos centrados en la universalidad del ciclo de vida, se contemplaría que este tipo de crisis tendría que ser previsible, sin embargo, retomando el planteamiento de considerar los ciclos de vida en relación a los contextos culturales, los significados y creencias de las familias, no resultarían tan preVISIBLES, ya que habría que considerar la “particularidad” de cada familia y su creatividad.

Un tercer tipo de crisis son *las “crisis estructurales”* que están relacionadas con las tensiones internas de la familia y hacen referencia a formas de estructura y de organización de la familia que la hacen resistente al cambio y propensas a sufrir exacerbaciones intermitentes de cierto conflicto intrínseco.

Como señala Pittman (1991), quizá todas las crisis familiares son, hasta cierto punto estructurales ya que suceden cuando una situación estresante amenaza algún aspecto vulnerable de la familia; sin embargo, diríamos que en una crisis estructural, como tal, el estrés surge de la propia estructura familiar más que de factores externos o de etapas del desarrollo, como podría ser una familia con uno o más miembros con problemas de alcoholismo y / o drogas o violencia en las que aparecen crisis de manera periódica en forma abrupta e intensa.

Por último mencionan un tipo de crisis llamada “crisis del cuidador” y ocurre cuando una familia genera una especie de desvalimiento en la que diversos cuidadores los protegen de los cambios, como la familia extensa, las instituciones de salud y / o diversos profesionales, tales como médicos, enfermeros, trabajadores sociales, profesionales de la salud mental, etcétera. La crisis del cuidador ocurre cuando éste,

por cualquier causa, ya no puede o no quiere proteger más a la familia. El cuidador cumple una función que la familia no hace por sí misma, como por ejemplo, la capacidad de contención, por lo que la familia tendrá que adquirir la capacidad de cumplir esas funciones.

En toda crisis se afectan los aspectos del funcionamiento de la familia, los aspectos dinámicos y prácticos de la vida diaria, así como los aspectos afectivos de la vida familiar. Me referiré más adelante a las formas en las que las familias enfrentan las crisis, de qué depende que algunas familias resulten mejor libradas que otras cuando las enfrentan.

2.2. Consecuencias derivadas de una crisis

Las familias, a lo largo de su ciclo de vida, afrontan diversos tipos de estresores y tensiones de diferente intensidad y frecuencia. Estas situaciones les demandan ajustes en sus tareas y en la resolución de problemas. Según Olson (1991), algunas familias son incapaces de manejar estas demandas y pueden sufrir consecuencias tan graves como la violencia, conflictos interpersonales extremos, problemas de salud de alguno de los miembros, síntomas importantes en algunos de ellos, así como dificultades en la organización familiar en relación con la indiferenciación de roles entre generaciones y problemas de comunicación. Todo esto, connotando y colocando a la familia dentro de los significados del déficit otorgados por la cultura, que impactan directamente en la identidad de la familia.

Dentro de los paradigmas que han prevalecido en el estudio de las familias y de la formación de los profesionales que las atienden, ha prevalecido el paradigma de la

modernidad, es decir, el modelo médico (Madigan, 1998), el cual considera aspectos normativos para evaluar y describir la problemática de la familia, del paciente identificado y para delinear las metas del tratamiento. Esto aunado a una cultura dominante que difunde a través de diferentes medios lo que es “normal” y lo que se considera “exitoso” a nivel social.

El problema de estos modelos es que tienden a dejar fuera las transiciones múltiples por las que atraviesan las familias modernas, además de que omiten considerar los significados atribuidos por la cultura o subcultura, por los contextos socioculturales a los que pertenece una familia.

Al comparar a una familia con escalas y patrones estereotipados de aspectos normativos impuestos por una cultura dominante, se supone que la familia se encuentra en un área de disfunción, de patología; se señalan y se observan los aspectos deficitarios de la familia y se omite reconocer aquellos recursos que le han permitido transitar en medio de situaciones difíciles. En este sentido, las familias tienden a mirarse como deficitarias y “anormales”.

La complejidad de las transiciones múltiples por las que atraviesan las familias modernas obliga a pasar de una descripción de las tensiones generadas en un grupo familiar por una crisis, tanto a nivel de su organización como de su ciclo vital hacia una integración de esas tensiones con otro tipo de preocupaciones de lo que están viviendo en ese momento y de lo que les preocuparía vivir en un futuro. De igual manera, recientemente, algunos profesionales de la terapia familiar (Ordaz, Monroy y López, 2010; Pérez, 2011; Walsh, 2009; Arteaga, 2007; Falicov, 2001) han tendido a desarrollar y publicar estudios en torno a las estrategias de sobrevivencia que

desarrollan las familias en medio de crisis, así como de los recursos que les ayudan a transitarlas.

2.2.1. El impacto de las crisis en la organización familiar

Como he venido mencionando, todos aquellos eventos estresantes para la familia la orillan a realizar un cambio, una modificación en la organización familiar. Es decir, que las familias se encuentran hoy con interminables desafíos y frustraciones que amenazan sus estructuras presentes y someten sus recursos disponibles a exigencias excesivas.

También señalé que el impacto, la repercusión del evento, dependerá tanto del significado que la familia asigne al evento como de los recursos con los que cuente para enfrentarlo, esto determinará la dimensión y el sentido de la crisis.

Así que en dependencia de esos factores, en los momentos de crisis, se incrementa en mayor o menor grado la disrupción, desorganización o incapacidad del sistema familiar para funcionar, debido tanto a demandas internas como externas al sistema que ponen a prueba la estructura familiar.

A medida que estas demandas aumentan hasta exceder la capacidad de acomodamiento de la organización familiar, se produce una reorganización o reestructuración que se refleja en la estructura de la familia.

Diversos autores han planteado que, dentro de los recursos más importantes para la familia, se encuentran variables como la cohesión, la adaptabilidad o flexibilidad de ésta, así como la comunicación y la permeabilidad familiar (Olson, 1991; Gonzáles, 2000).

Idealmente, si la familia cuenta con estos recursos, entonces, después o a lo largo de un cambio drástico, elaboraría nuevas reglas, tareas, acomodaciones y habilidades que la llevarán a un periodo de equilibrio, estabilidad y adaptación.

Los resultados adaptativos variarán mucho de una familia a otra, en este sentido, existe una diversificación de estructuras y arreglos familiares. Por ejemplo, en un estudio sobre las estrategias familiares que utilizan las familias en el Distrito Federal frente a las transformaciones sociales, económicas, demográficas y culturales, Ordaz, Monroy y López (2010) mencionan que las familias desarrollan diferentes estrategias de sobrevivencia y de cuidado para menguar los efectos de las crisis económicas.

Me parece pertinente el señalamiento que realizan estas autoras en el sentido de que las estrategias de sobrevivencia de una familia son una parte de las estrategias de cuidado, incluyendo estas últimas no sólo las de sobrevivencia, sino las relacionadas con las tareas de crianza y trabajo doméstico, por lo que las estrategias de sobrevivencia se refieren a las que han implementado frente a situaciones difíciles para reproducirse y sobrevivir.

Sunkel (en Ordaz, Monroy y López, 2010, p. 89) señala que las estrategias de sobrevivencia se pueden dividir en estrategia de afrontamiento y estrategia de adaptación. Las primeras incluyen estrategias como la intensificación de jornadas laborales, actividades económicas adicionales y modificación de pautas de consumo, mientras que las segundas se refieren a estrategias como el aumento del número de miembros de la familia en el mercado de trabajo, la migración, el retirar de la escuela a alguno o algunos miembros de la familia y a la búsqueda de apoyo en redes familiares y sociales.

2.2.2. El impacto de las crisis en los vínculos de la familia

Celia salió del departamento de Lupita dando un portazo.

Lupita se dejó caer sobre una silla. En verdad le habían dolido las palabras de Celia. Nunca la había visto así de enojada. Sintió que la ruptura con su mejor amiga la dejaba en la indefensión. Era como si la hubiera soltado de la mano y la dejara caer en un pozo sin fondo. Ya no tenía a qué afianzarse. Era como la lentejuela a la cual le habían cortado el hilo que la mantenía en su sitio.

Ésa era una sensación que Lupita ya había experimentado, precisamente el día en que, años atrás, ingresó en la cárcel.

Lo que la había salvado en aquel entonces fue el tejido. Dentro de la prisión se volvió una tejedora compulsiva. Tejer le permitía unir, enlazar, integrar y con cada punto que enlazaba ella se “amarraba” a la vida. Los hilos son los que nos mantienen unidos. Por eso en sus pedas, Lupita les pedía a sus acompañantes que no la soltaran de las manos. Sabía que si lo hacían ella se iría, se perdería para siempre en la nada. Se olvidaría de todo y de todos o perdería por completo la cordura.

Cuando estos pensamientos se apoderaban de ella, lo que la mantenía cuerda era la esperanza de que no todo estaba perdido. Que siempre hay manera de ser rescatado. En el mundo del tejido, cuando un punto se desprende de los demás, “se corre” y deja un hueco en la prenda pero lo maravilloso es que uno puede rescatarlo y subirlo poco a poco con la ayuda de un gancho. En la vida real cuando uno rompe los vínculos que lo mantienen unido en la trama de la vida, también deja un hueco, un hueco enorme, pero eso no significa que no se le pueda rescatar, sí se puede, pero antes es necesario que uno reconozca cuáles son los hilos invisibles que nos mantienen unidos a los demás.... (Esquivel, 2014, pp. 64 y 65)

Como “La Guadalupe”, de Laura Esquivel, vamos tejiendo los lazos afectivos que “nos amarran” a la vida, tanto con la familia como con todas aquellas personas que se constituyen como significativas para nuestra vida, y de estos hilos invisibles que nos mantienen unidos a los demás, ya sea de tipo consanguíneo, de convivencia o cohabitación, quizá el más importante sea el de la afectividad.

Este tipo de lazos implica los procesos de apego, las lealtades invisibles que, generalmente, bajo ciertas condiciones, trascienden las separaciones, las migraciones, la distancia y las consecuencias derivadas de las crisis.

Sin embargo, ¿siempre es así?, ¿qué ocurre en el área psicoemocional de la familia, de los miembros de la familia durante y después de una crisis? ¿qué ocurre con los

vínculos, con el sentido de pertenencia y con el compromiso emocional después de que una familia enfrenta una situación traumática? ¿qué ocurre con el afecto y con los lazos de cercanía, intimidad y amor?

Delage (2010) comenta que, cuando uno de los miembros de una familia y / o de una comunidad sufre una situación perjudicial, tiene un efecto de onda expansiva sobre la familia y / o la comunidad, ya que cada uno de ellos experimentará diferente tipo de sentimientos probablemente distintos; sin embargo, todos quedarán tocados por el evento encontrando la explicación a este fenómeno en los vínculos existentes entre ellos. Finalmente, una situación crítica, además de que implica un reto a nivel de la organización de la familia y / o comunidad, también pone a prueba el afecto.

Me parece importante mencionar los efectos en la psique derivados de un traumatismo, ya que autores como Walsh, 2012; Delage, 2010; Falicov, 2001, entre otros, se han referido a las sensaciones de desamparo, de impotencia, de desesperanza y de soledad que devienen tanto en una persona como en una familia que vive un evento traumático.

Sin embargo, considero que quizá uno de los efectos más relevantes sería el que, cuando un evento irrumpe en la vida cotidiana, trastoca las rutinas, las circunstancias que de alguna manera hacen que nos sintamos confiados y “coherentes” en el día a día, por lo que se produce un verdadero cuestionamiento e incluso un derrumbe de la identidad, derivando en la impresión de ya no tener ningún dominio o agencia de la propia vida, en este caso, de alguna manera, se pierde el marco cultural interno.

En este sentido, me refiero a circunstancias primarias y fundamentales de la vida psíquica de un individuo; a la necesidad de sentirnos protegidos cuando se presentan

condiciones desconocidas, desacostumbradas. A la necesidad de protección fundamental, primaria, indispensable para la supervivencia y la existencia misma. Esta protección que nos calma, el abrazo de aquellos que nos importan, la presencia de quienes nos consuelan y reconfortan. De manera ideal, los apegos desarrollados entre los diferentes miembros de la familia garantizarían ese clima de seguridad necesario que de alguna manera ayuda a regular las emociones y desarrolla habilidades cognitivas para determinar un rumbo de acción. Sin embargo, en muchas ocasiones, las crisis, los eventos traumáticos, justamente, pueden deteriorar o incluso destruir esa unidad.

El grado en el que una crisis o evento traumático desestabilice las relaciones familiares dependerá de la personalidad de los miembros de la familia, de la calidad de las relaciones familiares antes del evento, de la manera como participaron en él y de sus recursos. Al mismo tiempo, también dependerá de los contextos culturales de cada familia, ya que esto influye en las reacciones frente a un estrés grave y, como diría Froma Walsh (2012), en el tipo de “estrategias creativas” que utilicen las familias para adaptarse a una situación particular que les toque vivir. “Las creencias compartidas conforman y refuerzan los patrones de interacción que determinan cómo aborda una familia una situación nueva y cómo reacciona ante ella” (Reiss en F. Walsh, 2012, p. 49).

Ahora bien, los desafíos psicosociales planteados, los sucesos estresantes, varían según las circunstancias, ya que un desafío persistente, tal vez requiera de “aguante” a largo plazo, una vez que se pasa por la crisis del primer momento; otras situaciones quizá sean crisis repentinas que cesarán en un determinado tiempo o quizá otras sean

circunstancias que impliquen episodios de estrés con episodios de calma, por ejemplo, en situaciones de crisis económicas en las que las condiciones laborales, de poder adquisitivo, cambian en un momento dado y se estabilizan por un tiempo.

En la mayoría de los casos, las demandas psicosociales que sufre la familia cambian con el tiempo y el proceso de adaptación presenta varias fases sucesivas y, en cada etapa de transición, la familia busca reacomodarse y asimilar la experiencia para poder continuar con su vida.

En este sentido, Delage (2010) comenta que en el momento de inicio de una crisis, episodio de estrés o evento traumático, el efecto de onda expansiva, desencadenada por la exposición a un alto nivel de estrés, puede tener dos consecuencias principales: que la familia se repliegue sobre sí misma, pues el dolor es demasiado intenso, y que ninguno de sus miembros pueda comunicar ese dolor, ya que el pensamiento y las palabras se encuentran afectados por la intensidad emocional del momento, particularmente al inicio del momento estresante. Quizá las palabras en esas circunstancias no sean suficientes para transmitir lo que se está sintiendo. Por lo tanto, al no poderse expresar mediante las palabras, esa necesidad de compartir el sufrimiento se expresa en el plano corporal y del comportamiento. Así que, de manera paradójica, puede darse un acercamiento físico, tras una ruptura o afectación en la comunicación.

Lo mismo comenta Froma Walsh (2012) en el caso en el que se presente un conjunto de factores concurrentes de estrés. La adaptación se complica, ya que las pérdidas y los factores estresantes se acumulan y sobrepasan los recursos de la familia, lo que puede dar origen a continuos conflictos entre sus miembros y a diversos

síntomas como la violencia, el abuso de sustancias adictivas y diversas problemáticas relacionadas con la angustia, ya que no se encuentra la contención y protección necesarias dentro de la familia.

La familia tratará de salvaguardar la unidad a cualquier precio, ya sea activando en exceso los apegos, situación que lleva la familia a funcionar con una extrema rigidez, ya inhibiendo los apegos, funcionando en forma caótica y desligada, en la que cada miembro tiene que habérselas para resolver sus propios problemas.

Muchas de las consecuencias adversas para la familia, en el nivel de los vínculos, derivan incluso de las estrategias que establecen para afrontar una crisis, por ejemplo, Ordaz, Monroy y López (2010) mencionan que, frente a las crisis económicas, una de las estrategias a las que recurren algunas de las familias mexicanas es retirar a uno o varios de los niños de las escuelas, para que participen en labores que conlleven un beneficio en la economía de la familia, o simplemente para evitarse el gasto de enviarlos a la escuela, sin embargo, esta situación puede tener un costo a nivel psicoemocional:

En la esfera de los requerimientos psicoemocionales al llevar a cabo esta estrategia y tener a los niños, niñas y jóvenes en casa, se crean una serie de conflictos cuando la madre o el padre trabajan fuera del hogar, los cuales se relacionan con la falta de tiempo para cuidarlos y la imposibilidad de llevarlos con ellos a donde vayan, hechos que generan en la pareja o de manera individual en las y los integrantes de las familias, sentimientos de incapacidad como personas, culpas, estrés e incertidumbre; y coloca a los niños, niñas y jóvenes en riesgo de callejerización o de imposibilidad de socialización por "reclusión" en el lugar donde habitan y se les deja encerrados o pueden ser más susceptibles de diversos tipos de abuso ante la ausencia por periodos prolongados de los progenitores o cuidadores; o bien son otros los agentes, como el grupo de pares o los medios de comunicación, los "responsables" de la transmisión de saberes y hábitos (Ordaz, Monroy y López, 2010, p.98).

Sin embargo, por otro lado, Delage (2010) comenta que la afectación en la comunicación no necesariamente tiene consecuencias que deriven en patologías,

siempre que sean temporarias y que, una vez que pase el *shock* inicial, la familia pueda recobrar poco a poco cierta paz y realice un trabajo de elaboración de lo que sucedió o de lo que está sucediendo, quizá de la nueva condición a la que debe adaptarse.

Parecería que las respuestas terapéuticas debieran amoldarse a las demandas variadas y cambiantes que implican las situaciones estresantes para la familia, destacando los recursos con los que ésta cuenta para enfrentarlas.

Autores como Delage (2010); Gonzáles (2000); Joselevich (1991); Olson (1991), etc., señalan que, para transitar episodios estresantes, resulta importante revisar el tipo de comunicación de la familia, el dar espacio para que afloren y se escuchen los sentimientos, el resaltar los recursos de la familia y el posibilitar y fomentar rituales de diversos tipos, ya que entre otras cosas, ayudan a promover la continuidad en medio del cambio. Éste será un tema que abordaré de manera más amplia en posteriores capítulos.

2.2.3. El impacto de la crisis en el sistema de creencias

Todas las familias se encuentran expuestas a enfrentar crisis, sin embargo, cada una de ellas la significará en forma distinta, dependiendo del sistema de creencias compartidas que conforman la identidad del grupo familiar, así como del tipo e intensidad del evento y de lo que éste signifique en el contexto en el que se encuentre inserto el núcleo familiar.

La forma en cómo signifique la crisis, junto con otros factores, en gran parte determina, tanto el impacto que tiene en la familia como la posibilidad o no para afrontarla y resignificarla en formas que permitan el crecimiento. En palabras de Froma Walsh (2012):

Lidiamos con la crisis y la adversidad dando sentido a nuestra experiencia: relacionándola con nuestro mundo social, con nuestras creencias culturales y religiosas, con nuestro pasado multigeneracional y con nuestras esperanzas y sueños respecto al futuro. El modo como las familias visualizan sus problemas y sus opciones puede determinar que imperen la superación y el dominio o la disfunción y la desesperación (Walsh, F. p. 81).

Las crisis irrumpen dentro de la cotidianidad de la vida, modifican en mayor o menor medida las rutinas, las costumbres y lo acostumbrado, situación que genera ansiedad, inseguridad (al menos en primera instancia) y exigen movilizar recursos hacia una nueva circunstancia. En esta situación, lo que se daba por hecho es cuestionado, desde la comprensión de la propia familia, como la de los demás, hasta las creencias espirituales, religiosas, etcétera.

Dentro de estos periodos estresantes, se cuestionan y modifican desde los elementos más “prácticos”, como las formas de funcionamiento de la familia y la asignación de roles, hasta aspectos como la lealtad y la capacidad de estar presentes los unos para los otros. De igual manera, se ponen a prueba las ayudas y presencias externas a la familia, incluidas las creencias espirituales o religiosas.

En las épocas de crisis pueden ocurrir reajustes con respecto a las ideas sobre la identidad de la familia, sobre el mito familiar, sobre las personas a las que se les considera o no amistades, los grupos a los que se quiere o no pertenecer, las creencias espirituales o religiosas que se quieren o no conservar.

Este deseo o necesidad de alejarse de viejas creencias o de ciertos grupos de pertenencia pueden tener, por un lado, efectos positivos en el sentido de generar un cambio y de que el sistema se abra a nueva información, sin embargo, por otro lado, también existe el riesgo de la desvinculación, de la pérdida de sentido y del

encontrarse, al menos durante un tiempo, con menos redes de apoyo. Dependerá de las circunstancias y de las características del sistema el que esto se convierta en un “problema” o simplemente en un momento de tránsito hacia nuevas posibilidades.

2.2.4. ¿En qué momento de la crisis conviene proponer el trabajo con rituales?

He mencionado en apartados anteriores que los efectos que tienen las crisis en las familias, dependen de diversos factores como los recursos con los que cuenta a nivel de su organización y de los vínculos previos a la crisis, así como de la forma en la que esta se signifique. También he señalado que el papel de los terapeutas debiera amoldarse a las demandas variadas y cambiantes que implican las situaciones estresantes para la familia, que dependerán de alguna manera del momento o etapa de la crisis.

En este sentido, existen diversas propuestas de intervención para las familias que se encuentran transitando una crisis (Kornblit, 1996; Joselevich, 1991; Pittman, 1991; Reiss, 1981) que hacen referencia a las etapas o fases en las que se puede manifestar una crisis o evento estresante. Para este trabajo tomaré como referencia las fases y el abordaje propuesto por Analía Kornblit (1996) ante la emergencia de enfermedades crónicas. Menciona tres fases: a) un período de desorganización; b) un punto de recuperación y c) un nuevo nivel de organización.

Desde mi punto de vista conviene aclarar que las fases deben verse como una espiral, no como etapas lineales, por lo que si esto es una espiral, considero que en cualquier momento puede incorporarse un trabajo con rituales bajo ciertas

consideraciones, como los recursos de la familia, la intuición del equipo terapéutico, el tipo de rituales.

Las fases propuestas por Kornblit (1996) son las siguientes:

- a) *Periodo de desorganización*. Se trata de la primera respuesta de la familia frente a la crisis o la situación estresante que desajusta o incluso rompe, fractura, disloca, la estructura de funcionamiento de una familia o en otro tipo de crisis, incluso de una comunidad. Frente a esta situación, Kornblit (1996) plantea que las familias pueden reaccionar en dos formas: 1) que al no poder tolerar la desorganización, la familia realice una pseudoresolución; 2) Que el nivel de la crisis rebase los recursos de la familia y que el nivel de desorganización llegue a niveles muy extremos.

Esta autora propone que en esta fase, si la familia no se encuentra en un alto nivel de desorganización, el papel del equipo terapéutico tendría que ser de acompañamiento y contención, escuchando, explorando cómo ha afectado a cada miembro el evento y dando tiempo a que la familia asimile el primer impacto. De lo contrario advierte que una modalidad intrusiva poco oportuna a nivel por ejemplo de tratar de modificar el contexto relacional, puede ser rechazada o por la familia, o en caso contrario generar una relación de extrema dependencia hacia el equipo terapéutico.

En el caso de que la familia haya llegado a un nivel de desorganización extremo y que corra el riesgo de que esta situación se agudice, la autora sugiere que es el único caso en el que el equipo terapéutico debe intervenir, supongo que con tareas de contención, de apoyo, pero también con intervenciones muy directivas en cuanto a la organización y a los vínculos.

En relación a la intervención con rituales, Delage (2010) indica que la tendencia de las familias en el primer momento de la crisis es la de desritualizarse y que resulta conveniente que esta situación no tienda a prolongarse ya que son una forma de ofrecer contención, apoyo y de ir dando significado a la situación que se está viviendo. Si bien, como lo plantea Kornblit, en la primera fase resulta conveniente que el equipo terapéutico funja en una función de acompañamiento y contención y quizá directiva tratándose de familias que se encuentran en un alto nivel de organización. Mi postura es que el simple hecho de acudir con regularidad a la terapia a hablar de la situación, se puede mirar como una forma de ritual que va otorgando significado a lo acontecido.

Por otro lado, si la familia se encuentra de alguna manera “sostenida” por el equipo terapéutico y otras redes de apoyo, sería importante que los terapeutas pudieran rastrear pequeñas posibilidades de restablecer algunas rutinas sencillas pero que aporten un significado. Quizá momentos de convivencia a la hora de la comida, quizá, algún tipo de reunión familiar que haga alusión a un sentido espiritual, los rituales tienen una función simbólica que resulta también contenedora que es uno de los primeros objetivos de esta fase de la crisis.

b) *El punto de recuperación.* Kornblit señala que a través de diferentes indicadores, los terapeutas pueden darse cuenta que la familia está llegando a un punto en el que puede partir a su recuperación de la crisis. Por ejemplo, el que se involucren otros miembros de la familia que antes se encontraban periféricos, que otro tema empiece descentralizar la situación de crisis, el que la familia empiece a reconectarse con personas significativas o que esté buscando a personas que hayan pasado por situaciones similares, etc. “La movilización hacia otra área

sintomática es un indicio de apertura del sistema que debe ser aprovechado por el equipo asistencial para introducir la dimensión relacional...” (Kornblit, 1996, pág.62).

En esta fase me parece que se puede empezar a explorar el realizar una intervención con rituales de manera más abierta en la que la familia pueda incluir e incluirse en rituales que involucren a redes más amplias, explorar de manera más activa cómo es que la familia ha ido restableciendo las rutinas cotidianas, quizás algún tipo de celebraciones, de tradiciones.

c) *La fase de reorganización.* La forma en la que la familia se reorganice dependerá del tipo de crisis, en el caso de una enfermedad, de las características de la misma, así como del estilo particular de la familia. Quizá se conserve la estructura anterior a la crisis o se realice una reasignación de roles y funciones; quizá como mencioné en apartados anteriores, las creencias de la familia se modifiquen, así como los vínculos que considera significativos, quizás incluya ahora otro tipo de actividades y deje de realizar otras, etcétera.

Según Kornblit (1996) el objetivo de las intervenciones en este momento tienda a encaminarse a equilibrar entre la cohesión de la familia y la independencia de sus miembros, lo que implicaría un trabajo con los límites entre los subsistemas familiares y con el exterior de la familia. Además de intentar promover una comunicación clara y abierta entre los miembros de la familia y el alentar proyectos nuevos.

Resulta importante mencionar que una fase de reorganización no implica solamente un cambio en roles y funciones, sino que conlleva cambios en los vínculos y en los significados y en este sentido, los rituales cobran mucha importancia.

Considero que en esta fase es propicio explorar de manera más abierta los rituales que eran relevantes para la familia antes de la crisis, cuáles han continuado, cuáles se perdieron y que les gustaría volver a implementar. Cuáles rituales han descubierto en otras familias que han pasado por lo mismo que creen que les vendrían bien a ellos.

Más adelante defino con mayor amplitud los tipos de rituales, sin embargo, en esta fase, además de las rutinas, también resultan importante explorar las celebraciones familiares, las tradiciones, los rituales de transición, los rituales de curación. Todo esto atendiendo como veremos más adelante, al nivel de ritualización de la familia y considerando aquellos que les resulten significativos y pertinentes.

CAPÍTULO TERCERO

FORMAS DE AFRONTAMIENTO DE LAS CRISIS: EL RITUAL COMO COADYUVANTE DE LA RESILIENCIA FAMILIAR

Me parece importante reflexionar sobre el concepto de "resiliencia" y cómo puede promoverse en la familia, ya que uno de los aspectos que la conforman es la ritualización que fomenta la cohesión, la unidad, la identidad y la continuidad en la familia.

3.1. De la patología a la resiliencia

"...Que si la tía de San Luis Potosí asegura que su casa es 'un bijou' la muy cursi. Que si el tío de Mérida es tan chaparrito que de noche pasa corriendo frente al cuartel para que le griten '¡Alto! ¡Alto!'. Estas anécdotas eran coreadas a carcajadas por las visitas familiares en turno. ¿Era ésta felicidad posible, el calor de las familias, la severidad a veces, la gracia otras? ¿Era éste un clan familiar pasivo y feliz, o activo e infeliz? ¿Era la familia perfecta por aburrida o aburrida por perfecta? ¿O eran todos, sin excepción, partes de un solo símbolo, aceptado y aceptable, de la cuota de felicidad que merecemos, siempre parcial pero siempre completa porque la muerte es una frontera absoluta, ni nómada ni lodosa y nadie está dispuesto a morir dejando tras de sí familias feas, arruinadas y tristes?"

(Fuentes, C. *Todas las familias felices*. pp.72 y 73).

El estudio de los procesos de afrontamiento de las familias ha sido estudiado desde un enfoque que considera las adaptaciones que estas utilizan como una patología, como una deficiencia, en lugar de mirarlas como un recurso, como una forma de afirmar su potencial. Hasta hace poco, se ha empezado a cambiar el lente, al considerar a los procesos de afrontamiento como posibilidades, como recursos que las familias utilizan frente a situaciones adversas, no solo para transitarlas de la mejor manera, sino como una forma de reafirmarse y de crecer, lo que suele ser llamada como capacidad de resiliencia, término que Froma

Walsh (2012) ha definido como: *“La capacidad de una persona para recobrase de la adversidad fortalecida y dueña de mayores recursos. Se trata de un proceso activo de resistencia, autocorrección y crecimiento como respuesta a las crisis y desafíos de la vida”* (p. 26).

En este sentido, la resiliencia implica no sólo el poder transitar por una crisis, sino la capacidad de poder generar bienestar en la vida después de haber pasado o cuando se está transitando por una situación estresante.

Los primeros estudios sobre la resiliencia Rutter (1985), Kaufman y Zigler (1987), Dugan y Coles (1989), Wolin y Wolin (1993), Werner y Smith (1982; 1992; Werner, 1993), entre otros, se centraron en el desarrollo de los niños que crecieron en ambientes considerados como adversos y se consideraba a las familias en las que éstos crecían como “disfuncionales”, “perturbadas”, “maltratadoras” y / o “negligentes”.

Sin embargo, esta visión, consideraba únicamente las características y recursos de un individuo y quizá de una diada; sin embargo, dejaba fuera las funciones protectoras de contextos más amplios en los que se vincula un individuo, particularmente de la familia, caso en el que, más allá de considerar que ésta contaba con recursos, por el contrario, se asumían como dañinos para el individuo que la había “sobrevivido” y, sin negar que en algunos casos existan familias con funcionamientos “patológicos”, en general, la dinámica de la resiliencia se miraba desde un punto de vista estrecho y predispuesto por las explicaciones de la “normalidad” y la “anormalidad”.

En un mundo cambiante, complejo e impredecible, particularmente como en el que se encuentra nuestro país en estos momentos, las familias enfrentan diversos retos que han cuestionado las estructuras consideradas como tradicionales y “normales”. Sin

embargo, autores como Ordaz, Monroy, López (2010) y Walsh (2012) destacan tendencias que resultan pertinentes en el contexto sociohistórico actual, como son: la diversidad de formas familiares que incluye diferentes mezclas culturales, así como diversos tipos de estructuras familiares; los cambios de roles de género y de las relaciones, en el que el principal elemento dinámico fue el cambio de la posición de la mujer a nivel social (Walsh, 2012); la diversidad cultural que se ha dado debido a la migración, así como la desigualdad económica cada vez más marcada. Por otro lado, también hemos considerado la variedad y la expansión que se ha dado sobre el ciclo vital de la familia que se consideraba aplicable de manera universal a todas las familias, situación que, considerando la variable sociocultural, muestra dicho ciclo limitado para definir el devenir de un grupo familiar.

Froma Walsh (2012) menciona que, a medida de que se modifican los ordenamientos familiares relacionados con los cambios que ocurren en el mundo, las familias se enfrentan a distintas “pérdidas reales y simbólicas” (p. 67), sin embargo, en este punto, me parece que aún las llamadas pérdidas simbólicas son “reales” y las pérdidas llamadas reales, que supongo se refiere a las físicas y / o “tangibles”, también son “simbólicas”. También considero importante mencionar el concepto de “pérdida ambigua” propuesto por la investigadora Pauline Boss (Boss en Falicov, 2001) para describir situaciones en las cuales la pérdida es confusa, incompleta o parcial.

Boss describe dos tipos de pérdida ambigua: 1) La situación en la cual el familiar se encuentra ausente físicamente, pero psicológicamente presente (ejemplos son familias con una persona fallecida en una catástrofe natural; en un secuestro; los desaparecidos políticos o en la guerra, cuyos cuerpos nunca se encuentran; o quizás

también el que uno de los padres se encuentre ausente, ya sea porque haya abandonado el hogar o se haya ido a trabajar a otro lugar). Esta falta de prueba material promueve una continuación de la espera abierta, sin cierre, por más irrealista que esa espera sea. 2) En la segunda situación de pérdida ambigua, un miembro de la familia esta físicamente presente pero psicológicamente ausente. (Ejemplos son familias con un miembro que sufre la enfermedad de Alzheimer o depresión mayor o, cuando en una familia, el padre o la madre está emocionalmente aislado por excesivo estrés en el trabajo.)

Además de enfrentar distintos tipos de pérdidas, las familias se enfrentan a cuestionamientos sobre su “normalidad” al compararse y ser comparados con los mitos de “la familia ideal”, situación que complica aún más los sentimientos de deficiencia y fracaso.

Pese a estas circunstancias, la mayoría de las familias sale adelante adaptándose de una manera creativa a las circunstancias que vive, tratando de establecer nuevas formas de convivencia, nuevas formas para hacerse de recursos económicos, etc. De ahí la pertinencia del estudiar y fomentar la resiliencia de la familia.

Los investigadores empiezan a comprobar que familias de diversas configuraciones pueden ser “funcionales” y que ninguna es “sana” o “patológica” *per se*, ya que lo que importa no es la forma de la familia, sino los procesos que se dan en ella y la calidad de las relaciones, de los vínculos entre la familia (nuclear y extensa) y de ésta con su comunidad. Froma Walsh (2009, 2012) incluso destaca la importancia de los vínculos con las mascotas como una fuente de apoyo para la resiliencia.

Si bien es cierto que dentro de una misma familia pueden darse resiliencias individuales en algunos miembros y no en otros, así como resiliencias parciales correspondientes a un subsistema, por ejemplo, el de los hermanos, el término de “resiliencia familiar” abarca los procesos adaptativos y las formas de afrontamiento que realiza la familia como una *unidad*. Walsh (2012) menciona que una perspectiva sistémica permite comprender cómo es que los procesos familiares median una situación estresante y cómo es que permiten tanto a la familia como a sus miembros salir adelante de las crisis incluso si se trata de un tiempo prolongado.

Autores como Michael Ungar (2010) coinciden con Walsh en la comprensión de la resiliencia de un concepto individual a uno relacional, enfocándose en las interacciones, permitiendo considerar a la resiliencia incluso como un constructo social y ecológico, en la medida en la que pone la mira en la interacciones con la cultura y con los factores del contexto, lo que por supuesto implica que los procesos que fomentan la resiliencia familiar (sistemas de creencias, formas de organización y formas de vinculación y de comunicación) se manifestarán en formas muy distintas en familias que pertenecen a distintos contextos culturales y económicos.

De acuerdo al planteamiento de Ungar (2010) una comprensión socioecológica de la resiliencia coincide con el enfoque sistémico en el sentido en el que enfatiza la necesidad de modificar las interacciones sociales, la relación con las estructuras sociales y la necesidad de poder acceder a recursos de salud, de educación, de apoyo social. En este sentido plantea que en la medida en la que las familias puedan allegarse de esos recursos, podrán afrontar de mejor manera los estresores del medio ambiente. Quizá sea un miembro o algunos miembros de la familia los que realicen el

rol de lo que Ungar señala como “navegadores” aquellos que van buscando estos recursos para el resto de la familia.

Como segundo principio de la comprensión socioecológica de la resiliencia, considera la habilidad de los miembros de la familia para negociar de manera efectiva los recursos que resulten significativos para la familia. Los discursos sociales determinan los valores mediante los cuales se determina los tipos de recursos sociales, económicos y políticos se harán llegar a la población, sin embargo, las familias que logran negociar aquellos que resultan más significativos tanto a nivel cultural como a nivel del contexto de su comunidad, tienen mayor capacidad de lidiar con la adversidad. En este sentido, Ungar comenta que algunos miembros de la familia y de la comunidad, apoyados quizá por profesionales asumen el rol de “negociadores” de estos recursos.

Sin dejar de tener en cuenta que al hablar de resiliencia familiar, hablamos de la resiliencia como unidad, como procesos relacionales, vemos que autores como Ungar (2010) y Walsh (2012), consideran que la resiliencia en general necesita de un miembro o miembros de la familia que de alguna manera “lidere” en este proceso, ya sea como “navegador”, como “negociador”²².

3.2. Facilitando la resiliencia de la familia a través de las crisis

En una familia no existe un camino único para la resiliencia. Las vías son múltiples, diversas y dependen de las características de la familia; particularmente, en el caso en

²² En una conversación con el Mtro. Gerardo Reséndiz proponía que se considerara también que algunos miembros pueden cumplir la tarea de organizadores y de estabilizadores, es decir, aquellos que contienen y mantienen cierto orden en medio de una crisis.

que se enfrente a un alto estrés, la resiliencia dependerá de las características que tenga el grupo familiar antes de que ocurra el evento o circunstancia crítica; ésta depende también de las características específicas de la condición estresante y de las características de la cultura a la que pertenece la familia.

Todas las familias cuentan con un potencial de resiliencia que depende de los recursos con los que cuenta, del tipo de interacciones y de las condiciones de apoyo que ofrezca el contexto. Así que ciertas estrategias desarrolladas por una familia pueden resultar eficaces en un cierto momento y tiempo, y no así a largo plazo; en este sentido, la resiliencia siempre es un proceso dinámico que se inscribe en el tiempo.

Para generar un proceso de resiliencia, interactúan diversos factores en los que coinciden diversos autores, como son:

Primero: El sistema de creencias de la familia. Lidiamos con el estrés y con las crisis de tal manera que esta lucha dé sentido a nuestra experiencia, relacionándola con el sistema de creencias personales, familiares, culturales, religiosas y con las expectativas que tengamos respecto al futuro, es decir, asociándola con la esperanza. Las creencias constituyen la esencia de la identidad, es la forma como comprendemos las cosas y cómo damos sentido a lo que ocurre en nuestra vida. Así pues, la realidad se constituye a través de estas creencias.

Los sistemas de creencias incluyen, entre otros elementos, los valores, las convicciones, las actitudes, las tendencias, los supuestos que determinan las respuestas emocionales así como las acciones que llevamos a cabo.

Las familias desarrollan creencias compartidas que se encuentran insertas en un marco cultural y en un tiempo específico; su función es brindar coherencia y organizar

la experiencia de los miembros de la familia. Estas creencias compartidas configuran las normas familiares expresadas en reglas que gobiernan la vida familiar, tanto de manera implícita como de manera explícita, e indican qué se espera acerca de los roles que se asignan a cada miembro de la familia, además de que resultan constitutivas de la identidad familiar.

La transmisión multigeneracional de mitos y leyendas resulta de nuestra necesidad de contar con valores y tradiciones perdurables que den estabilidad y continuidad; en este sentido resultan igualmente valiosos los relatos y rituales que preservan los lazos con el patrimonio cultural de la familia.

Las creencias fundamentales en la resiliencia familiar implican la capacidad de conferir un sentido a la adversidad; una perspectiva positiva que reafirme los puntos fuertes y las posibilidades, creencias transcendentales y / o espirituales que de alguna manera muestren prioridades y finalidades más abarcadoras, además de que sean fuente de consuelo e inspiración.

Segundo: Todos aquellos factores que influyen en la funcionalidad familiar y que otorgan la posibilidad de tener cierto dominio sobre la situación. De acuerdo con sus características y recursos, las familias se reorganizan y reestructuran sus vidas cotidianas después de una crisis, lo que de alguna manera es fuente de esperanza y de calma, tanto física como emocionalmente, además de que fortalece la capacidad de acción.

Resulta esencial, por lo tanto, el que la familia pueda mantener o restablecer un funcionamiento organizado, aun cuando difiera de la forma en la que se organizaban anteriormente. Esto dependerá de la flexibilidad de cada sistema familiar para efectuar

cambios en los roles de cada miembro, en la redistribución de tareas y en las nuevas actitudes frente a las consecuencias de la situación que se esté viviendo. En suma, hablaríamos de la capacidad de la familia para adaptarse a las demandas evolutivas y ambientales, de un equilibrio entre la estabilidad (“homeostasis”)²³ y el cambio (“morfogénesis”).²⁴ Las familias que no logran establecer un equilibrio entre ambos, tenderán a funcionar en extremos, ya sea en una forma muy rígida, ya muy caótica y con escasa estructura.

En este sentido, se ha señalado que las rutinas de la vida cotidiana aportan orden y contacto regular a la de por sí atareada y fragmentada agenda de la mayoría de las familias, así que aun las rutinas que podrían parecer sin importancia pueden marcar una gran diferencia durante los periodos de crisis. Considero que también los rituales de diversos tipos en estos momentos colaboran para mantener un sentido de continuidad y estabilidad en la familia, una especie de base donde la familia “toca piso” para realizar los cambios que demanden las circunstancias, sin embargo es un tema que abordaré con mayor amplitud en el siguiente capítulo.

Otro aspecto importante para la organización familiar es la cohesión, es decir, la unión emocional entre los miembros de la familia, la que —como mencioné en las consecuencias de la crisis en la organización familiar—, es evaluada por el grupo de investigación de Olson (1991) con las variables estructurales de fronteras y coaliciones,

²³ El concepto de homeostasis originalmente fue aplicado en la fisiología refiriéndose a los procesos fisiológicos que mantienen el cuerpo en equilibrio. En terapia familiar se refiere a la manera en que un sistema elimina las perturbaciones y es capaz de mantener una estructura determinada.

²⁴ Este término se refiere a la formación y desarrollo de las estructuras de un sistema. Describe un fenómeno por el cual una retroalimentación positiva de desviación-amplificación puede inducir un cambio en el mismo sistema.

es decir, en un equilibrio entre la unidad y la separación individual y con la apertura de la familia al exterior de ella misma.

Tercero: La posibilidad de recuperar cierta seguridad gracias a la calidad de las relaciones desarrolladas entre los miembros de la familia y con el exterior. Dentro de los recursos sociales y económicos a los que tienen acceso las familias se encuentran el apoyo de la familia extensa y de los recursos de la comunidad. En algunos estudios se ha encontrado que las familias con mayor resiliencia son las que cuentan con una red de apoyo de su comunidad y que, además, recurren a ella, solicitan ayuda a sus vecinos, amigos, a servicios comunitarios, a redes virtuales, etc. Por el contrario, el aislamiento, tanto individual como familiar, y la falta de apoyo social pueden contribuir a la aparición de síntomas particularmente en épocas muy estresantes.

Uno de los factores primordiales para fomentar la calidad de los vínculos es la comunicación. Olson (1991) ha identificado varias habilidades específicas de una buena comunicación, entre ellas la capacidad de hablar y escuchar, la apertura, la claridad, la búsqueda de la continuidad, el respeto y la consideración. Así, los profesionales de la terapia familiar procuran fomentar la capacidad de los miembros de la familia para expresarse, para responder a distintas necesidades y preocupaciones, así como para negociar las nuevas demandas que conllevan los acontecimientos.

La finalidad sería el poder construir una base familiar que los miembros perciban como segura y que les pueda brindar la protección emocional necesaria en tiempos difíciles, situación que ocurre con mayor facilidad, si previamente al evento, esta situación ya se venía dando.

En este punto resulta importante la capacidad para resolver problemas de manera cooperativa entre los miembros de la familia y de una comunidad.

3.3. ¿En dónde se encuentran los elementos de la resiliencia en una familia?

“La esperanza le pertenece a la vida, es la vida misma defendiéndose” (J. Cortazar)

He venido comentando que los enfoques en terapia familiar centrados primordialmente en los recursos, en los lados fuertes de la familia han sido relativamente recientes. El enfoque de la resiliencia, justamente lo que hace es considerar a las familias que pasan por dificultades²⁵ como aptas para reafirmar su capacidad de “reparación” y de crecimiento.

Parecería que, con mayor frecuencia, los profesionales tienden a preguntarse: ¿en dónde se encuentran aquellos factores que posibilitan que las familias sean resilientes en diversas realidades y condiciones?

Aquellos que trabajamos con familias constantemente tenemos que enfrentar estas construcciones, a veces sostenidas por poderosos argumentos psicológicos. El imaginario de la “familia feliz” que garantiza el desarrollo y salud de los hijos se contraponen frecuentemente a otras realidades marginadas en un discurso social que se vuelve intocable. ¿Qué mecanismos de socialización y supervivencia se instalan en esas otras realidades familiares? (Pérez, A. J., p. 105).

Como las estructuras familiares han cambiado tanto en los últimos tiempos, es importante explorar a quiénes incluyen los miembros de la familia cuando deben definir a esta, a quiénes consideran significativos y qué sentido confieren a los distintos roles y relaciones. Las definiciones jurídicas y consanguíneas de la “familia”, así como las normas sociales que entronizan la familia nuclear idealizada, pueden impedir a los consultantes discernir vínculos esenciales... Hasta las mascotas, que suelen dejarse de lado en las evaluaciones familiares, muestran ser una fuente vital de apoyo... (Walsh, p. 73).

²⁵ En este punto me estoy refiriendo a la resiliencia tal cual es definida por Froma Walsh, ya que Michel Delage considera que no se puede hablar de resiliencia, si la familia transita únicamente por un momento de estrés, sino que tiene que referirse a una situación traumática.

Ambos autores señalan que las definiciones que culturalmente señalan las características que deben cumplir las familias para considerarse “felices”, “sanas”, “normales”, se contraponen con las formas familiares existentes y con las adaptaciones que han tenido que realizar las familias frente a las actuales realidades socioculturales, económicas, políticas, etcétera.

Las familias han echado mano de diversos recursos para adaptarse, transformarse a través de sus diferentes componentes,²⁶ así que el profesional que quiera rastrear los elementos de la resiliencia familiar, en primer lugar, tiene el reto de cuestionar las explicaciones dominantes sobre la familia para visibilizar los recursos que han abierto posibilidades en las familias y que no han podido ser reconocidos al estar a la sombra de un discurso dominante.

Michael White retomó las ideas de Michael Foucault en relación con el hecho de que las personas nos constituimos a través del discurso y que éste se refiere no sólo a las palabras en sí, sino que están conectadas con las relaciones de poder establecidas en la cultura, de tal forma que el discurso se encuentra inscrito en las prácticas institucionalizadas que constriñen su uso.

La institucionalización del discurso se produce de manera cultural y evoluciona a lo largo de la historia a través de todos los niveles del discurso social, político, cultural y familiar. A medida de que se van presentando diferentes formas de discursos, surgen sub-discursos que compiten entre sí y que producen distintas versiones de la realidad que en ocasiones resultan incompatibles (Lowe, 1991 en Madigan, p. 6).

²⁶ Pérez, A. (2011) comenta que la idea de familia se transforma a través de sus diferentes componentes, que la experiencia de cada familia está compuesta de diversas realidades en donde interactúan emociones, historias, procesos de comunicación, familias de origen, creencias religiosas, acuerdos económicos, etcétera.

Para rastrear estos saberes marginados en un discurso dominante y convertir en recursos los distintos modos de vivir, Pérez (2011) enfatiza en la necesidad de *deconstruir*²⁷ el término *familia*.

Menciona que el trabajo de deconstrucción da sus resultados en la apertura de significados y en distintas comprensiones de la vida de las familias.

La acción de diseminar no significa imponer un saber en distintas realidades, sino abrir el espacio al no saber que permita otros entendimientos de la realidad, en este caso, de la familia. Saberes populares, historias familiares, anécdotas y mitos relegados, interacciones poco valoradas, personales descalificados, transgresores de las vidas familiares, etcétera, se encuentran insertos en ese mundo del “no saber” que generará los conocimientos que requieren ser diseminados en la diversificación del concepto familia (Pérez (2011), pp.118 y 119).

Tanto los vínculos, la organización de la familia, como el sistema de creencias, son formas históricas en donde se encuentran insertas las historias y en donde podremos rastrear el material para los rituales.

Dentro de las conversaciones que tuvimos mi asesor de tesis, el Mtro. Jorge Pérez Alarcón y yo, surgió una a propósito de la información planteada en párrafos anteriores sobre la importancia de los saberes que en ocasiones no resultan valorados o son pasados por alto, como los saberes populares, las anécdotas, ciertos miembros de la familia, etc., y comentábamos que además de todos las historias que la familia exprese, quizás habría que hacer un trabajo de exploración a aquellos saberes relegados, a aquellos sucesos, anécdotas, personajes, transiciones, adaptaciones significativos para una familia que básicamente hayan abierto opciones a nuevas formas de vida, a

²⁷ Término introducido a la filosofía por el filósofo francés Jacques Derridá a finales de la década de los sesenta. Retomado por White y Epston en el trabajo terapéutico y comunitario.

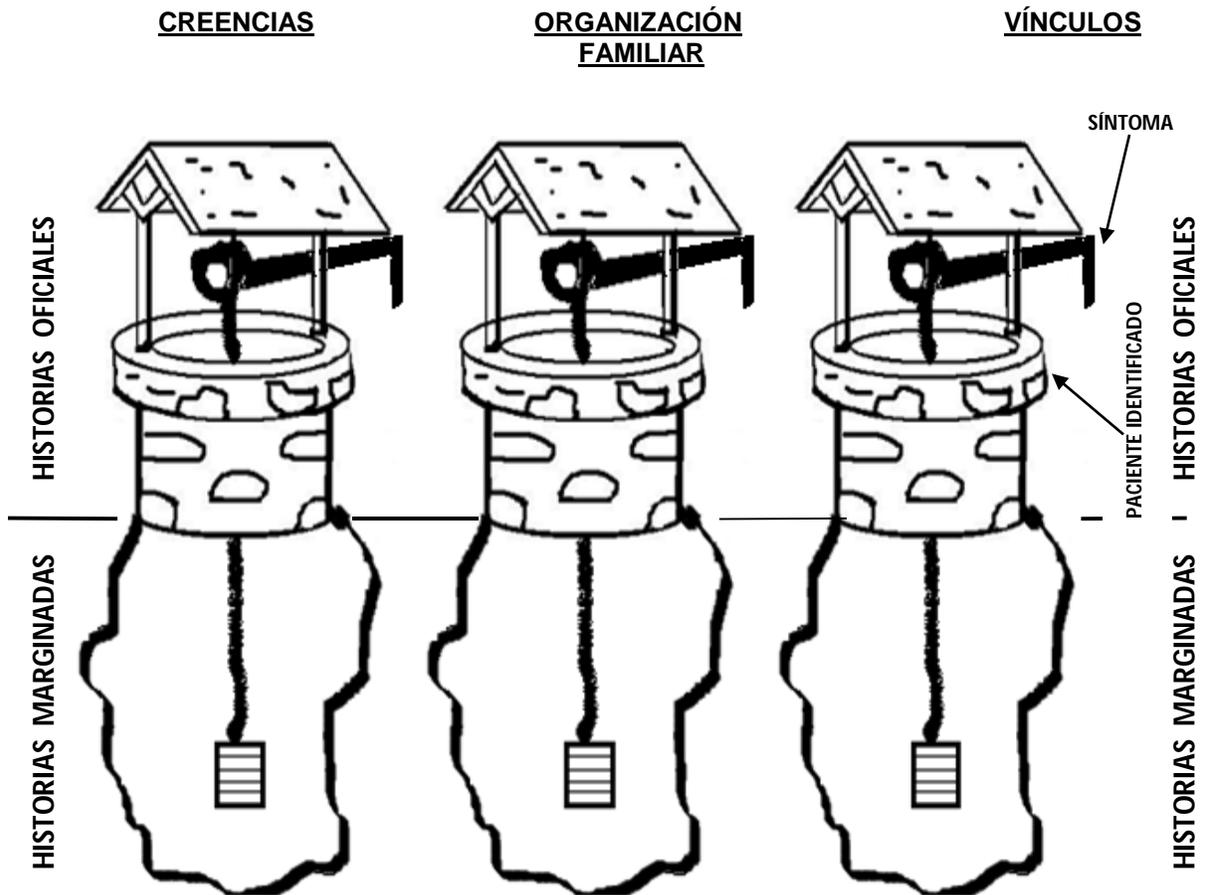
nuevas posibilidades para la solución de problemas. También resulta importante rastrear la manera en la que se presentan las formas cotidianas (o esporádicas) de convivencia.

Por lo tanto, es probable que al terapeuta le resulte útil:

- Explorar aquellos momentos en los que la familia actual o los ancestros realizaron “travesías” por lugares difíciles y en las que ciertas cosas les ayudaron a transitarlas.
- Rastrear símbolos que han ayudado a moverse a la familia.
- Pensar en aquellos saberes que no se encuentran en los libros.

Esta conversación derivó en otra sobre las culturas nómadas, en especial los beduinos, moradores del desierto, quienes a través de generaciones han habitado sin un lugar fijo los desiertos. Los beduinos, a través de generaciones, en un mundo perdido como es el desierto, han sabido cómo llegar a donde hay agua, no solo a oasis que no son una ilusión; sino que han recorrido y saben cómo encontrar pozos de agua nuevos o quizá los encontrados y construidos por sus ancestros.

Figura 1. Lugares donde podemos rastrear saberes para material de los rituales



Esta imagen esquematiza la metáfora en la que como terapeutas podemos acceder a las historias en general de la familia, y particularmente a las marginales, en donde los pozos (la fuente de información) es algún miembro de la familia, generalmente el paciente identificado. El síntoma, visto como una forma de resistencia a las historias oficiales, es la manivela que podemos utilizar para tener acceso a la fuente.

3.4 ¿Cuál es la relación entre la resiliencia familiar, las historias familiares con el material para la elaboración de los rituales?

La vida de las personas está configurada en gran parte por sus sistemas de significados que se encuentran reflejados en las historias familiares en general, tanto en las oficiales como en las marginales, en las historias que posibilitan, pero también en las que destruyen; estas historias se encuentran insertas en un contexto social más amplio que recoge viejos saberes que no están muchas veces validados por sistemas académicos, sin embargo son historias que han atravesado múltiples generaciones. El rastrear las historias que posibilitan como una forma de significar la realidad es un recurso que favorece la resiliencia.

Cuando estos saberes se rastrean, requieren un canal donde se puedan recrear esas historias, es ahí donde el ritual puede ser uno de los instrumentos para recrear estos significados y símbolos, además de la función que tiene no solo para comunicarlos, sino para fomentar los vínculos, de fortalecerlos.

CAPÍTULO CUARTO

CULTURA, CONSTRUCCIÓN DE SIGNIFICADOS Y SÍMBOLOS. EL RITUAL COMO UN SISTEMA DE INTERCOMUNICACIÓN SOCIAL

Para fundamentar la relevancia del ritual como un sistema de intercomunicación a nivel social, me parece pertinente referirme al concepto de cultura como se entiende hoy en día, y a la construcción de significados y de los símbolos a nivel social.

“...Las costumbres, Andrée, son formas concretas del ritmo, son la cuota del ritmo que nos ayuda a vivir”.

(J. Cortázar, *Bestiario*).

Cuando se habla de cultura en diferentes ámbitos, parecería que todos hablamos de lo mismo, sin embargo, éste es un concepto que ha ido cambiando a través del tiempo hasta llegar al enfoque que de él prevalece actualmente en ciencias sociales. Si bien es cierto que esto debería implicar una revisión exhaustiva desde diversas teorías y disciplinas, en esta ocasión, tomaré como punto de partida el texto de Gilberto Giménez (2007) denominado “La concepción simbólica de la cultura”, el cual corresponde al primer capítulo de su libro titulado *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*.

Giménez expone de manera clara un panorama del proceso que ha seguido la conceptualización del término cultura históricamente subordinado a la antropología, pero trasladado a lo largo del siglo XX, por diversas circunstancias, a las ciencias sociales, en general, bajo el movimiento denominado *cultural turn*,²⁸ hasta llegar a

²⁸ El antropólogo Clifford Geertz, en la fase conocida como simbólica (1970-), propone la cultura como conjunto de estructuras de significación socialmente establecidas, textos interpretables. Esta postura fue criticada por la antropología posmoderna (1980-1990), representada por autores como James Clifford y George Marcus quienes sostienen que el conocimiento del otro es imposible y que sólo podemos acercarnos a él a partir de sus propias narraciones, lo que lleva a un subjetivismo todavía mayor en el estudio de la cultura y a un relativismo radical. Es a partir de esta “crisis de identidad de la antropología” que el término de cultura se libera de esta

nuestros días, mencionando que la concepción que prevalece es el concepto de la cultura como un proceso simbólico que atraviesa toda la vida social y que, por lo tanto, debe ser estudiada de forma transdisciplinaria.

El término cultura surgió en la tradición antropológica cuando los practicantes de esta disciplina manifestaron su preocupación por la diversidad social en la pregunta “¿cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes de la nuestra?” (Durham, 1984, p. 71 en Giménez, 2007). A partir de ahí se funda este término que se fue redefiniendo a través de distintas perspectivas y fases, como por ejemplo: a) la fase concreta que mira a la cultura como conjunto de costumbres o modos de vida; b) la fase abstracta (1930-1950) en la que el foco de atención de los antropólogos pasa a ser el modelo de comportamiento de los grupos sociales (valores y normas); c) la fase simbólica (1970-) que propone la cultura como conjunto de estructuras de significación socialmente establecidas, textos interpretables, y d) La *cultura turn* (giro cultural) o antropología posmoderna (1980-1990), que postula que el conocimiento del otro es imposible y que sólo podemos acercarnos a él a partir de sus propias narraciones. A partir de aquí, el estudio de la cultura se extendió a las ciencias sociales. Las aportaciones más recientes proponen repensar el concepto de cultura integrando la dimensión de los sistemas y la dimensión de las prácticas, elementos que resultan complementarios.

La cultura entendida como una dimensión analítica de la vida social regida por una lógica (semiótica) propia se define como: “*el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad, una organización social del sentido con pautas de significados,*

disciplina y su estudio se empieza a extender en las ciencias sociales. A esto se le conoce como *cultural turn*. (Giménez, 2007).

mismos [sic] que son históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuáles los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias” (Thompson, 1998, p. 197 en Giménez, 2007).

Estos procesos simbólicos no existen en forma abstracta, sino que deben estar referidos siempre a contextos históricos y espaciales específicos.

4.1. Formas simbólicas

Los rituales se incluyen dentro lo que Giménez entiende como formas simbólicas, es decir, el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles: las expresiones, los artefactos,²⁹ las acciones, los acontecimientos, las relaciones, la escritura, los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, etc.; es decir, el gran conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación.

Lo simbólico, como conjunto de procesos sociales de significación y comunicación, siempre hace referencia a los códigos sociales (las reglas que determinan la articulación de símbolos en un contexto apropiado), además de que “son productoras” de sentido (ideas, representaciones y visiones del mundo) tanto en el pasado como en el presente, y ayudan a la interpretación o el reconocimiento en el nivel social.

²⁹ Aunque se usa comúnmente como sinónimo de máquina o aparato, los artefactos no se restringen a los objetos producidos en el mundo contemporáneo, sino que se entiende por artefacto cualquier obra diseñada para desempeñar alguna función específica. Los artefactos son producto de sistemas de necesidades sociales y culturales (también llamados *intencionales* aunque dicha expresión ha entrado en desuso), y se les emplea generalmente para extender los límites materiales del cuerpo. En dicho sentido, todo aparato es un artefacto, pero no todo artefacto es un aparato. Objetos que no son máquinas también son artefactos, por ejemplo vasos, mesas, ventanas, etc. (<http://es.wikipedia.org/wiki/Artefacto>)

En este sentido, lo simbólico no es un ingrediente de la vida social, sino que es una dimensión constitutiva de las prácticas sociales, la dimensión simbólica está en todas partes: “verbalizada en el discurso; cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal” (Durham, 1984, p. 73 en Giménez, 2007).

Menciona además que la realidad del símbolo no se agota en su función de significación, sino que abarca también los diferentes empleos que, por mediación de la significación, hacen de él los usuarios para actuar sobre el mundo y transformarlo en función de sus intereses, por lo que se convierte en un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder. Los sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que son absorbidos y recreados por las prácticas sociales.

Cabe mencionar que existen formas interiorizadas y formas objetivadas de la cultura. Entre las primeras encontraríamos las estructuras mentales interiorizadas, las representaciones socialmente compartidas, los esquemas cognitivos, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias, los conocimientos propios de un grupo determinado, etc., y entre las segundas entrarían, por ejemplo, las prácticas rituales y los objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etcétera.

Las formas interiorizadas se refieren a las representaciones sociales que, según Giménez, no son un simple reflejo de la realidad, sino una organización significativa de ella en un contexto determinado. Así, las representaciones sociales tienen una función cognitiva como esquema de percepción para comprender la realidad, una función de identificación y una función de orientación, una guía de comportamientos y prácticas y una justificación para éstos.

No hay que perder de vista que las representaciones sociales son a la vez estables y móviles, rígidas y elásticas, además de que permiten explicar la multiplicidad de tomas de posiciones individuales a partir de principios organizadores comunes.

4.1.1. Mito

Arias (2001) señala que un mito (mythos) es una narración en la que una sociedad refleja su propia imagen del cosmos, forma parte del sistema de creencias de una cultura o comunidad. Esa imagen es sagrada y representa las convicciones más íntimas de todos y cada uno de los miembros de esa sociedad, además de que es la base de la identidad social e individual. Esta cosmovisión es la que otorga sentido a las acciones pasadas, presentes y futuras, en palabras de Arias: “el análisis interpretativo de los mitos posibilita la comprensión de las actitudes, los valores y las conductas, en un nivel que está más allá de lo consciente...” (p. 27).

La cualidad del mito es esencialmente simbólica, Sigmund Freud (1980) menciona que tanto los mitos como los sueños se encuentran ligados al principio de placer, contrario al principio de realidad, por lo que representan sustitutos de satisfacciones que la realidad no nos proporciona. En este sentido, ambos surgen de las mismas fuentes dinámicas y están compuestos por representaciones reprimidas, aunque el sueño se refiere a la historia del sujeto y el mito a la historia de la sociedad.

Claude Lévi-Strauss (en Arias, 2001) aborda el estudio del mito en el nivel lógico-lingüístico profundo, mencionando que, si bien el objeto de esta pesquisa comprende diversos niveles del habla, implica un *“tiempo absoluto”* en el que se conjugan simultáneamente el presente, el pasado y el futuro. Un mito *tiene siempre varias versiones* y todas son igualmente válidas. El antropólogo comenta que la función del

mito consiste en proporcionar un *código de significaciones inconscientes de carácter sistémico*. El mito se crea de manera colectiva y se lleva a cabo de manera individual, mediante la tradición.

Resulta importante mencionar que los distintos significados, convicciones y cosmovisiones existen en nosotros en ocasiones en formas contradictorias y conflictivas. Nos debatimos quizá en algunos momentos en un conflicto cuando en un determinado contexto, realidades, convicciones, sentidos y significados indican acciones diferentes y aun contrarias. En este sentido, Arias (2001) comenta que el mito entra en acción cuando se aprecia un desequilibrio dentro de la situación, con un desbalance dentro de una polaridad lógica, desbalance que se modifica o repara por medio del rito.

“La metáfora dentro del mito destaca los vínculos lógicos dentro de varios dominios, vínculos que el pensamiento reflexivo se empeña en separar” (Arias, p. 33).

Cuando ocurren cambios en las instituciones y en las prácticas sociales que generen así un conflicto entre la realidad mítica y la del mundo, es frecuente que el mito cambie. En este sentido, Van Baaren (1972) concluye que una característica fundamental del mito es su tendencia a cambiar en lugar de desaparecer.

Los mitos difieren ampliamente en su significado y en sus funciones sociales, diversas disciplinas han dado énfasis en diferentes significados y funciones, sin embargo O. Van Der Hart, E. Witztum, y A. Voogt, 1992, señalan tres de las siete propuestas por Cohen y que resultan particularmente importantes para el trabajo con familias:

- 1) Los mitos sirven para explicar fenómenos inexplicables.

2) Los mitos se desarrollan para crear y mantener la solidaridad social y la cohesión de grupo, generando un sentido de pertenencia.

3) Los mitos se originan para legitimizar instituciones y prácticas sociales.

Existen diversas posturas en relación con la asociación entre los mitos y los rituales, algunos autores consideran que existen mitos que no están acompañados por acciones rituales y que hay muchos rituales que no pueden verse como la representación de un mito, sin embargo, en general, muchos autores consideran que existe siempre una relación íntima entre el mito y el ritual, postura que tomaré para efectos de esta tesis, por ejemplo, en el campo de la terapia familiar, Bagarozzi y Anderson (1996) y A. L. Bennet, J. S. Wolin, y J. K. McAvity, (1991) adoptan la perspectiva de que los ritos son las celebraciones de los mitos; por lo tanto, no se pueden entender separadamente.

4.1.2. Los mitos en la familia

Diversos autores y publicaciones en medios electrónicos mencionan a Antonio Ferreira como el teórico que introdujo por vez primera a la terapia familiar el tema de los mitos familiares en un libro clásico publicado inicialmente en 1963, *Interacción familiar. Aportes fundamentales sobre teoría y técnica*, prologado por Carlos Sluzki y en donde diversos autores como Bateson, Jackson, Weakland, entre otros, con Ferreira compilaron diversos escritos sobre la familia.

De igual manera mencionan que A. Ferreira se refería al mito familiar como el conjunto de convicciones compartidas por todos los miembros de una determinada familia, referentes a sus roles mutuos dentro de ésta y a la naturaleza de su relación, siendo a través de tales convicciones que se desarrolla y se transmite la identidad de la

familia. Para este autor, el mito familiar es el punto central en torno del cual giran todos los procesos familiares.

Ferreira comenta que los mitos familiares se basan en una especie de reglas secretas de la relación que, de alguna manera, son aceptadas de tácitamente, y por lo tanto resulta difícil reconocer los mitos y verbalizarlos, de ahí la dificultad para cuestionarlos. Este autor enfatiza en la función de los mitos para mantener el *statu quo* de la familia, es decir, para mantener la homeostasis de la familia.

Los mitos familiares combinan hechos y fantasías, además de que involucran acontecimientos cruciales, personas importantes (los malos y los buenos; los héroes y los villanos, etc.) y los grandes temas de la historia familiar.

La transmisión de los mitos generalmente se lleva a cabo de una generación a otra, es decir, de manera vertical, ya sea a través de comunicaciones analógicas, pero también digital, de manera explícita; “en esta familia no se tolera...”, “en esta familia nunca nos damos por vencidos...”, etcétera.

Posterior a la definición de Ferreira, algunos autores han diferido en relación con algunos aspectos del mito familiar, como por ejemplo, O. Van der Hart, E. Witztum, A. Voogt,(1992) y Bagarozzi y Anderson (1996), quienes a diferencia de este autor, abordan los mitos y los rituales desde su naturaleza simbólica y postulan que los mitos familiares no permanecen est ticos, sino que cambian y evolucionan con el paso del tiempo y el desarrollo de la familia; por otro lado, tampoco creen que su único propósito sea mantener el equilibrio homeostático del sistema, sino que, dado que las familias tienen una gran variedad de mitos, son sólo algunos de ellos los que persisten y mantienen el *statu quo*, no necesariamente de manera patológica, mientras que otros,

por el contrario, promueven el cambio, el crecimiento y el desarrollo. Por otro lado, cuestionan el que los mitos sean conscientemente compartidos por todos los miembros de la familia sino que existen en varios niveles de conciencia individual y familiar.

Los mitos, según Cavani (2011), suelen servir de paradigmas familiares, ya sea para diagramar modelos de crecimiento y orientaciones para el cambio en momentos de crisis o para mantener el *statu quo* de la familia, es decir, algunos mitos tienden a mantener la homeostasis del sistema, mediante las reglas y roles que se generan alrededor del mito, y se espera que la conducta de sus miembros sea congruente con ellos, de este modo, en ocasiones adjudican características rígidas a los miembros de las familias y, en este sentido, aunque no necesariamente, pueden llegar a ser origen de patologías, podría ser, incluso, que algún miembro cuestionara y desafiara el mito y en caso de que la familia funcionara en forma rígida, se le consideraría “desleal” y probablemente sería excluido de la familia.

La noción de mito familiar de Ferreira (1966) pone de relieve la medida en que ese tipo de sistema de creencias compartidas da lugar a patologías. El “mito familiar” concierne a “un número de creencias bien sistematizadas, compartidas por todos los miembros de la familia, referentes a sus roles mutuos dentro de la familia y la naturaleza y su relación” (p. 86). Aunque el grupo familiar puede utilizarlo como medio de defensa frente a la realidad, “al mismo tiempo [el mito] constituye, por su existencia misma, un fragmento de vida, un trozo de realidad que enfrenta, y por ende modela, a los niños nacidos en ella y a las personas ajenas que la rozan (Bennet, Wolin y McAvit [1991], p. 301).

En ciertas familias en donde existen situaciones de estrés grave, crónico, en donde se han tenido que afrontar situaciones y / o padecimientos y que los recursos no han sido suficientes para generar bienestar en la familia, las generaciones posteriores tienden a cuestionar y a modificar esos mitos.

En ciertas familias, este “envoltorio genealógico” es portador de fuerza pues la herencia es clara y, si en el pasado otros miembros de la familia tuvieron que afrontar ciertos padecimientos de los que salieron airosos, la historia familiar es pues una historia positiva; el mito familiar construido a lo largo de las generaciones es un mito de éxito. Por el contrario, en otras familias, la herencia suma dificultades o bien porque las contingencias atravesadas por la familia originaron un mito negativo colmado de dolores y sufrimientos, o bien, porque ciertos traumatismos sufridos por las generaciones anteriores y no elaborados fueron transmitidos por medio del silencio, de lagunas, de “huellas sin memoria”, de “contingentes negativos”. Frecuentemente, es más difícil afrontar la adversidad cuando uno debe apoyarse en una historia familiar dolorosa a la que se le han arrancado páginas (Delage, p. 77).

Como mencioné en el apartado anterior, los mitos y los ritos no pueden entenderse en forma separada, de hecho, se refuerzan mutuamente, en los primeros se menciona la manera en cómo llevaban a cabo los rituales las generaciones anteriores y en los segundos, se observa, de hecho, en acciones, las actitudes inherentes a los mitos.

4.1.3. Ritos y rituales³⁰

En el libro *Ritos y rituales contemporáneos*, Segalen (2005) menciona que una de las problemáticas con diversos conceptos de la antropología en el siglo XX es que no existe una definición fija, canónica sobre éstos, ya que las primeras definiciones proceden de análisis de sociedades muy diferentes de las nuestras. En estas sociedades se otorgaba un enorme valor a aspectos como la danza, la expresión corporal, el juego, etc., los que fundamentalmente se asociaban con aspectos religiosos. Sin embargo, la apertura de la etnología a las sociedades modernas orientó el rito hacia aspectos profanos y menos colectivos.

³⁰ Segalen (2005) menciona que “ritual” se utiliza a menudo en lugar de “rito”, en forma de sustantivo, en el mismo sentido genérico, lo que acentúa la importancia de las ceremonias en cuestión; utilizado como adjetivo, “ritual” remite a actos que ocurren durante ceremonias que tienen estas características, es decir, se habla de conductas, de fiestas o de comidas rituales. Por otro lado, Ochoa (2005) menciona que el término “rito” es más utilizado en la antropología, y en la terapia familiar nos referimos a “ritual”.

La etimología del rito procede del latín (*ritus*), que significa “orden establecido”, el cual ha dirigido el análisis hacia el orden del cosmos, el orden de las relaciones entre los dioses y los hombres, el orden de los hombres entre sí.

Una de las características fundamentales del rito es su flexibilidad, su capacidad para la polisemia, para adaptarse al cambio social. En este sentido, Segalen (2005) considera que el registro ritual es universal ya que toda sociedad tiene la necesidad de simbolizar, aunque dicho registro no se puede extender al infinito, así que, aunque en su obra analiza y compara diferentes definiciones propuestas por diversos autores, proporciona una definición “útil” para tener un marco de referencia en el estudio de los rituales contemporáneos:

El rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (p. 30).

Más adelante señala: *“En un episodio ritual se diferencian siempre tres fases: separación, margen, agregación. La forma y la duración de las fases primera y tercera varían en función de la cosa celebrada” (p. 46).*

Así que analizando algunos elementos de esta definición, encontramos:

- Formas, contenidos y medios comunicativos

En el proceso comunicativo no únicamente lo verbal es portador de mensajes, sino que toda conducta comunica, desde aspectos como el movimiento corporal, el manejo de los objetos, los desplazamientos en el espacio, etc.; es decir, los seres humanos

transmitimos información a través de diferentes canales y a través de distintas señales, signos y símbolos.

El ritual utiliza objetos, personas, lugares, relaciones, etc. de la vida ordinaria pero que en éste adquieren nuevos atributos simbólicos.

En cuanto a los contenidos, los rituales pueden comunicar ideas, recordatorias, valores, sentimientos, deseos, expresiones, fantasías, etc., que incluso pueden llegar a ser contradictorios entre sí, pudiendo reflejar, por una parte, enojo, angustia, tristeza y, por otra parte, hacer alusión a alegrías, esperanzas, fantasías. Finalmente, quizá uno de los mayores mensajes, sea el de la pertenencia a un grupo.

- Unidad simbólica del ritual

Los símbolos, según Turner (Turner, 1967 en Imber-Black, E., Roberts, J. y Whiting R., 2006), son la unidad mínima del ritual y pueden tener diversos significados quizá muy diferentes entre sí, además de que tienen la capacidad de transmitir aquellas cuestiones que no pueden transmitirse mediante la palabra. Por otro lado, los símbolos trabajan simultáneamente tanto con los polos sensoriales como con los polos cognitivos de los significados.

- Tiempo, espacio y mecanismos de comunicación ritual

La definición de ritual reconoce que estas manifestaciones deben realizarse en un tiempo y espacio extraordinarios, que consiste en marcar rupturas, tránsitos y discontinuidades fuera de la vida ordinaria tanto individual como colectiva.

“Las ejecuciones culturales tienen un tiempo bien delimitado, cuentan con un comienzo y un final, un programa organizado, una serie de ejecuciones, un público, un espacio y por supuesto, una ocasión para llevar a cabo la ejecución” (Turner en Sarricolea y Ortega, 2009, p.139).

Este tiempo y espacio especiales hace de los rituales sucesos extraordinarios en la medida en que se presentan como momentos especiales de convivencia y que, en general, aunque no necesariamente, no ocurren en el día a día.

En este sentido, Sarricolea y Ortega (2009) siguiendo a Da Matta (2002), mencionan que el mecanismo fundamental para comunicar los mensajes que expresan los ritos es justamente el de transferir elementos de la vida ordinaria a la vida ritual, es decir, los rituales no son ajenos a la estructura social del día a día (en forma, cualidad y en la materia prima para llevarlos a cabo), sino que utilizan elementos que se encuentran presentes en tanto en la vida ordinaria como en el ritual, aunque se presentan en forma distinta.

Siguiendo esta línea, estos autores plantean un análisis antropológico en el estudio de los rituales festivos y toman como un ejemplo la fiesta de los XV años, de la que mencionan:

La fiesta del decimoquinto aniversario no solo transmite mensajes relacionados con el cuerpo, el género y el prestigio, sino además éstos son comunicados —a los participantes en el evento en particular y a la sociedad en general— a través de la difusión de las noticias de la celebración, es así que “la fiesta es la voz de la comunidad, que se congrega festivamente para hablarse a sí misma de sí misma por boca de su propia transfiguración festiva; pues en efecto, toda fiesta implica la transfiguración de una comunidad: una metamorfosis de lo más relevante y significativo de su estructura social (Sarricolea y Ortega, 2009, pp. 137 y 138).

Si esto es así, hablando de la familia, diríamos que un ritual familiar es la voz de la familia que se congrega en una celebración de un rito para hablarse a sí misma de sí misma por boca de su propia transfiguración; pues en efecto, toda celebración de un ritual familiar implicaría la transfiguración de dicha familia: una metamorfosis de lo más relevante y significativo de su estructura.

Para Da Matta (2002), los mecanismos básicos de la comunicación ritual son:

1. *El refuerzo*: éste se presenta como el realce y la exageración de diversas relaciones sociales o categorías que se encuentran en el mundo social ordinario, solo que “*intenta llamar la atención en lo que respecta a las reglas, posiciones o relaciones que realmente existen y cuya posición no cambia mucho*” (p. 89).
2. *La inversión*: los elementos son desplazados de manera radical de su lugar ordinario para ubicarse en otros ámbitos, donde adquieren significados nuevos; así que se pretende “*juntar lo que normalmente está separado, creando continuidades entre los diversos sistemas de clasificación que operan de manera discreta en el sistema social*” (p. 90). Así, mientras se ejecuta un ritual, se crean de forma espontánea y efímera comunidades sociales e interacciones de diversos sujetos de distintos sectores que habitualmente se encuentran separados.
3. *La neutralización*: este mecanismo se encuentra en situaciones que se basan en un respeto extremo, como por ejemplo, la celebración de la misa, en las que se pretende que no existan comportamientos inesperados y espontáneos, así que las personas se ajustan a una relación digamos de “obediencia”, de silencio, etc.

- Dimensión colectiva y eficacia social (función de los rituales):

El ritual se lleva a cabo en un grupo para el cual tiene un sentido compartido. Según Segalen (2005), el ritual es creador de sentido, por lo que resulta eficaz a nivel social:

“[...] [el ritual] ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible; da a los actores sociales medios para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales. La esencia del ritual está en mezclar el tiempo individual y el tiempo colectivo” (p. 31).

Los rituales de alguna manera, refuerzan el orden social; son generadores de identidad al reproducir imágenes de “nosotros” y de los “otros”; pueden ser un medio de intercambio económico, como los rituales festivos de las ferias; también son un reflejo de la estructura social, como los rituales que sólo llevan a cabo determinados “gremios” o sectores; además de que también pueden no únicamente reforzar el orden social, sino transformarlo. En el nivel individual, me parece que uno de los efectos más importantes es que le anuncia y recuerda a un individuo su pertenencia a un grupo determinado.

Parecería que diversos autores (Mary Duglas, 1971, y Mauss, 1968) enfatizan el hecho de que, para considerar ritual un evento o ceremonia, éstos deben tener un orden simbólico que sea capaz de modificar la experiencia, deben ser una acción tradicional eficaz, es decir, existirá un rito allí donde se produzca un sentido.

Fases de un episodio ritual:

Diversos autores hacen referencia a las tres etapas del ritual a las que se refirió por primera vez Van Gennep en 1909 (Imber-Black, E., Roberts, J. y Whiting R., 2006; Segalen, M., 2005).

- 1) *Fase de separación*. En ella se efectúan preparativos especiales y se incorporan nuevos conocimientos con el fin de establecer el marco para caracterizar un acontecimiento determinado. Se trata de la fase de preparación cuya forma y duración dependerá de aquello que se celebre.
- 2) *Fase marginal, liminal o transicional*. Es el momento en el que las personas de hecho participan en el ritual, asumen nuevas identidades y roles.
- 3) *Fase de agregación, reagrupación o reintegración*. Las personas vuelven a conectarse con su comunidad en la nueva situación a la que han llegado. Al igual que en la primera fase, la forma y duración variará en función de la celebración. Por ejemplo, Segalen comenta que los ritos de separación estarán más marcados en las ceremonias funerarias y las de agregación en el matrimonio.

Robert Hertz (en Segalen, 2005) menciona que existe una *fase intermedia* entre las fases anteriormente descritas, es decir, como un “estado transitorio” entre una y otra. Comenta que los tránsitos son tan metafóricos como materiales, es decir, por ejemplo, una vez que se casa una pareja, (en algunos casos) se van a vivir a un domicilio diferente del que vivían cuando eran solteros.

4.1.4. Los rituales en la familia

El ritual, como hemos visto, ha sido un tema tratado desde hace mucho tiempo por la antropología; por su parte, la terapia familiar sistémica tiene también una tradición en la utilización de rituales creados en la sesión, tema al que he destinado, por su relevancia para la tesis, un capítulo completo.

En este punto, me gustaría referirme al significado de los rituales en la identidad familiar, siendo como hemos visto, uno de los vehículos para la transmisión o la transformación de ésta a través de las generaciones. Bennet, Wolin, y McAvity (1991): *“los rituales dramatizan la identidad familiar”* (p. 305).

Hago mención, nuevamente, de la estrecha relación entre los mitos y los rituales familiares en el sentido de que los rituales son la concreción de los mitos y que ambos informan o recuerdan a todos los miembros de la familia quiénes son, qué deben creer y cómo deben comportarse, además de que promueven la continuidad y la transformación de la identidad familiar de generación en generación.

Los mitos y los rituales pueden cambiar con el tiempo, se reelaboran o algunos, incluso, se extinguen. Las familias manifiestan diferentes estilos de adhesión al ritual y a los mitos. En este sentido, Bennet, Wolin, y McAvity (1991) mencionan que las familias “ortodoxas” o más rígidas, toleran pocas desviaciones, o ninguna, en sus prácticas rituales, en tanto que los mitos tenderán a ser mucho más elaborados; en cambio, en el extremo, en las familias más desligadas, los rituales quedan sujetos a modificaciones o revisiones por cualquier razón, incluso pueden abandonarse por falta de interés, rituales que antes se consideraban importantes; los mitos en este tipo de familias tenderán a ser insustanciales, contradictorios y poco creíbles. En una franja intermedia, se encontrarían las familias en las que se apoya la jerarquía de los padres pero los hijos van adquiriendo poder al madurar; se valoran los rituales, pero se permiten y hasta se estimulan las variaciones sobre viejos temas en tanto reflejen los cambios ocurridos en la familia o se saque provecho de ellos; en cuanto los mitos en estas familias son narraciones descriptivas acerca de sí mismas que son en parte

historia y en parte producto de la imaginación, los miembros de la familia, aunque a veces escuchen esos relatos con cierto escepticismo, en general los aceptan y valoran.

En cuanto los mitos y los ritos familiares permitan la continuidad y la transformación de la familia, adquieren un significado protector. En este sentido, Delage (2010) menciona que toda familia sometida a una dura prueba y, agregaría, a un alto nivel de estrés, corre el peligro de la desritualización, y quizá ocurra así en una fase temprana de una crisis o de un cambio, sin embargo, resultaría importante que no transcurra un periodo demasiado largo en el que se pueda retomar la dimensión de ritualización, quizá recurriendo a los rituales anteriores o implementando nuevos, ya que, de acuerdo con este autor, dichos procesos brindarán, cierto orden en medio del caos, apelarán a la cohesión, a la unidad familiar y recordarán a los miembros de una familia la pertenencia, estrechando o restableciendo los vínculos.

CAPÍTULO QUINTO LOS RITUALES EN LA TERAPIA FAMILIAR

En este capítulo abordo propiamente la manera en que ha sido incorporado el ritual como una herramienta para la terapia familiar, los usos, los tipos de rituales y las diferentes clasificaciones de las familias de acuerdo con su nivel de ritualización.

“El ritual es la síntesis más universal y elegante en que pueden combinarse todas las diversas intervenciones descritas en este libro”.

Paul Watzlawick

5.1. Panorama histórico

Han sido diversos teóricos de la terapia familiar sistémica los que han estudiado y trabajado sobre rituales en la familia y cómo hacerlos un instrumento útil para la terapia familiar. En la gran mayoría de los libros y artículos a los que he podido tener acceso para llevar a cabo este trabajo, todos hacen referencia al ritual como un tema ampliamente abordado por la antropología y han retomado lo que esta disciplina ha planteado como las características y funciones principales de los rituales. Por su parte, la terapia familiar sistémica tiene una tradición de utilización de rituales creados en sesión a partir del trabajo realizado por Mara Selvini y la escuela de Milán en los años setenta. Este grupo puso en práctica por primera vez un ritual terapéutico en el caso de la familia Casanti, descrito tanto en un capítulo del libro *Paradoja y contraparadoja* (Selvini, Palazzoli, Boscolo *et al.*, 1975), así como en la revista *Family Process* (Selvini, M., Boscolo, L. Cecchin, G.F, Prata, G., 1977). Este caso implicaba un mito familiar que abarcaba tres generaciones de la familia extensa por parte del padre.

Describiendo el caso *grosso modo*, la hija menor de la familia nuclear presentaba un severo caso de anorexia nerviosa. Después de algunas sesiones de trabajo con la familia nuclear (padre, madre, hermana mayor y paciente identificada), se dio una

aparente mejoría que alejó a la familia del proceso terapéutico, sin embargo, algunos meses más tarde, el padre llamó al grupo para informar que su hija menor había llevado a cabo un intento de suicidio.

Esta situación llevó a que los terapeutas discutieran sobre las cosas que habían pasado por alto en el proceso. Una de ellas había sido el no considerar que el aparente mejoramiento de la chica había sido a favor del síntoma para evitar una ruptura del sistema familiar y otra situación es que habían cuestionado de manera “directa” el mito familiar.

Siguiendo estas reflexiones, los terapeutas consideraron que era necesario intervenir de tal forma que, al tiempo en el que prescribieran la “patología”, es decir, la fidelidad al mito, también crearan solidaridad y cohesión en la familia nuclear, colocándola en una situación paradójica. Esto se consiguió prescribiendo un ritual que la familia debía realizar cada noche durante dos semanas después de la cena.

La indicación para la realización del ritual fue la siguiente: los cuatro miembros de la familia nuclear tendrían que reunirse, después de la cena, alrededor de la mesa del comedor, la cual debería estar libre de cualquier objeto excepto de un reloj con alarma que pondrían en el centro de la mesa. Cada miembro de la familia, empezando por el más joven, tendría quince minutos para hablar, expresando sus sentimientos, impresiones y observaciones en relación con la familia extensa del padre. En caso de que no tuviera nada que decir, todos permanecerían en silencio durante el tiempo que tenía asignado esa persona, en caso de que sí hablara, todos tendrían que permanecer en silencio, sin realizar ningún comentario, gesto, o interrupción de cualquier tipo. Estaba absolutamente prohibido continuar con la discusión después de esa hora.

También se les indicó que, en relación con la familia de origen del padre, la familia Casanti debía mostrar el doble de cortesía y atenciones hacia ellos.

El resultado de este ritual fue que la hija menor mejoró notablemente, pero en esta ocasión, la mejoría no fue en favor de la homeostasis, sino que esta intervención ayudó a cuestionar y a metacomunicar acerca del mito familiar: “cualquiera que hable mal de la familia extensa del padre, es malo y desleal”, de esta forma, el sistema terapéutico pudo trabajar en los problemas internos de la familia Casanti (Selvini, P., M., Boscolo, L., Cecchin, G.F., Prata, G., 1977).

Además de este ejemplo, la eficacia de los rituales para lograr cambios terapéuticos ha sido descrita por gran número de clínicos dentro de la literatura sistémica y de la teoría de la comunicación humana (Ochoa (2010); Benito (2006); Imber-Black, Roberts y Whiting (2006); Watzlawick, Beavin y Jackson (2006); Falicov (2001); Boscolo y Bertrando (1996); Dennis y Anderson (1996); Bennet, Wolin y McAvity (1991); Van der Hart (1992, 1983); Bagarozzi y Anderson (1989); Wolin y Bennet (1984); Selvini Palazzoli, Boscolo, Cecchin *et al* (1977, 1975), etc.)

El ritual se ha utilizado de muy variadas maneras, desde la intervención, hasta la evaluación de las familias, se ha empleado con muy diversos propósitos, como facilitar transiciones, consolidar cambios, facilitar la elaboración de los duelos tanto de pérdidas “reales” como ambiguas (tal es el caso que ocurre en los procesos de migración), etcétera.

De igual manera, utilizando varios de los conceptos desarrollados por la teoría general de los sistemas, existen autores que han realizado estudios en los que el enfoque está puesto en ciertas comunidades o incluso en poblaciones, que son un

sistema más amplio que el de la familia, utilizando por tanto, un enfoque ecosistémico que abarca la comunidad vecinal, las familias extensas, etcétera. (Benito, 2006).

5.2. Definición de ritual en la terapia familiar

A través de la investigación pude darme cuenta de que los rituales han sido definidos de distintas formas por distintos teóricos de la terapia familiar que dan énfasis en ciertos aspectos de éstos (Selvini, P., M., Boscolo, L., Cechin, G.F., Prata, G.,1977; Goody, J.R. 1977; Van der Hart, O., Witztum, E. y Voogt, A. Wolin, S. J. y Bennet, L. A., 1984, etc.). Sin embargo, para efectos de este trabajo, por su relevancia en los estudios más recientes respecto al tema de rituales en la terapia familiar, consideraré la definición que proporcionaron Imber-Black, Roberts y Whiting en su libro *Rituales terapéuticos y ritos en la familia*, publicado por primera vez en 1988 y que se ha convertido en el referente teórico para los autores que han hecho trabajos posteriores sobre este tema.

Estos autores señalan:

Los rituales son actos simbólicos coevolutivos que incluyen no sólo los aspectos ceremoniales de la presentación real del ritual, sino también su proceso de preparación. Puede o no incluir palabras, pero contiene partes abiertas y cerradas que se “mantienen” unidas por medio de una metáfora orientadora. La repetición puede formar parte de los rituales ya sea en el nivel del contenido, la forma o la ocasión. Puede haber espacio suficiente en los rituales terapéuticos para que los diversos miembros de la familia o los clínicos incorporen múltiples significados, así como también para una variedad de niveles de participación (pp. 30 y 31).

Van der Hart (1983) distingue los aspectos formales y vivenciales que conforman el ritual, el cual, desde el aspecto formal, prescribe un conjunto de acciones simbólicas que han de ejecutarse en una forma y orden determinados (por ejemplo tiempo y lugar adecuados). El componente vivencial implica la exigencia de un compromiso en su

realización, sin el cual, la experiencia carecería de un significado privado, convirtiéndose en algo vacío.

Este mismo autor también resaltó la importancia de las partes abiertas y cerradas del ritual, siendo las primeras las que ofrecen la posibilidad para la innovación y para que los participantes incluyan significados evolutivos e ideosincráticos. La parte cerrada proporciona, mediante su estructura, la parte de contención del contenido emocional y se encarga de la transmisión a las siguientes generaciones, además de que da forma a las acciones. De igual modo aclara que un ritual puede darse sólo una vez y que no necesita de la repetición para poder ser definido como tal.

[...] El ritual se lleva a cabo con gran participación e intensidad emotiva. Si no sucede así, nos encontramos ante rituales vacíos. Algunos rituales se realizan periódicamente durante toda la vida de los interesados; otros, por el contrario, una sola vez (pero pueden realizarlos de nuevo otras personas) (Van der Hart, 1983, p.5).

Para Boscolo y Bertrando (1996), la última parte de esta cita introduce el concepto del tiempo en el ritual, en el que se podrían distinguir los rituales que se viven una sola vez (o sólo en el curso de acontecimientos relevantes, como una situación traumática, una enfermedad grave, etc.), siendo estos rituales los que introducen una *discontinuidad* en el tiempo, es decir, marcan el paso de un tiempo a otro distinto, en los que se podrían incluir los ritos de paso o los rituales de curación, a los que me referiré de manera más amplia en apartados posteriores.

Por otro lado, los rituales que se realizan periódicamente implican la repetición, de manera que señalan una *continuidad y regularidad* en el curso del tiempo. A reserva de definirlos más ampliamente en apartados posteriores, encontramos, dentro de este tipo de rituales, los de *intensificación*, es decir, actividades colectivas mediante las cuales

un grupo refuerza la cohesión, que pueden ser las tradiciones, las celebraciones y las rutinas cotidianas, y los *teléticos*, es decir, aquellos que acompañan el ingreso o la salida, aunque sea transitoria de una persona fuera del grupo, así como las acciones de saludarnos, despedirnos, etc. Los *ritos de inversión*, que suponen un cambio de roles dentro de un grupo, por ejemplo, los carnavales, según Van der Hart, pueden ser clasificados tanto como rituales de continuidad o de discontinuidad.

5.3. Función de los rituales

Los rituales cumplen múltiples funciones a las que se han referido los diversos estudiosos de la antropología y de la terapia familiar. He mencionado algunas de ellas en el apartado de una visión antropológica del ritual, que desde el punto de vista cultural nos ayudan a aclarar lo que ocurre cuando las familias participan en rituales cotidianos, familiares, culturales y religiosos. Las funciones de los rituales para los seres humanos en el nivel individual y colectivo, han sido justamente la consecuencia para pensarlos como una herramienta útil en la terapia familiar.

En este sentido, Ochoa de Alda (2010) enfatiza que los rituales no son patrimonio de los terapeutas, sino procedimientos propios de pueblos y familias que promueven el cambio individual, familiar y social. Celia Falicov (2001), por ejemplo, indica que, aunque no hay rituales establecidos como tal para la migración, existen de hecho ciertas prácticas que los inmigrantes ya realizan de manera espontánea, adquiriendo proporciones de rituales espontáneos.

Posiblemente estas conductas o prácticas surgen del poquito de tierra del país que los inmigrantes traen en el trasplante. Y estas prácticas espontáneas de los inmigrantes pueden ser interpretadas como formas de lidiar con las pérdidas ambiguas creando puentes de presencia física y psicológica que ayudan a llenar ausencias (Falicov, C., p. 3).

Imber-Black, Roberts y Whiting (2006) enfatizan la cualidad del ritual para mantener y al mismo tiempo integrar una dualidad, de conectar estructuras y significados cobrando ambos o una de estas partes especial importancia dependiendo de la escuela de terapia familiar a la que nos refiramos.

Otra ventaja que mencionan respecto a la función del ritual es la capacidad para mantener las contradicciones, lo que para ellos es “*la esencia del trabajo terapéutico*” (p. 45); por ejemplo, el ritual, utilizado como intervención, puede abordar la paradoja del síntoma y de la conducta sintomática. El paciente designado puede ejercer una gran influencia en el sistema y al mismo tiempo estar fuera de control; es decir, la conducta sintomática es al mismo tiempo un problema y una solución. Además de que puede abordar la dualidad central del cambio / no cambio que se presenta en todo proceso terapéutico o la vida y la muerte en los procesos de duelo.

El ritual permite que se experimenten emociones fuertes en un marco de contención, por lo que puede proporcionar un lugar para explorar emociones intensas al mismo tiempo que se generan conexiones con otras personas. Esto es de suma importancia en la medida en la que estos autores nos recuerdan que: “*se ha encontrado siempre un nexo entre aislamiento social y enfermedades mentales*” (p. 46).

La función señalada por la antropología sobre la capacidad del ritual para conectar el pasado, el presente y el futuro, también tiene amplias consecuencias en la terapia familiar.

[...] Muchas familias llegan al tratamiento con una aparente falta de fluidez entre los diferentes marcos temporales. Por ejemplo, están tan atrapados en las dificultades del pasado que creen que hay muy pocas esperanzas futuras para la familia. O están tan absorbidos por los requerimientos de la vida cotidiana que no pueden valorar la historia y la herencia familiar (Imber-Black, Roberts y Whiting p. 46).

Los rituales tradicionales no sólo canalizan la coordinación social entre individuos, familias y pueblos o comunidades en el aquí y ahora, sino también entre el pasado, presente y futuro representados por las diversas generaciones (Davis en Ochoa de Alda, 2010).

Una última función que señalan Imber-Black, Roberts y Whiting es la capacidad para vincular los aspectos analógicos y digitales de la comunicación, a los que se refirió en una forma mucho más amplia Paul Watzlawick (1989 y 2006). Esta función de los rituales ofrece la posibilidad de expresar y experimentar aquello que no logra ponerse en palabras.

En relación con lo anterior, Ochoa de Alda señala la capacidad de los rituales para favorecer cambios en el estado de conciencia sin necesidad de recurrir a alguna droga, menciona que su realización prepara a los participantes para que los procesos inconscientes respondan a la sugerencia implícita de cambio, al punto que equipara el mensaje que comunica un ritual con un mensaje hipnótico.

M. I. Jaidar, y O. J. Bueno, (2005) comentan que los ritos y los cultos son la cristalización de los conocimientos instintivos e intuitivos adquiridos mediante el pensamiento metafórico, siendo equiparables con los conocimientos que se adquieren por medio de los sueños.

Algunos otros autores destacan otras de las características de los rituales señalándolas como un beneficio para su rescate e implementación en la terapia familiar.

Por ejemplo, Celia Falicov (2001) enfatiza primordialmente en el poder de los rituales tradicionales para preservar continuidad, identidad familiar y vínculo comunitario,

menciona que muchos inmigrantes practican los rituales en forma bastante fiel a su cultura de origen, pero también poco a poco, van reflejando significados cambiantes que expresan estilos de vida híbridos. Los rituales transmiten la cultura, los valores, las normas de una generación a otra tanto en los grupos como en las familias.

Los rituales, por un lado, crean un sentimiento de solidaridad, cohesión y continuidad en los grupos y, por otro, contribuyen notablemente a la creación de sus sistemas de creencias (Van der Hart, O., Witztum, E. y Voogt, A. 1992).

Como he expresado en el capítulo destinado a la resiliencia, autores como Froma Walsh (2012), Michele Delage (2010) y Celia Falicov (2001), entre otros, señalan la contribución de los rituales para fomentar la resiliencia de las familias que transitan por periodos de alto estrés, en crisis o en transiciones particularmente difíciles de la vida.

Los rituales de alguna manera señalan y respaldan las transiciones, regulan el funcionamiento social y familiar transformando o validando los roles y el estatus de los participantes. Los rituales alteran la frecuencia de las interacciones, introduciendo cambios prescritos en las relaciones, remplazándolas por relaciones nuevas y cualitativamente diferentes.

5.4. Tipología de las familias de acuerdo con su grado de ritualización

Steven Wolin y Linda Bennett publicaron una primera clasificación de las familias de acuerdo con su grado de ritualización en un artículo publicado en el *Family Process* en el año de 1984 ("Family Rituals"). Mediante una serie de entrevistas detalladas con diversas familias, estos autores examinaron distintos aspectos relacionados con las celebraciones, las tradiciones y los patrones de interacción que resultan simbólicos para la familia. Su procedimiento de clasificación les permitió determinar de manera

confiable el nivel de ritualización con base en el número de rituales que llevaba a cabo cada familia, así como con la evaluación de si su práctica resultaba significativa o no para la mayoría de los miembros de ella.

Considerando esta información, concluyeron que existen dos dimensiones determinantes en el nivel de ritualización de las familias; a) *el compromiso de la familia en el uso del ritual para establecer y mantener su identidad*, y, b) *la habilidad de la familia para adaptar los rituales de una fase de desarrollo a la siguiente*. Aunque consideraban que estas dos dimensiones se sobreponen, señalaron que convenía estudiarlas por separado, ya que algunas familias podían ser congruentes en ambos niveles y otras podrían mostrar un alto compromiso en el uso del ritual y dificultad para adaptar los rituales a distintas fases del desarrollo familiar.

Tomando en cuenta la primera dimensión, Wolin y Benett clasificaron las familias en la siguiente forma: a) *Familias con un alto compromiso hacia la práctica de los rituales*, y b) *familias con un bajo nivel de compromiso hacia la práctica de los rituales*. En relación con la segunda dimensión, mencionan que ya sea que las familias tengan o no un alto compromiso con la ritualización, las familias podían *ser flexibles o no* para adaptar ésta a las distintas fases de desarrollo familiar.

Resulta importante mencionar que, para estos autores, el que una familia tuviera un alto o un bajo nivel de compromiso hacia la práctica de los rituales no implicaba algún tipo de patología respecto a la familia, no así en el caso de la flexibilidad o no para adaptarlos a los diferentes momentos de la vida familiar que generalmente sí coincidían con el que la familia presentara o no patologías.

Imber-Black, Roberts y Whiting (2006) ampliaron la tipología propuesta por Wolin y Benett (1984). Sin embargo, al igual que estos autores, advierten que no están sugiriendo que las familias deban tener un cierto nivel de ritualización para ser “saludables”, sino que resulta necesario respetar la conexión que cada familia tenga con la conducta ritual y examinar otro tipo de cuestiones, como la organización alrededor de la conducta sintomática, las soluciones intentadas, etcétera.

La tipología considerada por Imber-Black, Roberts y Whiting (2006, pp. 50-58) es la siguiente:

a) *Familias con bajo nivel de ritualización.* Este tipo de familias no celebra ni señala los cambios familiares ni se preocupan por reunirse para los rituales que son ampliamente celebrados a nivel social. Los autores indican que, si bien esto no implica en sí una problemática, sí aleja a la familia de algunos de los beneficios del ritual señalados en el apartado anterior, tales como la cohesión grupal, el apoyo en cambio de roles, etc. El tipo de preguntas que sugieren para que el terapeuta estimule a los miembros de la familia para observar su propia conducta ritual, así como para que el terapeuta comprenda si la familia quiere o no efectuar cambios al respecto son tanto preguntas orientadoras,³¹ tales como: *¿Cuál fue el último acontecimiento familiar que celebraron? ¿Cómo celebran el fin de año? ¿Cuántas veces por año se reúne la familia para celebrar algo? ¿Piensan que se reúnen más o menos que otras familias que conocen? ¿Quién se siente más / menos cómodo*

³¹ Karl Tomm (1988) plantea que la entrevista del terapeuta puede ser considerada en sí misma como una intervención, ya que, al realizar determinado tipo de preguntas, el paciente se compromete y se involucra en el diálogo, además de que se les estimula a pensar por sí mismos acerca de sus problemas. Mediante las preguntas orientadoras se invita a los pacientes a que describan situaciones y experiencias. Estas preguntas están diseñadas para que la respuesta altere las percepciones e interpretaciones del terapeuta.

por la forma en la que celebran los acontecimientos?, así como preguntas reflexivas.³² Si ustedes se reunieran con mayor frecuencia para compartir o celebrar acontecimientos, *¿quién sería la / el que lo disfrutaría más? ¿Quién podría ser el que propondría la idea de celebrar algo?, etcétera.*

b) *Familias con una ritualización rígida.* En este tipo de familias existen muchas conductas prescritas, que dan una sensación de que “siempre debemos hacer esto juntos, de esta forma y en este momento”. Mencionan que en sus rituales hay pocas partes abiertas, así que tienden a mantenerse iguales en el tiempo, no evolucionan. Si alguno de los miembros se aparta un poco de la norma del grupo, se ejerce una intensa presión para que regrese a hacer lo mismo. Existe poco espacio para la improvisación. Las preguntas orientadoras en este caso pueden ser: *¿La familia comparte algunas rutinas cotidianas? ¿Celebran de la misma manera los cumpleaños de cada miembro? ¿Mantienen año con año la misma tradición para celebrar año nuevo? ¿A quién le resulta más cómodo celebrar las cosas de la misma forma ya conocida?* Los modelos de preguntas reflexivas pueden ser: *Si tuvieran que cambiar sus rutinas aunque sea un poco, ¿qué harían? Si alguien tratara de modificar las celebraciones, ¿qué miembro de la familia sería? ¿Quién o quiénes estarían más dispuestos a aceptar el cambio?*

c) *Familias que presentan una ritualización sesgada.* Este tipo de ritualización se presenta en una familia cuando ésta pone el acento en la celebración de una tradición étnica o religiosa específica o, incluso, un cierto evento familiar (como por ejemplo en casa de quién se celebran las fiestas de año nuevo, con quiénes se va

³² Este tipo de preguntas han sido diseñadas para desencadenar una respuesta que podría alterar las percepciones e interpretaciones de la familia.

de vacaciones, etc.), sin importar el costo que pueda tener en otros aspectos de la familia. En este punto, ponen de ejemplo a las parejas que pertenecen a religiones distintas y en la que una de ellas se niega a participar en las celebraciones que impliquen la religión de la pareja, siendo que quizá esta última se sienta un tanto sola durante las festividades que se habían celebrado por años en su familia o en su grupo religioso. En este caso, podría ser que la pareja estableciera algunas prácticas que les permitan celebrar, a su propio modo, los días con connotaciones religiosas, para que ambos satisfagan sus necesidades.

En los casos de familias en donde se ha practicado una ritualización sesgada, los autores sugieren que el terapeuta examine la cuestión del equilibrio entre las distintas tradiciones y la familia extensa. Las preguntas orientadoras podrían ser las siguientes: Si van a casa de parientes a pasar las vacaciones / las fiestas, *¿a dónde suelen ir habitualmente? ¿Qué tradiciones les transmitieron sus familias de origen y para qué celebraciones? ¿Qué tradiciones culturales se respetan más en esta familia y de dónde provienen? ¿Qué festividades religiosas se respetan en esta familia? ¿En qué medida esto refleja el ambiente familiar?* Los modelos de preguntas reflexivas podrían ser: *¿De qué manera podrían incluir en sus rituales aspectos de la otra familia de origen (o de la otra tradición cultural o religiosa)? ¿Quién estaría dispuesto a apoyar esta propuesta? ¿A quién le molestaría? ¿De qué manera cambiarían los rituales que actualmente practican, si hicieran esto?*

d) *Familias con rituales vacíos en los significados del proceso, no así como en la celebración del acontecimiento.* Cuando las familias celebran acontecimientos por obligación, otorgándoles muy poco significado al proceso o al acontecimiento,

estamos frente a lo que se denomina rituales “vacíos”. Imber-Black, Roberts y Whiting mencionan que esto puede llegar a suceder porque los rituales se vuelven rígidos, cerrados, situación que genera más tensión en su práctica que en no llevarlos a cabo. También puede ocurrir cuando la responsabilidad de su preparación recae o involucra sólo a una persona y los demás están desligados del preparativo porque no les hace sentido el ritual en sí o cuando las relaciones entre los miembros que asistirán no son cordiales, etc. En este caso se viven más como una obligación. Las preguntas orientadoras podrían ser: *¿Quién o quiénes son los encargados de proponer, planificar las fiestas, celebraciones, vacaciones, etc.? ¿Quién participa más o menos en estos acontecimientos?, si no existiera esa celebración, ¿quién sería el que más los extrañaría? ¿Quién es el que menos quiere estar presente en la celebración? ¿Cuáles son los pensamientos y sentimientos que experimenta cada uno de ustedes cuando termina la celebración?* Los ejemplos de preguntas reflexivas pueden ser: *¿Qué se necesitaría cambiar en la planificación del evento para que se volviera más significativo? ¿Cuándo podrían hacerse esos cambios? ¿Estarían todos de acuerdo?*

- e) *Familias con un proceso ritual interrumpido o imposible de ser experimentado abiertamente.* Esto sucede por la presencia de acontecimientos que generan cambios súbitos para las familias (desastres, guerras, migraciones, muerte de un familiar, mudanzas, enfermedades, etc.). En ocasiones coinciden estos acontecimientos con la celebración de un ritual familiar que no puede ser llevado a cabo de manera completa o con la participación del resto de la comunidad o con el estado de ánimo apropiado para la ocasión, por lo que se priva de los significados,

de la importancia y de la alegría que podrían haberse experimentado, si se hubiera celebrado en otro momento. Por ejemplo, coincide la muerte de algún familiar cuando ya se encontraba todo previsto para que se celebrara un matrimonio, *Bar mitzvah*, vacación, etc. O por ejemplo, cuando los estigmas culturales no permiten que algunas personas tengan acceso a ciertos rituales tradicionales que respaldan transiciones; por ejemplo en el caso de personas homosexuales, lesbianas, concubinos que en algunos lugares no se acepta ni reconoce su unión o la celebración de una boda, etc. Las preguntas orientadoras que se podrían usar son: ¿Consideran que el proceso del ritual fue afectado o interrumpido por la guerra, la muerte del familiar, la migración, etc.? ¿A quién afectó más este hecho? Las preguntas reflexivas podrían ser: Si tuvieran la oportunidad de celebrar el ritual en una forma más abierta, en otro momento o con mayor respaldo de la cultura, ¿qué harían? Si tuvieran que completar de algún modo el ritual ahora, ¿qué harían? ¿A quién sería importante incluir?

f) *Familias con flexibilidad para adaptar rituales.* Este punto lo dice todo en su propio título. Diversos autores señalan que la habilidad de las familias para modificar los rituales a lo largo de la vida mantiene el vigor de éstos y les permite contar con momentos especiales para marcar y relaborar roles, reglas y relaciones, además de que refuerza la cohesión grupal. La flexibilidad para adaptar rituales implica el que los cambios que ocurren a lo largo de la historia familiar pueden elaborarse de manera significativa. Algunos ejemplos de preguntas orientadoras son: *¿Cómo han ido cambiando las rutinas cotidianas a lo largo de los años? ¿Han variado la forma en cómo se celebran las fiestas de cumpleaños, las comidas de fin de semana,*

etc.? ¿Son las mismas personas las que participan en las celebraciones o rituales cotidianos? ¿Cómo han ido cambiando sus roles? Cuando alguien se incorpora a la familia (por nacimiento, matrimonio) o la abandona (porque sale de casa), ¿cómo se han señalado estos acontecimientos? Algunas preguntas reflexivas: Cuando ya no viva su hija en casa, ¿cómo piensan que se celebrará su cumpleaños? Si experimentaran una pérdida en la familia, ¿cómo creen que podrían señalarlo? ¿Qué nuevos rituales ha creado la familia?

¿Qué aspectos de la vida cotidiana de la familia puede mirar el terapeuta para evaluar los aspectos propuestos en las seis tipologías antes mencionadas?

Wolin y Benett (1984), durante la investigación en la que trataban de evaluar el impacto del alcoholismo en la vida familiar, entrevistaron aproximadamente a cien familias sobre los rituales que practicaban en la casa donde fueron criados. Mediante una entrevista semiestructurada obtuvieron una serie de reportes que fueron comparando entre las distintas familias. Estos autores clasificaron como ritual aquellos actos simbólicos que se repetían a través del tiempo en distintos momentos de la vida familiar y que generaban un significado compartido para todos ellos.

A pesar de las diferencias socioculturales, las familias del estudio reportaron rituales que entraban en tres categorías de la vida familiar: *las celebraciones familiares que incluyen los rituales de ciclo de vida familiar, las tradiciones familiares, y los rituales de la vida cotidiana.*

Al interrogar a la familia acerca de estos aspectos de la vida familiar — *celebraciones, rituales de ciclo de vida, tradiciones familiares, rituales de la vida cotidiana*— se podrá tener una idea de en qué medida la familia tiende a rigidizar los

rituales, si tienen un bajo nivel de ritualización o una ritualización sesgada, si los miembros experimentan los rituales como vacíos, si consideran que algunos se han interrumpido, etc. Esta información sirve de base para la evaluación y para la implementación de estrategias en la modificación de los rituales, si se considera pertinente.

Otro aspecto que E. Imber-Black, J. Roberts y R. Whiting (2006) sugieren examinar es lo referente a los aspectos “rígidamente ritualizados” en la conducta sintomática, es decir, aquellas interacciones organizadas a través del síntoma que se “ritualizan” y se “rígidizan”. Estos autores ponen de ejemplo todo el ritual que establece un alcoholíco o un adicto para cumplir el ciclo de consumo, cómo lo obtiene, cómo dispone las cosas para el consumo, etc. Las conductas sintomáticas muchas veces dependen de rituales implícitos, en este sentido, la propuesta es que se utilicen los significados y los simbolismos que este tipo de rituales implica para poder abrir otras posibilidades.

5.5. Profundizando en los tipos de rituales

Para establecer un esquema que ubique al lector sobre los distintos tipos de rituales a los que ha hecho alusión la antropología y que han sido retomados por la terapia familiar, me parece importante referirme nuevamente al señalamiento de L. Boscolo y P. Bertrando (1996) respecto a la importancia del tiempo en el ritual. Mencioné en un apartado anterior que estos autores consideran que Van der Hart, al distinguir los rituales que se viven una vez de aquellos que se repiten, introduce la continuidad y la discontinuidad temporales señaladas por algún tipo de acción ritual.

Consideraré ésta como una primera gran clasificación en donde ubicaré a los distintos tipos de rituales, incluyendo los llamados “rituales terapéuticos”, es decir, los

rituales construidos en la terapia a manera de intervención. Resulta importante aclarar este término, ya que el ritual que ofrece la cultura, en sí mismo, tiene una función “terapéutica”, ya que es un camino para la elaboración de emociones, para la construcción de subjetividad, para reincorporarse a un grupo de pertenencia, etcétera.

Para ejemplificar los distintos tipos de rituales llevé a cabo tanto una revisión bibliográfica como la recopilación de ejemplos que me fueron proporcionados tanto por profesionales como por diversas personas no relacionadas con el ámbito profesional.

Tabla 2. Clasificación de los rituales

Rituales de discontinuidad³³

- a) Rituales de transición
- b) Rituales de curación

Rituales de continuidad

- c) Rituales teléuticos
- d) Rituales de intensificación:
 - d.1) Celebraciones
 - d.2) Tradiciones familiares
 - d.3) Rutinas cotidianas

Rituales que señalan una discontinuidad y también establecen una continuidad

- e) Rituales de inversión
- f) Rituales terapéuticos³⁴
 - f.1) Construir rituales que nunca han estado presentes
 - f.2) Restablecer un ritual o rituales que se han perdido
 - f.3) Reorientar el ritual a la situación actual
 - f.4) Modificar la práctica de un ritual o rituales actuales

³³ Resulta importante considerar que los “rituales de transición” poseen un aspecto de continuidad en el tiempo y que los “rituales de continuidad” también implican un aspecto de transición, sin embargo, para efectos de esta clasificación, los he separado considerando su función principal.

³⁴ En general los rituales insertos en la cultura tienen características “terapéuticas”, en este caso me refiero a los que se construyen, restablecen, reorientan o modifican como una forma de intervención en la terapia.

5.5.1. Rituales que señalan una discontinuidad en el tiempo

5.5.1.1. Rituales de transición

Diversos autores señalan que el término original de estos rituales es “ritos de paso” (Van Gennep, 1909) porque actúan en las transiciones normativas experimentadas por personas y grupos a lo largo de la vida, señalando el final de una etapa de desarrollo y el comienzo de otra. Generalmente se realizan una vez en la vida de cada individuo. Este autor menciona diversos eventos que afectan a los individuos en relación con su ciclo biológico vital, con el ciclo familiar, así como las diversas manifestaciones que se relacionan con el paso del tiempo, el ciclo de las estaciones, los trabajos y los días.

Este tipo de rituales cambia el funcionamiento del grupo al que pertenecen los protagonistas principales de la transición, transformando sus roles y sus estatus, alterando las frecuencias de interacción, organizando los estados internos afectivos y cognitivos e introduciendo cambios prescritos en las relaciones modificándolas cualitativamente. En el ritual todo el mundo actúa de acuerdo con nuevos patrones ritualizados de interacción, de manera que las situaciones antiguas, en ocasiones conflictivas, se rompen y las relaciones se renuevan y revitalizan (Ochoa de Alba, 2010).

Estos rituales enfatizan las fases del episodio ritual a las que me referí con mayor amplitud en la revisión del ritual desde el punto de vista antropológico que, en resumen, considera una separación del estado previo seguida de una marginación, un alejamiento y la posterior integración a la sociedad en un nuevo estado.

Ejemplos de este tipo de rituales

Algunos rituales que cumplen claramente este sentido ritual son el bautismo, la confirmación, el *Bar y Bat Mitzvah*, la fiesta de los quince años, las ceremonias de graduación, de jubilación, el matrimonio, los funerales, etcétera.

Me permito incluir un bellissimo ejemplo de un cuento que Isabel Jáidar y Jonathan Omar Bueno elaboraron a partir de una entrevista que realizaron con un niño en una comunidad de Milpa Alta en el D. F. en relación con el rito funerario de su tío.

El tío Gregorio acaba de morir y ya las campanas de la iglesia están repicando rete fuerte, como señal pa´ saber que en el pueblo hay un difuntito; mientras mi mamá y mi tía la Prieta dijeron que iban a amortajar a mi tío —yo no sé qué es eso de amortajar— decidieron que fuera mi prima Lupe la encargada de ir corriendo a la iglesia para avisar al cura y ponerse de acuerdo pa´ la misa y el pedacito de tierra pa´ meter el cuerpo del que fue mi tío, por lo menos eso es lo que oí a mi tía decirle a Lupe; por la urgencia con la que la mandaron y la carrera que pegó la Lupe, yo creo que ya les urge que lo enterremos.

No entiendo por qué me están mandando con mis primos a preparar doce gallinas; mi mamá está sacando las cosas para preparar el mole y se ve que va a hacer un montón, le ordenaron a la Lupe irse a la abarrotería de don Poncho para que le fiara frijoles y arroz. Antes de venirme con mis primos pa´ l corral, alcancé a escuchar a mi papá que se iba a ir a la pulquería por no sé cuántos tambos de curado y la Mari ya está duro y duro en el metate dándole a las tortillas. La mera verdad es que no entiendo lo que está pasando; mi tío Gregorio está allá encerrado, en su cuarto, todito envuelto entre sábanas, sobre su petate, sin que nadie, pareciera, le haga caso y creo que todo lo que estamos haciendo acá es más bien organizar una fiestota como la que armamos el día que Felipito hizo su primera comunión, después de que casi se nos pela por una fiebre altísima.

Por más que mi mamá nos estuvo arreando pa´ que le metiéramos fuerte a lo de la pelada de los pollos, antes que llegaran las gentes, ya se dejó venir buena parte del pueblo pa´ la casa y todavía nadie ha terminado de hacer lo que le tocaba; yo veo que son muchos los que se están viniendo y la merita verdad es que muchas gentes no son de por aquí, a lo mejor y son de los pueblos de alrededor, pero pa´ no decir mentiras [...] yo nunca vide a mi tío más amigos que los que tenía en la pulquería y eso es nomás un decir, pero como sea, si va seguir llegando así el gentío, nomás no va a alcanzar la comida que estamos haciendo.

En la casa ya no cabe un alma, se está haciendo noche y todavía siguen llegando muchos; lo bueno es que algunas señoras se trajeron de sus casas cositas con las cuales cooperarse pa´ la comida. El calor está comenzando a arreciar, mientras el sol se pone, y yo sigo sin entender muy bien qué es lo que está pasando en la casa: hace un ratito después de que comimos llegó la tambora del pueblo, se la pasó tocando bien recio todas las canciones que mi tía y mi papá les pedían, mientras un montón de

señoras estaban en la sala llore y llore, y pegaban unos gritos que daba miedo escucharlas, por eso yo mejor me salí al patio a buscar a mis primos; pero ahí estaban todos los señores metiéndole duro al pulque que se trajo mi papá y cuando la Mari se dio cuenta que estaba yo nomás escuchando los chistes colorados y groseros que todos contaban, me jaló la oreja y me mandó a jugar a la calle, donde estaban mis primos con el montón de niños que se trajeron las señoras.

Ya es rete noche y las gentes nomás no se van; yo estoy ayudando a pasar una canasta con pan y la Lupe les pasa café que recién hizo mi mamá; mi papá está en el patio con una botellita de no sé qué, pero le está echando a cada uno de los jarritos con café de los señores. De mi tío quién sabe si alguien se acuerde, cada uno se encuentra muy ocupado en lo suyo...

Ayer pasó lo mismito que anteayer: hacer más comida, pasarles platos, traer más pulque, en la tarde llegó la tambora, y en la noche más café y pan. Algunas señoras que estaban en la sala, cuando no se la pasaban llore y llore, se la pasaban rece y rece, sacaron un librito del que se leyeron todas las oraciones que traían y duro y duro con el rosario; mientras tanto mi tío seguía ahí tirado en el petate, entre unas ceras que trajo mi madrina y unos palos de ocote que recogió mi papá del monte. Tempranito en la mañana entró una señora al cuarto de mi tío Gregorio y prendió un anafrito con no sé qué cosa que le echó y que llenó la casa de un humo que olía bien fuerte y que nomás hizo que a muchos nos doliera la cabeza. A ratos, cuando las señoras se calmaban de tanto rezo y de tanto lloriqueo, se formaban en grupitos, nomás pa' estar en el chisme: que si mi tío era no sé cómo, que si cómo traía a la pobre de la Prieta y me acuerdo que en la tarde llegó una señora de yo no sé dónde que venía con unos chamacos, y que quería entrar a la casa, quesque a ver a mi tío, y que la Prieta sale a la calle y que le grita quién sabe cuántas palabrotas, de' sas que nomás los grandes pueden decir, y que la otra señora le contesta igualito y que se agarran de las trenzas hasta que salió mi papá y corrió a la señora.

Después de comer, las señoras empezaron con lo de la llorada y la rezada, mientras que los señores se salieron al patio pa' meterle al pulque; cuando se lo acabaron todito, algunos también le entraron a la lloradera y otros decían que si el Goyo era bien buena gente, que si lo querían un montón, que si bien amigo de todos, que si era muy buen marido, que si amaba un montón a sus hijos y no sé cuánta cosa; yo mejor me fui pa' no estar escuchando todo eso que nomás no era todo cierto, porque yo veía cómo mi tío les metía sus buenos golpes a mis primos y cuando regresaba de la cantina, luego luego corría mi tía la Prieta con mi mamá, que porque quién sabe qué le quería hacer mi tío... Era mejor cuando mi tío se iba a trabajar al campo y en lugar de irnos a la escuela nos llevaba con él y nos enseñaba a cazar víboras y armadillos, o nos hablaba de todos los bichos que nos encontrábamos, o nos enseñaba cómo había que trabajar la tierra pa' que la cosecha fuera buena...en fin, mi tío ya se murió y yo me tengo que arreglar para ir a la iglesia aunque no es domingo, pero mi mamá me dijo que no estuviera de preguntón y nomás la obedeciera.

[...] Ahí lo van cargando varios señores fuertes y atrás de nosotros vienen las señoras de la rezadera y la lloradera además de la tambora que viene hasta atrás pegándole bien recio al tambor.

Durante la misa el padrecito se puso a decir una de cosas que yo no entendía bien, [...] además las cosas que decía de mi tío Gregorio nomás no eran de mi tío, yo creo que se confundió y estaba hablando de alguien más. Yo ya me quiero regresar a mi casa porque parece que va a llover... le dije a mi mamá que nos fuéramos, pero está con la Mari sacando cuentas de cuánto le debemos al tendero, a los de la tambora... y hasta al padrecito le quedamos a deber... yo sigo sin entender para qué hicimos tanta cosa,

cuando se murió mi tío pensé que sólo lo teníamos que enterrar y no hacer todo el relajo que tuvimos que armar [...] uy [...] ojalá haya quedado un poco del pan ese que llevó mi madrina, porque le quedó rete rico y yo ya me estoy muriendo de hambre (Jaidar, M. I. y Bueno, O. J., 2005, pp. 92-95).

Los autores mencionan que, aunque el niño que fue entrevistado no comprende del todo, a un nivel racional, lo que está pasando y los actos que se están realizando, poco a poco irá incorporando los significados, los símbolos y la cohesión del grupo, lo que finalmente hará que posteriormente lo reproduzca sin necesidad de cuestionarlo.

5.5.1.2. Rituales de curación

Este tipo de rituales ha sido denominado por algunos autores como “rituales de aflicción” (Turner en Ochoa de Alda, 2010) porque se llevan a cabo en dichos estados de ánimo para “corregir” las transiciones del ciclo vital individual o familiar que se efectúan en forma inadecuada o que incluso no llegan a darse. También podrían utilizarse cuando una transición “normal” progresa con dificultad o lentamente así como para solucionar problemas más o menos crónicos generados por una transición anterior mal realizada.

Los procedimientos para realizar este tipo de rituales son poco estandarizados, ya que están hechos “a la medida” de las características y necesidades de las personas para las cuales se realiza. Dentro de sus finalidades está el cambiar o corregir las relaciones “perturbadas” de los miembros de un grupo, así como canalizar emociones.

Ejemplos de este tipo de rituales

Las familias nahuas de Naupan

En su tesis de doctorado, María de Lourdes Baez Cubero (2009) explica que para las familias nahuas de la Sierra Norte de Puebla resulta de suma importancia cumplir con

el “orden natural de las cosas”, representado por dos polos opuestos: “lo bueno” (*qualle*) y “lo no bueno” (*amo qualle*), que se refiere a un tipo de anomalía que puede aparecer durante las etapas cruciales del ciclo de vida o en momentos de cambios trascendentales, para ellos, lo peligroso y verdaderamente amenazante para el orden social se inserta en este concepto.

Estas fuerzas, consideradas *amo qualle*, aparecen en formas de “aires” llegados del inframundo. Estas entidades patógenas con mayor frecuencia ocurren en el ciclo vital, en especial, en el nacimiento y en la muerte, por lo que, para las familias y para la comunidad, resulta muy importante cumplir de manera adecuada con todos los rituales establecidos para cada ocasión, siendo la forma en la que se “cura” el miembro de la familia y se “contenta” o se reconcilia con la naturaleza, de esta manera, prevén consecuencias negativas futuras.

En el caso del nacimiento, se generan “entidades patógenas” desde el momento de la concepción del recién nacido (trae sobre sí el “pecado original”) y permanecen latentes en el cuerpo de la madre y en el del niño en formación. Estas entidades que acompañan a la madre y al recién nacido se revelan en forma de “aires contaminantes”.

Así que vemos que, para las familias y para la comunidad nahua, los ritos relacionados con el nacimiento de un bebé, cumplen dos funciones principales; iniciar al recién nacido “en el mundo de los hombres” y el otro es de “curación”, de limpiarlo de la “suciedad” con la que llega.

Son seis acciones rituales las que se requieren para que tanto el niño como la madre y los padrinos “queden limpios” y que no exista la posibilidad de que ellos contaminen,

siendo portadores de cualquier mal, y que también ellos queden libres de cualquier peligro debido a la situación vulnerable en la que se encuentran.

Las primeras cinco acciones rituales deberán llevarse a cabo durante los primeros quince días después de que nace el bebé, la última, como depende del presupuesto que tenga la familia, se llevará a cabo en un lapso de tiempo flexible.

Los seis rituales de “curación” para el nacimiento son: 1) El levantamiento de la niña o del niño; 2) el “enterramiento del ombligo”; 3) el baño de temazcal para la madre y para el bebé; 4) el lavado en el río de la ropa que estuvo en contacto al momento del parto con la madre y con el niño; 5) el tirar el “ocopetate”, utilizado en los baños de temazcal, en el monte; 6) el lavado de manos.

La participación de la partera en los seis rituales es fundamental, pues es la intermediaria entre las “fuerzas de la naturaleza”, y la madre y el bebé. En el último ritual la participación de los padrinos es central.

En cada ritual existen diversos elementos simbólicos que hacen referencia a la purificación de la “suciedad” de la concepción, del “pecado original” y del regreso de la madre y del bebé al mundo de los vivos; a la “reconciliación” con las fuerzas de la naturaleza, debido al desequilibrio que todo nacimiento provoca. Las ofrendas tienen el propósito de contentar a Sihuapiltin, la “dueña” del recién nacido, así como la solicitud de un buen destino para el bebé. De igual manera, estos símbolos y acciones rituales ayudan a que éste y la tierra, elemento del cual procede, se reconozcan mutuamente.

Presentaré, a manera de narración, la descripción que Baez Cubero (2009) realizó sobre el primero de los rituales que la familia, con ayuda de la partera, lleva a cabo en el nacimiento de un bebé (*el levantamiento del niño*):

La familia Mixtli, conformada por Yoali, la madre, Yoltic, el padre y Xitlali de 4 años, esperan la llegada de Tonalli, el segundo niño de la pareja. Se sienten felices por la llegada del bebé, aunque preocupados de que todo salga bien en los rituales de nacimiento; saben que tanto Yoali, como el bebé que espera proceden del mundo oscuro donde mora la muerte, y su irrupción en el mundo de los vivos los coloca en una situación de fragilidad peligrosa, no sólo para ellos, sino para todos los que lo rodean.

La madre de Yoali se prepara para cuidar de su nieta Xitlali durante los quince días de reclusión que deberá mantener su hija y el bebé. Toda la familia y la comunidad, saben que nadie debe estar junto a ellos, excepto los familiares más cercanos, de lo contrario, pueden hacer llegar a enojar a Sihuapiltin, la “dueña” del recién nacido, celosa guardiana de todos los bebés de Naupan, así que nadie se arriesga a contraer un “aire” que les pueda llegar a enfermar.

Por otro lado, el bebé trae sobre sí el pecado “original”. En él recae todo el peligro causado por la “suciedad” que sus padres originaron cuando lo engendraron. No obstante, por el contrario, el recién nacido no corre peligro por esta “suciedad”, no padece en carne propia la culpa, pero sí es portador de ésta. Los padrinos que Yoali y Yoltic eligieron para su bebé saben que al aceptar ser los padrinos, el bebé les transmite esta “suciedad”, que “eliminarán” con el último ritual del nacimiento.

Muchas mujeres jóvenes como Yoali, ya tienen a sus bebés en la clínica del pueblo, pero para la joven pareja y para sus familias, es importante que se haga como “Dios manda”, por eso, la partera, Doña Tonantzin, quien también recibió a Xitlali, se está alistando para recibir a su hermano, haciéndose de todo lo que necesita para llevar a cabo las cinco primeras acciones rituales que tendrán que realizar en un lapso de quince días; los paños limpios, las botellas con refino, el copal, los cigarros...todo listo.

El bebé llegó bien. Doña Tonantzin recibió al niño y lo dejó que primero tocara la tierra, para que se reconocieran. Después le cortó el cordón umbilical y procedió a limpiarlo con los paños limpios, lo envolvió, en un pedazo de tela, tomó a Tonalli entre sus brazos y lo levantó (1er ritual: levantamiento del niño), tomó un trago de refino y lo asperjó con el aguardiente, soprándole al bebé en los extremos de su cuerpecito. Yoali, cansada y emocionada, miraba cómo la partera tomaba el copal y sahumaba a su niño.

Enseguida, Doña Tonantzin, tomó encendió el cigarro y fumó, por intermediación del humo del cigarro se ahuyentó a los malos “aires”, protegiendo a Tonalli desde su nacimiento. Después, en el mismo sitio donde levantó al recién nacido, la partera hace una cruz de refino.

La partera señaló a Yoltic que era su turno. El padre del niño coloca una moneda en el lugar donde se echó el refino en forma de cruz. Esta moneda constituye parte del pago que la partera recibe de la familia y sobre todo se trata del primer “pago” simbólico del recién nacido, el que por medio de la partera se da a la Sihuapiltin, la “dueña” de los recién nacidos y principal destinataria de esta acción.

La intención es clara, solicitar su protección. Pero hay otro propósito implícito en esta acción, cuando la partera asperja refino hacia el recién nacido, lo que realiza no es sino proporcionarle a éste el “soplo” de vida que en realidad lo recibe de la Sihuapiltin, su principal protectora y dueña que a través de la partera se hace presente.

En cada acción ritual, Doña Tonantzin, conoce los versos que dedica a la protectora del bebé:

No te enojas Sihuapiltin,
No te enojas,
que viva muy bien la criatura,
que crezca muy bien,
que no encuentre nada,

que viva bien la criatura

[...]

Ya terminó el “levantamiento” de Tonalli, ahora Doña Tonantzin y su padre, salen de la habitación dejándolo en brazos de su madre. Allá afuera, en el patio, Yoltic buscó previamente un sitio seguro para cavar un hoyo donde en seguida, mediante otro ritual, enterrarán su “ombligo”. (Baez, C.M.L, 2009, pp. 152-158).

5.5.2. Rituales que señalan una continuidad en el tiempo

Este tipo de rituales se llevan a cabo de manera repetida, siendo su finalidad mantener la “normalidad” y la estabilidad dentro de la vida cotidiana y por lo tanto, en cada momento del ciclo vital; de alguna manera, estos rituales regulan la vida cotidiana de los pueblos y de las familias. Sin embargo, es importante tener en cuenta que los rituales de transición también poseen un aspecto de continuidad, en el sentido que no permiten “retroceder” en el paso de una etapa a la siguiente, y los rituales de continuidad tienen un aspecto de transición, ya que, dentro de una misma etapa, pueden observarse transiciones más pequeñas.

En este sentido, la descripción de este tipo de rituales me recuerda la forma en la que el personaje del zorro le enseña al Principito (Saint-Exupéry, 2010), el “ritual” que debe llevar a cabo para domesticarlo y que de esta forma lleguen a ser amigos. El zorro le advierte que deberá volver cada día a la misma hora; primero, deberá sentarse en la hierba retirado de él, el zorro le mirará de reojo y el Principito no dirá nada. El zorro aclara: “las palabras son fuente de malentendidos” (p. 69); sin embargo le pide que cada día haga lo mismo, aunque sentándose un poco más próximo a él, quien sabiendo que el Principito llegará, por ejemplo, a las cuatro, empezará a prepararse desde las tres sintiéndose cada vez más feliz a medida en la que se acerque la hora de su llegada.

[...] Si vienes a horas distintas no sabré cuándo empezar a preparar mi corazón... Los ritos son imprescindibles.

—¿Qué es un rito?—dijo el Principito.

— Es algo también muy olvidado —dijo el zorro—. Es lo que hace que un día sea diferente a los demás y una hora de las otras. Entre los cazadores, por ejemplo, se cultiva un rito. Los jueves acostumbran bailar con las muchachas del pueblo. Como comprenderás, el jueves se convierte en un día maravilloso. Yo puedo entonces salir a pasear hasta los viñedos. Esto significa que si los cazadores no tuvieran día fijo para bailar, todos los días serían iguales y no habría vacaciones para mí.

Fue así como el Principito domesticó al zorro... (De Saint-Exupéry, 2010, pp. 69-70).

5.5.2.1. Rituales telécticos

El término griego “teléctico” significa despedirse de lo viejo a manera de una despedida y dar la bienvenida a lo nuevo, a manera de un saludo. Este tipo de rituales puede practicarse diario, semanalmente, mensualmente, anualmente, etc. Éstos se valen de un determinado número de reglas y símbolos de dominio colectivo. Hechos comunes en la vida cotidiana como las acciones de saludar y despedirse producen un intercambio de mensajes emocionales como alegría y tristeza, fundamentalmente a través de canales no verbales. Los participantes indican que juntos forman un sistema en el que ciertos sentimientos juegan un papel importante y en el que ocupan ciertas posiciones y representan ciertos roles.

Entonces diríamos que la cortesía participa tanto de rituales como de rutinas, se entiende entonces que la cortesía es un sistema de significación ritualizado compuesto por representaciones y prácticas simbólicas. La cortesía se vale de numerosas rutinas, como las del saludo, la despedida, etc., que economizan tiempo y esfuerzo en la realización de aquélla (Lakoff, R., 2005).

Refiriéndonos a la sociedad contemporánea, en donde la gran mayoría de los intercambios se realizan vía medios electrónicos, la cortesía en el espacio virtual y en

la *cibercultura* se asume como un tema necesario, de alguna manera se ha ido creando una *cibercultura* del mensaje.

Según un grupo de trabajo conformado por diversos grupos estudiosos de los fenómenos tecnológicos de Cataluña,³⁵ en la *cibersociedad*, las fórmulas de cortesía para la comunicación por diversos medios electrónicos, como son los *chats*, los mensajes de Internet, los sitios sociales, son tratadas como “*netiquette*”, una especie de “reglas de etiqueta” en la comunicación con medios electrónicos que están definidas como el comportamiento correcto en Internet. Es decir, poco a poco, mediante usos y costumbres, se han ido estableciendo códigos y formas adecuadas para “comportarse” de manera cibernética.

Ejemplo de este tipo de rituales

La comunicación y, en este caso, los saludos vía mensajes electrónicos resultan particularmente relevantes en una sociedad en la que las distancias, las jornadas laborales, escolares, y factores como la migración interna y externa, encuentran en estos medios una forma de comunicar a los miembros de las familias y a los grupos sociales en general.

Pongo como ejemplo, el caso de mi familia, en la que mis dos hermanos menores y sus respectivos esposos se fueron a radicar desde hace varios años a distintos lugares de la república mexicana. Mi hermana menor y su esposo viven en Cancún y mi hermano y su esposa viven en Campeche. Mi mamá, mi hermana mayor y yo vivimos en el Distrito Federal, aunque yo vivo en un domicilio distinto al de ellas.

³⁵ Congreso de la *Cibersociedad* de España 2009.

Para nuestra familia ha sido importante mantenernos en comunicación mediante diversos medios, desde el (ahora) más antiguo, teléfono “fijo”; llamadas vía celular (las menos por el costo a no ser que se trate de algo urgente); las video conferencias para las reuniones familiares en las que tenemos que tomar alguna decisión importante; algunos utilizamos y nos encontramos esporádicamente en redes sociales, como el *facebook* y, por supuesto, la comunicación “cotidiana”, para la que hemos elegido el *chat*, o los *chats*, tendría que decir, ya que elegimos “armar” dos grupos familiares en dos *chats* de distintas aplicaciones; *WhatsApp* y *Telegram*.

En el *chat* de *WhatsApp*, el tono de los mensajes es más “respetuoso”, puesto que está incluida mi mamá y existe la posibilidad de agregar a algunos miembros de la familia que por grado o por la forma de vincularnos, se relacionan con una mayor “formalidad” en la comunicación. En el chat de *Telegram* estamos aquellos que somos mucho más “informales” en la comunicación, hermanos y cuñados, y es el medio que a veces utilizamos incluso para hacer bromas; sin embargo, sea el *chat* de tono más “formal” o el “informal”, ambos los utilizamos para enviarnos el mensajito del domingo por la noche que desea un buen inicio de semana, no falta entre semana el mensajito mañanero que desea un buen día o sea por la noche el que desea un buen descanso.

Nuestros mensajes virtuales de saludo incluyen texto, pero también, signos de admiración y, valga la redundancia, emotivos “*emoticones*” que van desde la carita feliz hasta la carita que lanza un beso. Todo esto, por supuesto, respetando el tono en la comunicación que debemos mantener en cada *chat*. Resulta interesante, cómo este tipo de saludos virtuales también es considerado como ritual “teléctico” por algunos

teóricos que estudian los fenómenos virtuales, y que consideran el *chateo* como un discurso cortés, como una forma de interacción y como un ritual:

López Lara (2003) —citado por Álvarez— señala que el ritual, más que un suceso extraordinario, es parte constitutiva de la vida del ser humano; la vida cotidiana está conformada por ritualizaciones que ordenan nuestros actos y gestos corporales y aparecen como cultura encarnada, cuya expresión es el dominio del gesto, de la manifestación de las emociones y la capacidad para presentar actuaciones convincentes ante otros. [...] En efecto, muchos de los rituales son gestuales, de modo que los movimientos y los gestos corporales que se expresan articulan significados en las situaciones sociales. [...] según López Lara (2003) los rituales se relacionan con el proceso de comunicación, porque transmiten información significativa para otros. Asimismo, la ritualización de las posturas corporales específicas en cada cultura (el habitus), está también relacionada con los rituales del poder. Los gestos ritualizados parecen presentarse como signos cargados de un valor referencial y fieles a la naturaleza de la realidad: quitarse el sombrero, bajar la cabeza, besar la mano, son maneras de testimoniar respeto y consideración al otro; de ahí el valor icónico de deferencia que se atribuye a este tipo de gestos.

En el chat, los signos pictográficos y el uso de colores constituyen un elemento esencial que acompañan al habla. En la ciberlengua se hallan aspectos pictográficos que rememoran las primeras etapas de la emergencia de la escritura. En primer término, los emoticones constituyen elementos pictográficos referidos fundamentalmente a estados de ánimo. Los chateadores los emplean con bastante frecuencia y los programas de aplicación los “traducen” en forma de caritas u otros. Yus (2001) reflexiona acerca de las estrategias compensatorias que emplean los usuarios para sustituir la falta de información contextual, afirmando que los “emoticones” y la “acotación icónica”, son estrategias que operan como “pistas perceptivas”. Estas estrategias favorecen la comprensión del mensaje al posibilitar “la metarrepresentación de las intenciones” que generaron el enunciado. Por otra parte, enfatiza la originalidad combinatoria del chat, en cuanto “texto escrito oralizado”, que permite transmitir no solo contenidos informativos sino también la actitud del emisor hacia el texto tecleado reproduciendo, así, las características de los actos de comunicación ostensivo. Facilitan la comunicación debido a la seguridad que les ofrece el apodo para expresarse con mayor libertad y espontaneidad. Quizás podríamos afirmar que el gesto ritualizado se instala en la ciberlengua a través de la iconografía básica (emoticones) que son el complemento indispensable de todo mensaje.[...] (Grupo de trabajo F-36, Observatorio Galego da Sociedade da Información; Fundación para o Fomento da Calidade Industrial o Desenvolvemento Tecnolóxico de Galicia; Fundación Observatori per a la Societat de la Informació de Catalunya, 2009).

5.5.2.2. Rituales de intensificación

Resultan más complejos que los anteriores y a los que, en ocasiones, engloban y se refieren a las actividades ritualizadas colectivas de un grupo. Este tipo de rituales atiende aspectos considerados importantes en la vida de los grupos humanos. Actividades que pueden coincidir con los cambios periódicos del entorno –como el día y la noche o la sucesión de estaciones, los cambios de poder, etc. Considerando que este trabajo está enfocado a los rituales en la familia, me referiré a los tres tipos de rituales de intensificación más mencionados en los trabajos de terapia familiar y que básicamente parten del trabajo realizado por S. J. Wolin, L. A. y Bennet (1984), quienes identificaron tres tipos de rituales de intensificación practicados por las familias: *las celebraciones, las tradiciones y las rutinas familiares*.

5.5.2.2.1. Celebraciones familiares

En este punto definiré este tipo de rituales desde el punto de vista de las *celebraciones familiares*, las cuales se refieren a aquellos rituales festivos que son practicados ampliamente en la cultura o subcultura a la que pertenece la familia, así que, de alguna manera, se celebran en una forma “estandarizada” en la mayoría de las familias de esa cultura o subcultura, diríamos que en estos ritos existen ciertos símbolos universales, aunque pueden existir variaciones entre una cultura y otra, por lo que son un elemento de identificación de la familia nuclear con un grupo mucho más amplio. En esta categoría se incluyen también los ritos de pasaje tales como los bautismos, *bar mitzvahs*, la fiesta de los quince años, las bodas, los funerales, las ceremonias de graduación, etc., así como las celebraciones religiosas como la Navidad, la Pascua

cristiana, el seder de la Pascua judía, el día de muertos; las celebraciones seculares como el Año Nuevo, el día de gracias, el día de la Independencia, etc. En estas fiestas se puede compartir tanto con la familia extensa como con amigos. En estos rituales festivos convergen tanto la parte comunitaria como la singularidad, el estilo único de cada familia.

Ejemplo de este tipo de rituales

Es sábado por la mañana en Nueva Jersey, el sabbat judío, y las hileras de silla del centro judío de Fair Lawn están repletas de gente escuchando las palabras de un niño de trece años, Shachar Avraham, quien ha alcanzado su mayoría de edad para el judaísmo.

Vestido con traje oscuro, una kipá (o casquete) roja y un tallit (o chal de oración) blanco sobre los hombros, Shachar Avraham lee la Tora, los cinco libros sagrados de Moisés.

Las palabras están escritas en un rollo de papiro de medio metro de largo, sujeto frente a él entre dos rodillos de madera sobre el púlpito. Su abuelo, su padre, su hermano y varios hombres de la familia, tocados con kipás y chales de oración, están a su lado para asistirle en la lectura.

El rabino está de pie tras el otro púlpito de la bimah, un podio desde el que hace comentarios puntuales sobre las palabras que Shachar lee. Entre ellos están las puertas abiertas del arca, el armario que alberga los papiros.

No faltan rollos de la Tora en la sinagoga. El arca contiene otros ocho, todos cubiertos con mantos protectores decorados con motivos de plata, algunos con símbolos que representan las tablas de piedra que Dios entregó a Moisés después de sacar al pueblo judío de Egipto.

Familia y amigos celebran la mayoría de edad de Shachar, quien se convierte en bar mitzvah (“hijo de los mandamientos”), lo que quiere decir que debe seguir los 613 mandamientos del judaísmo que contiene la Tora y, por tanto, asume la responsabilidad de sus actos. Este día también es la primera vez en que el muchacho leerá las antiguas escrituras ante la sinagoga.

En el caso de su pequeña hermana Daliah, la tradición es distinta. En el judaísmo ortodoxo, solo los hombres pueden recitar oraciones y leer la Tora. Sin embargo, su amiga Esther Swain, quien pertenece a una familia de judíos reformistas celebrará el bat mitzvah, la ceremonia en la que las niñas se convierten en “hijas de los mandamientos” y son llamadas al estrado para leer las escrituras.

Así, a la par del bar mitzah de Shachar, Esther Swain celebra su bat mitzvah en el templo de Avoda, la sinagoga de la congregación judía reformista de Fair Lawn.

Aunque similares, los ritos difieren ligeramente entre una sinagoga y otra. Esto se debe no solo a las diferencias entre la liturgia conservadora y la reformista, sino también a las tradiciones individuales de cada sinagoga.

Durante la recitación de Shachar, todos los hombre de la congregación vistieron chales de oración, en cambio en la de Esther, solo unos pocos llevaban chales. Esther llevaba un chal de oración blanco sobre sus hombros, regalo de un rabino durante una bendición privada en su despacho antes de la ceremonia.

La ceremonia de Shachar en el centro conservador judío de Fair Lawn duró tres horas; en tanto que la ceremonia de Esther en el templo reformista de Avoda, el ritual terminó en hora y media. Shachar tuvo que esperar hasta el día siguiente para celebrar su fiesta de bar mitzvah porque su familia quería respetar las normas del judaísmo conservador de no tocar instrumentos musicales, conducir un coche ni encender luces eléctricas en sabbat. Por el contrario, la fiesta de Esther empezó en cuanto terminó el ritual de la sinagoga.

En general, las fiestas de bar y bat mitzvah son famosas por su extravagancia y más de una familia judía adinerada ha sido noticia por ofrecer opulentos banquetes o lujosos regalos a todos los invitados e incluso por pagar a estrellas de rock para que amenicen la fiesta. Sin embargo en Fair Lawn las celebraciones son mucho más modestas. Lo que no quiere decir que la familia de Esther haya escatimado. Al igual que los padres de Shachar, los de Esther han contratado a tres animadores profesionales para crear ambiente y enseñar a los jóvenes unos cuantos pasos de baile.

En la fiesta de Esther, el entretenimiento en directo es cortesía de su padre y un grupo de músicos amigos de la familia. La foto de familia se completa cuando Esther, su madre y su hermana salen al escenario a cantar (Adaptado de Ryman, A., 2010, pp. 125 y 126).

5.5.2.2.2. Tradiciones familiares

Las *tradiciones familiares* se refieren a celebraciones que reflejan mucho más la idiosincrasia de cada familia, así que su práctica se encuentra menos generalizada en la cultura. Se encuentran menos organizadas en comparación con las celebraciones familiares. Cada familia tiene su conjunto de tradiciones, por ejemplo, la forma en la que llevan a cabo las vacaciones de verano, de invierno, de semana santa; las visitas a la familia extensa; las celebraciones de los cumpleaños, de los “santos”, de los aniversarios; la forma en cómo celebran algún éxito o algún acontecimiento importante para la familia, etc. Aunque evidentemente todas estas celebraciones han sido moldeadas por la cultura, la familia es la que elige si un determinado acontecimiento será celebrado como una tradición familiar o no y de una determinada forma o no, incluso determina si podrán incluirse en el festejo gente externa a la familia o no. Es quizá esta capacidad de elección la que determina el significado que los miembros de una familia asignan a una tradición, así como el grado de apego que tengan a ella.

“..En general, los rituales de tradiciones familiares muestran mucho más la idiosincrasia de una determinada familia que las celebraciones rituales. Incluso pueden haber sido creados con la intención de resolver algún problema o para tomar alguna decisión en un contexto familiar ” (Wolin y Benett, 1984, p.3).

Ejemplo de este tipo de rituales

“La comida del sábado de gloria” (mi versión de cómo ocurrió la fiesta en el 2014)

Quedamos de vernos mi amiga Elena y yo cerca del metro Tacubaya. Llegó pasadas las 11:00 con varias bolsas del mercado, había terminado de comprar algunas de las cosas que quedó en llevar al día de campo (cada quien lleva lo que quiere y puede). Tomamos un taxi para que nos llevara a la tercera sección de Chapultepec al kiosko en el que cada año, desde hace 35 años, la familia Gómez celebra un día de campo cada sábado de gloria.

Elena tenía 17 años cuando empezó esta tradición. Cuenta que “Mamá Lupe”, su abuela paterna fue quien la propuso, “yo creo que porque le gustaba el campo, además de que le gustaba mucho ver reunida a la familia, le gustaba compartir, era muy generosa y así nos enseñó a serlo”. Se reúnen entre 40 a 60 personas cada año, se reúnen los miembros de la familia que puedan asistir, “no se ve mal” que alguno falte, todos saben que el sábado de gloria vamos a estar ahí y pueden llegar en cualquier momento. Según comenta, este día de campo ha servido para que se incluyan familiares que por cualquier tipo de problemas se habían alejado de la familia, “podremos tener nuestras diferencias, pero saben que en la comida del sábado de gloria todos son bienvenidos y ahí nos reconciamos, por ejemplo, algunos empezaron a ir para darle gusto a Mamá Lupe y pues luego le agarramos el gusto a estar juntos. Cuando Mamá Lupe murió yo pensé que para qué ya la hacíamos, pero mi tía Guadalupe dijo que ahora con más ganas es cuando teníamos que hacerla porque eso es lo que ella hubiera querido.

Cuando llegamos ya habían llegado aproximadamente 15 miembros de la familia que se encontraban almorzando mole de olla y quesadillas. Elena ya les había avisado que iría, así que no se sorprendieron que alguien ajeno a la familia acudiera, generalmente piden permiso para llevar a algún amigo porque esa fiesta “nada más es para los de la familia, fíjate, ni siquiera los jóvenes pueden traer a sus novias o novios, solo hasta que ya es un compromiso formal los pueden traer, si los traen es porque ya van a formar parte de la familia y pues para los amigos, pides permiso y no hay problema, les dije que hoy venías porque ya éramos objeto de estudio (risas).

El fogón del kiosko que hace 35 años eligiera “Mamá Lupe” para el día de campo ya estaba con la lumbre a todo lo que daba, su tía Guadalupe se encargaba de atizarlo y de poner el agua para el café, hacer las tortillas y calentar las diversas viandas. La tía Guadalupe y su familia, son los que más se han encargado de que la tradición siga, por ejemplo, su esposo desde que murió la abuela es el encargado de venirse desde a las 6 de la mañana a apartar el kiosko, antes venían mi abuelita y su hermana a apartarlo y a barrerlo, “si te fijas es el único que tiene agua, dos estufones y dos techos y está lejos de la carretera, para que no peligren los niños, si eran muy listas”.

Al poco tiempo de que acabamos de almorzar, Esteban, hijo de Guadalupe, empezó a leer (literalmente) las reglas de convivencia del día de campo y el que no las cumpliera sería castigado. Llevaban dos costales con globos, unos azules y otros rosas, dentro de los globos había encomiendas de castigos escritos, los azules para los hombres, los rosas para las mujeres. “Ahí les van las reglas: no se vale no participar en los juegos que se organicen, no se vale andar usando el celular a menos que sea urgente, no se vale ser ‘ojete’ con los niños y los mayores, el que haga llorar a un niño... castigo”.

Viendo los distintos juegos organizados: voleibol, jalar la cuerda, tochitos, etc., cada vez sudaba más pensando entre el castigo o mis sufrimientos por el “al ratito hago ejercicio” que difícilmente llega, en fin, con todo, participé y no faltó también quien se hiciera acreedor a castigos de distintos tipos; ir a pedir un taco a otro kiosko, ser “bombardeado” con pelotas de tenis, ponerse la camiseta sudada del primo que suda más, etc., etc.

Por ahí de las cinco y media de la tarde, entre los juegos, comida (y sobre todo, bebida) en abundancia, juegos de mesa y conversaciones el día de campo comenzaba a llegar a su fin, algunos empezamos a despedirnos y a retirarnos, otros, “a los que les gusta beber”, se les auguraba irse retirando por ahí de las 7 quien sabe en qué condición.

¿Por qué el sábado de gloria?, ¿qué significados tenía para la familia? Esas eran algunas de las preguntas que me hacía. Elena me dijo que creía que habían elegido esa fecha en particular porque es día de descanso, sin embargo desde hace 35 años, ni siquiera se han planteado el tener que cambiarla de fecha, ahí está bien. Para mi amiga, esta tradición significa “identidad” [sic], además de ser una forma de recordar a “Mamá Lupe”. Por otro lado, considera que les ha ayudado a aceptar algunas situaciones familiares que les han resultado difíciles; como “algunos secretos a voces” como el que un tío y un sobrino “compartieron a la misma mujer, a la tía Lola”, los dos tuvieron hijos con ella y la celebración ha sido un momento en el que “todos caben”.

Otro secreto fue el que se cuenta que; “Mamá Lupe” tuvo un amorío con un estudiante de medicina más chico que ella de donde nació mi tía Guadalupe y pues sus hermanos no la aceptaban y yo creo que Mamá Lupe también pensó en ella y quería integrarla y que no la hicieran menos.

“También sabes que mis hermanos se alejaron mucho de la familia de mi papá y ahora que ya están grandes si han aceptado venir, yo se los he pedido porque para mí es una manera en la que les he dicho: ‘miren, también esta es su familia’ no tenemos por qué estar divididos”.

Pienso en lo que podría haber pensado “Mamá Lupe” cuando organizó el día de campo que quizá no sabía llegaría a ser una tradición. ¿Qué habría pensado ese primer sábado de gloria?; sábado de gloria, sábado de resurrección y de esperanza, también para la familia Gómez.

Este ritual fue observado y transcrito por: Iliana Sabrina Domínguez Sánchez

5.5.2.2.3. Rutinas cotidianas³⁶

S. J. Wolin, y L. A. Bennet (1984) se refieren a ellas como los rituales que se realizan con menor deliberación y que se encuentran más “encubiertos” que los anteriores, así que, entre los distintos tipos de rituales, éstos son los que se llevan a cabo con mayor frecuencia, ya que exigen una menor planeación a nivel consciente por los participantes. Entre estos rituales podríamos encontrar las comidas cotidianas, las rutinas para irse a dormir, la forma en la que se acostumbra a tratar a las visitas cuando llegan a casa, las actividades de esparcimiento durante el fin de semana, etc. en algunas familias. Dichos autores mencionan que este tipo de patrones ayuda a la familia a definir los roles y las responsabilidades de sus miembros, además de que son una forma de organizar la vida cotidiana.

A diferencia de las celebraciones y las tradiciones familiares, las rutinas cotidianas se encuentran menos estandarizadas y varían mucho más a lo largo del tiempo.

Según A. L. Bennet, J. S. Wolin y J. K. McAvity (1991) estos rituales de la vida familiar tienen características que los diferencian de las meras rutinas, ya que se circunscriben a la práctica en determinados tiempos y lugares con la menor interrupción posible. Siguen una secuencia que supone un periodo de preparación e inicios y finales claramente definidos, y son susceptibles de recuerdo además de que son obligatorios, con un poder suficiente para considerarse prioritarios. Son simbólicos en el sentido que la familia puede decir: “así es como lo hacemos nosotros”.

³⁶ S. J. Wolin y L. A. Bennet (1984) se refieren a este tipo de rituales como “interacciones familiares” (family interactions).

Ejemplos de este tipo de rituales

Los miembros de la familia han proporcionado descripciones de este tipo de interacciones y frecuentemente se sorprenden al reconocer que estos aspectos tan ordinarios de sus vidas de hecho, son “rituales”.

“Todos tenemos asignado un lugar en la mesa, y los niños tienen que permanecer sentados ahí hasta que terminan el postre. Sería deshonesto si les dijera que es una experiencia muy agradable, la mayoría de las veces no es muy agradable, sin embargo es el único momento del día en el que nos sentamos juntos a la mesa”.

En relación con la cena, otra persona nos dijo: “yo preparo la cena junto con mi marido, si los niños tienen tiempo, les asignamos la tarea de que pongan los cubiertos. Sin embargo la mayoría de las veces están haciendo la tarea. Generalmente nos sentamos a cenar a las seis en punto, sin embargo ahora nuestros horarios han estado muy ocupados”.

Las actividades de las familias en las tardes y en los fines de semana les dan la oportunidad de establecer rituales regulares. Aunque las horas de descanso pueden parecer desorganizadas con una simbolización muy deliberada, las familias establecen rituales en sus rutinas de interacción, así como establecen las celebraciones y las tradiciones.

“Diría que la rutina después de la cena es sentarnos a ver la televisión o terminar de leer el periódico o incluso irnos a dormir temprano. Los niños tienen que terminar de hacer sus tareas y tienen que preparar el lunch que se llevarán a la escuela el día siguiente.”

“Después de la cena, vamos a dar un paseo juntos o simplemente nos sentamos a la mesa y conversamos sobre cómo estuvo nuestro día. Después estudiamos la Biblia y después nos sentamos a mirar jugar a los niños. Eso hacemos en la tarde.”

En este tipo de actividades, las familias también expresan sus creencias comunes y su identidad. (Wolin y Benett, 1984, p. 4).

5.5.3. Rituales que señalan una discontinuidad en el tiempo y que también establecen una continuidad

5.5.3.1. Rituales de inversión

Según L. Boscolo y P. Bertrando (1996), los “ritos de inversión” pueden pertenecer a las dos grandes categorías que retomé en este trabajo; rituales que marcan una discontinuidad en el tiempo y rituales que marcan una continuidad en el tiempo.

En este sentido, los ritos de inversión de alguna manera son discontinuos en la medida en la que señalan el paso de un periodo a otro y tiene que ver con la

renovación de la naturaleza y las estaciones, como los equinoccios, los solsticios, sin embargo también marcan una continuidad porque se llevan a cabo anualmente.

La característica fundamental de este tipo de rituales es que, en él, se invierten los roles sociales. Por ejemplo: ser reina por un día o los carnavales que de alguna manera avalan el “dar rienda suelta a los instintos”, etc. Las formas simbólicas que señalan esta “inversión” de roles incluyen desde el tipo de vestuario, las máscaras, el maquillaje, los bailes, los cánticos, los desfiles, etcétera.

Este ritual provee el marco para permitir a la gente transgredir las normas culturales y los códigos sociales. Al tener la cualidad de “ritual”, sugiere que estas transgresiones se consideran temporales, gozosas o restringidas a un determinado espacio y/o lugar. De alguna manera ofrece un marco de “contención” para conductas que podrían tener algún tipo de sanciones fuera del marco ritual. Generalmente estos rituales tienen un toque “humorístico”.

Ejemplos de este tipo de rituales

En México tenemos una serie de carnavales previos al inicio de la Semana Santa, tales como el carnaval de Veracruz en el que se admira un desfile y se baila danzón; el carnaval de Tlaxcala, de Campeche, etc. Los carnavales se celebran según la cultura y las costumbres de cada una de las múltiples etnias que pueblan el territorio nacional.

En la gran mayoría de estas celebraciones se aprecian los desfiles de carros alegóricos en donde se muestran gentes con llamativos disfraces, con máscaras, con alegre música que acompaña los bailes.

La mayoría de las festividades populares en nuestro país y, en general, en Latinoamérica son un producto de un sincretismo creado por usos y costumbres traídos de Europa, y de viejos resquicios de nuestras culturas ancestrales, aunque en algunas se manifiesten más claramente dichos rasgos.

5.5.3.2. Rituales terapéuticos³⁷

Los rituales terapéuticos, a diferencia de los creados por los grupos de manera “espontánea” o “natural”, no están necesariamente consolidados en la historia familiar o social, sino que se construyen, se rescatan, se redirigen o se transforman a través del proceso terapéutico, utilizando la creatividad y sensibilidad del terapeuta, quien necesita recurrir a símbolos que posean un significado especial para la familia.

Considero que este tipo de rituales pueden marcar una discontinuidad en el tiempo en la medida que pueden construirse para señalar una transición, que pueden realizarse para un propósito específico; sin embargo también creo que pueden generar continuidad en el tiempo desde las mismas características del proceso terapéutico que ocurre a través del tiempo,³⁸ así como en el sentido de rescatar o transformar aquellos rituales que la familia ya practicaba.

Resulta importante señalar que tanto E. Imber-Black, J. Roberts y R. Whiting (2006) y Ochoa de Alba (2010) aclaran la diferencia entre una “tarea ritualizada” y un “ritual terapéutico”, siendo la diferencia fundamental que el ritual se prescribe

³⁷ Aunque retomo el nombre de “ritual terapéutico”, me refiero al que se crea o reelabora en un proceso terapéutico, ya que en sí, todos los rituales culturales por sí mismos contienen un elemento “terapéutico”.

³⁸ Diversos autores han escrito sobre la consideración del proceso terapéutico en sí mismo como un ritual que tiene un tiempo y una eficacia simbólica que reposa, como en cualquier otro ritual que no se considere “vacío”, en los vínculos, en la creencia y en la fe (Lengua, S. J.C., 2003).

cuidadosamente dentro de una configuración simbólica en una estructura que varía en su grado de complejidad. Las “tareas ritualizadas” son más concretas, se concentran en un nivel más conductual, sus resultados son más predecibles y se da énfasis a los momentos de realización de la tarea.

Pongo como ejemplo entre lo que sería una “tarea ritualizada” y un ritual como intervención ilustrando grosso modo un caso que atendimos en coterapia el Mtro. Jorge Pérez Alarcón y yo. Se trataba de una familia conformada por el padre, la madre y tres hijos; Carlos³⁹, el hijo mayor de 14 años, Rafael, el hijo de en medio de 13 años y Martha, la hija menor de 10 años. La familia llegó a terapia señalando como motivo de consulta el comportamiento impulsivo, desorganizado y desafiante que presentaba Rafael tanto en la escuela como en casa y que continuamente, además de colocarlo en situaciones de riesgo, ocasionaban una exclusión de los grupos sociales y por supuesto, a nivel de su identidad, esta situación generaba un estigma que lo colocaba como el hijo problema, el estudiante problema, tanto por la familia nuclear como por la familia extensa.

Si en este caso hubiéramos elegido intervenir mediante una “*tarea ritualizada*” (situación que no contemplamos), en su caso, habría sido el pedir a los padres que estuvieran atentos de las ocasiones en las que Rafael tenía conductas positivas o cuando en la escuela reportaran que se comportó bien y que le fue bien a nivel académico, que las escribieran y las conversaran en la pareja y en familia y por cierto lo felicitaran o incluso lo premiaran. Sin embargo, tomando en cuenta un comentario que Rafael hizo en una sesión: “voy a hacer un power point para que me conozcan”

³⁹ Los nombres de la familia fueron cambiados por motivos de confidenciales de la familia.

(sic.), elegimos trabajar a nivel de la identidad del joven mediante un *ritual* en el que él sería el explorador de su vida familiar.

Acordado con Rafael, el *ritual* consistiría en lo siguiente:

- Rafael iría llevando a la sesión ayudado por sus padres y por sus hermanos, fotos de objetos, eventos, etc. que hayan resultado significativos a lo largo de su vida para él y para el resto de la familia.
- Rafael iría armando una presentación en Power Point con todas estas imágenes que se iban recolectando que en este caso fueron por ejemplo: una foto colgada en la sala de cuando Rafael era pequeño, el dibujo de una cancha de baseball que era una actividad muy importante que lo unía a su padre, un “árbol” de la familia de su papá y de su mamá, la foto de cuando su hermana ganó en una competencia de gimnasia y que fue importante para Rafael, etc.
- Toda esta información se ha ido recolectando despacio, a través de varias sesiones
- Una vez que Rafael decida que ya tiene información suficiente para presentarse / presentarla frente a un grupo y una vez concluida la presentación de Power Point, la que proyectará frente a las personas que él elija invitar tanto de su familia nuclear como de la familia extensa, como de la escuela.
- El proceso de preparación del *ritual* sigue en curso actualmente, una vez terminado se prepararán invitaciones que se entregarán a las personas que él elija invitar.
- Se señalará una fecha, una hora y un lugar en donde la proyectará.

E. Imber-Black, J. Roberts y R. Whiting (2006) señalan como una ventaja de los rituales contruidos en la terapia el que, mediante ellos, se puede concentrar la energía en una o varias áreas problemáticas, aunque por otro lado, en este tipo de rituales pueda extrañarse la “resonancia histórica” que se encuentra implícita en un ritual cultural. En este sentido, sugieren cuidar el que los símbolos empleados tengan un sentido para la familia, en ayudarlos a crear una “tradición” en la preparación del ritual y el involucrar a todos los miembros de la familia en su conjunto. Resulta particularmente importante la presencia de testigos, el que existan espectadores del ritual, ya sea en vivo o el que miren la filmación del ritual, es decir que exista una “memoria”, una documentación del ritual.

Ochoa de Alba (2010) menciona que normalmente, cuando se planifica un ritual, el terapeuta proporciona la idea general y después perfila, en una negociación conjunta con los clientes, su forma y contenido apropiados. Los profesionales que los implementan sugieren esperar el tiempo adecuado para usarlos, generalmente no de manera prematura al proceso de terapia, ya que el trabajo terapéutico con este procedimiento requiere tiempo y paciencia, ya que por ejemplo, en el caso de ciertos rituales, su preparación puede abarcar varias sesiones, además de que, suponiendo que se hubieran realizado con éxito, se necesitan algunas sesiones posteriores para consolidar el cambio.

Resumiendo, estos autores nos instan a considerar elementos como: *símbolos, partes abiertas y partes cerradas, así como un espacio y tiempo especiales.*

Van der Hart analiza también la importancia de las partes abiertas y cerradas del ritual. Las partes abiertas proporcionan la suficiente flexibilidad como para que los

participantes puedan dotar a la experiencia de su propio significado evolutivo e idiosincrático. Las partes cerradas proporcionan la suficiente estructura como para dar seguridad a fuertes componentes emocionales, transmitir importante información cultural nueva y dar forma a las acciones (Imber Black, 2006).

Los motivos para planificar rituales en sesión con individuos, parejas, familias o sistemas más amplios pueden ser muy diversos. Estos motivos generalmente aparecen en los rituales normativos que establecen las familias, tales como: realizar una curación, establecer quiénes son los miembros y por lo tanto dar sentido de pertenencia e identidad, expresar y negociar creencias o simplemente celebrar.

¿Qué se ha dicho sobre cómo planificar un ritual en sesión? En esta revisión encontré que, en general, se ha hablado mucho más acerca de la *creación* de rituales (Wolin, S. J. y Bennet, L. A., 1984; Imber-Black, E., Roberts, J. y Whiting R., 2006; Ochoa de Alda, O. I., 2010, etc.) que en aprovechar rituales ya existentes en la familia y retomarlos, restablecerlos, reorientarlos, modificarlos o integrarlos a partir de una exploración del estilo y de la problemática específica de la familia, situación que autores como A. L. Bennet, J. S. Wolin, J. K. y McAvity (1991) retoman como propuesta de estrategias relacionadas con los rituales en sesión.

Por otro lado, R. Whiting (2006) en su artículo “Pautas para la elaboración de rituales terapéuticos”, comenta que nadie, con excepción de Van der Hart (1983), había publicado indicaciones sobre la elaboración de rituales terapéuticos, sino que se elaboraban a través de una especie de intuición, sin embargo él retoma las recomendaciones de van der Hart y las amplía. Me parece que esta guía es interesante y de hecho la retomo en el capítulo siguiente para pensar en una propuesta de modelo,

sin embargo, me parece que la mayoría de las propuestas en el sentido de la elaboración de los rituales se ha enfocado mucho más a una especie de fórmulas para problemáticas específicas; por ejemplo, para el problema de la anorexia se sugiere el ritual de ayuno temporal; para asuntos inconclusos con personas vivas, se recomienda el ritual de tres cartas y posible envío de una (Ochoa de Alda, 2010), etcétera.

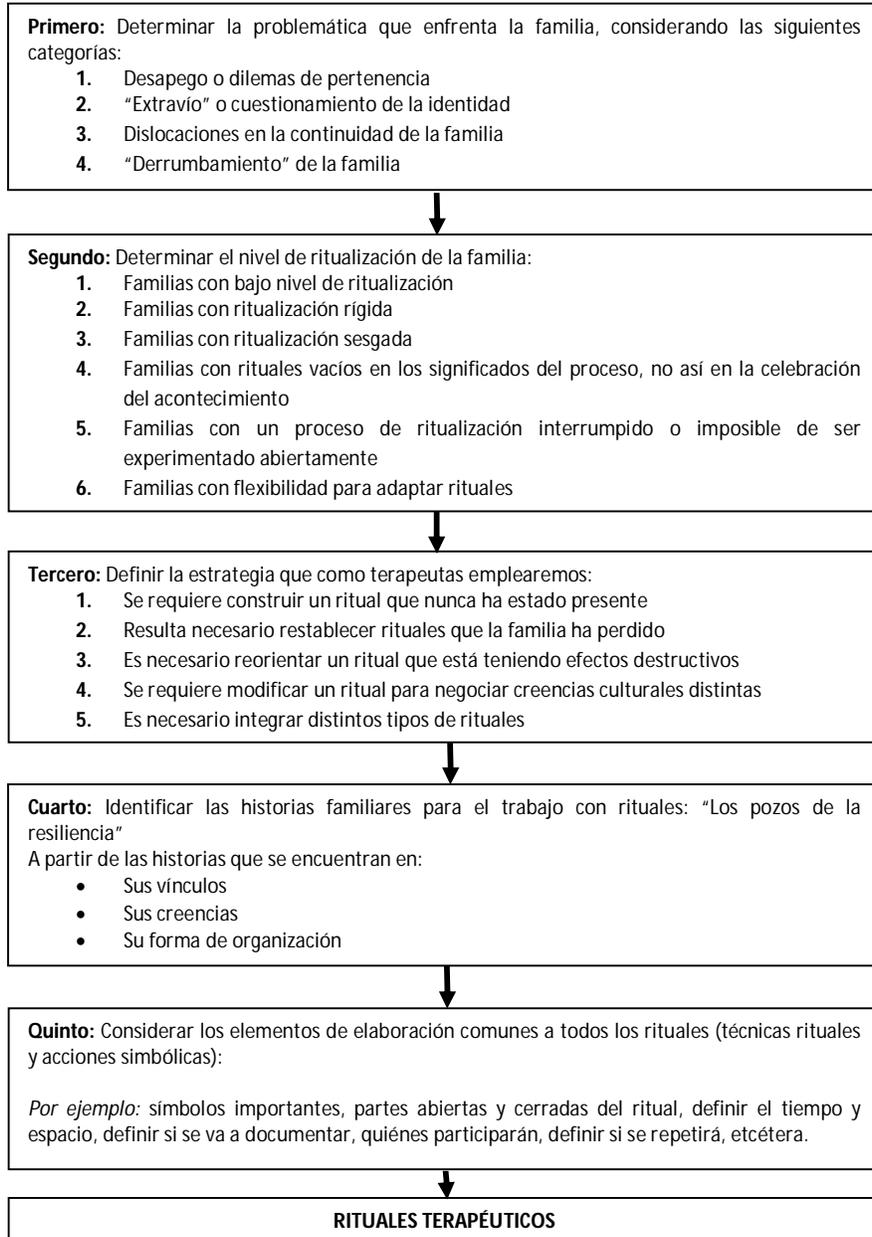
Así que, retomando algunas de las propuestas presentadas por distintos autores en torno a los rituales terapéuticos, así como la que se derivó en el transcurso de este trabajo (“los pozos de la resiliencia”, del “Capítulo Tercero”), plantearé en el siguiente capítulo una propuesta para la planeación de los rituales en sesión.

CAPÍTULO SEXTO

PROPUESTA PARA PLANIFICAR RITUALES TERAPÉUTICOS A PARTIR DE LA EXPERIENCIA CULTURAL DE LAS FAMILIAS

Iniciaré planteando un diagrama de la secuencia en la que convendría contemplar los diversos aspectos por tener en cuenta para trabajar con los rituales en la sesión:

Tabla 3. Secuencia para el trabajo con rituales terapéuticos



Elaboración: Iliana Sabrina Domínguez Sánchez

6.1. Primero: Determinar la problemática que enfrenta la familia

Primero: Determinar la problemática que enfrenta la familia, considerando las siguientes categorías:

1. Desapego o dilemas de pertenencia
2. "Extravío" o cuestionamiento de la identidad
3. Dislocaciones en la continuidad de la familia
4. "Derrumbamiento" de la familia

En distintos textos de terapia familiar se describen diversos rituales terapéuticos para problemas muy específicos, tales como el de anorexia, duelos no resueltos, asuntos inconclusos con personas vivas, problemas de emancipación, problemas de pareja, de divorcio, de familias reconstituidas, etc. A partir de ahí describen los rituales más significativos como cartas de despedida, liberación de objetos, los días pares / días impares, etc., sin embargo, para este trabajo me inclino por abordar los motivos rituales o problemáticas considerando los ejes planteados en este trabajo en relación con el ritual: 1) desapego vs. la posibilidad de reconstituir los vínculos de apego mediante los rituales, 2) el "extravío" o cuestionamiento de la identidad y la posibilidad de definir y redefinir la identidad mediante rituales, 3) los problemas de "dislocamientos" en la continuidad de las familias vs. la posibilidad de re establecer la continuidad mediante rituales, y 4) el "derrumbamiento" de las familias vs. la posibilidad de fomentar la resiliencia mediante rituales.

- 1) *La problemática del desapego y / o dilemas de pertenencia a la familia vs. la posibilidad de reconstituir los vínculos mediante los rituales.* En todo grupo humano se enfrenta la cuestión de pertenencia al sistema, quién sí y quien nó pertenece al sistema, quién define la calidad de miembro y cómo se gana o se pierde la calidad de miembro. En algunos casos, esto puede representar una

dificultad para la familia ya que exige un trabajo de reelaboración de pautas familiares, reglas, opciones disponibles de relación y acuerdo previo de los roles. Imber-Black (2006) menciona que los rituales de pertenencia se producen en las familias de manera cotidiana, desde la disposición de los asientos a la mesa, los afectos y los temas permitidos de alguna manera definen y redefinen las concepciones de la familia sobre sí misma.

- 2) *El “extravío” o cuestionamiento de la identidad y la posibilidad de definir y redefinir la identidad mediante rituales.* La forma en la que una familia se concibe a sí misma puede ser positiva, de una manera amplia y flexible, pero también puede ser negativa, estrecha y restringida. Por un lado, como hemos visto, los rituales facilitan las modificaciones de las identidades tanto de los individuos como de las familias, por otro lado, pueden presentarse circunstancias, eventos que de alguna manera cuestionen la identidad de una familia o de los miembros de la familia generando crisis, inestabilidad, tensión. Los rituales pueden ser una herramienta útil para retomar o para redefinir la idea de “quién es la familia”.
- 3) *Los problemas de “dislocamientos” en la continuidad de las familias vs. la posibilidad de re-establecer la continuidad mediante rituales.* En periodos de crisis, de alto estrés o en eventos traumáticos puede verse alterada la organización familiar, las creencias y los vínculos particularmente al inicio del evento o del periodo de crisis. Los rituales pueden ser un medio para restablecer la cotidianidad, el funcionamiento y la continuidad en una familia.
- 4) *El “derrumbamiento” de la familia vs. la posibilidad de fomentar la resiliencia mediante rituales.* En este punto me refiero a cuando la familia se ve rebasada

por una crisis, mostrando efectos devastadores en cuanto a su forma de organización, en su visión a futuro, en el rompimiento de la mayoría de sus vínculos, en donde se aprecia una franca desorganización.

6.2. Segundo: Determinar el nivel de ritualización de la familia

Segundo: Determinar el nivel de ritualización de la familia:

1. Familias con bajo nivel de ritualización
2. Familias con ritualización rígida
3. Familias con ritualización sesgada
4. Familias con rituales vacíos en los significados del proceso, no así en la celebración del acontecimiento
5. Familias con un proceso de ritualización interrumpido o imposible de ser experimentado abiertamente
6. Familias con flexibilidad para adaptar rituales

En este punto considero evaluar cuál es el estilo de ritualización de la familia y sugiero acudir a las tipologías descritas de S. J. Wolin, y L. A. Bennet (1984) modificadas por E. Imber-Black, J. Roberts y R. Whiting (2006) y explicadas de manera detallada en el apartado 5.4 de este mismo trabajo.

Conviene recordar algunas de las preguntas que podemos realizar a las familias para determinar el grado de ritualización (adaptadas de Imber-Black, Roberts y Whiting, 2006):

1) *Familias con bajo nivel de ritualización:*

Este tipo de familias tendrá pocos acontecimientos celebrados, muy espaciados en tiempo y poco definidos.

- ¿Cuál fue el último acontecimiento familiar que celebraron?
- ¿Cuántas veces por año se reúne la familia para celebrar algo?

- ¿Piensan que se reúnen más o menos que otras familias que conocen?
- ¿Quién se siente más / menos cómodo por la forma en la que celebran los acontecimientos?
- Si se reunieran con mayor frecuencia para compartir o celebrar acontecimientos, ¿quién sería la / el que más apoyaría esta idea? ¿Quiénes se opondrían o no participarían?

2) Familias con una ritualización rígida:

Las respuestas de estas familias reflejarán la dificultad para mover los rituales o incluso la posibilidad de que el ritual se vuelva dominante para los miembros de la familia.

- ¿Qué miembros de la familia comparten las rutinas cotidianas? ¿Qué significaría para ustedes el que no lo haga?
- ¿Tienden a celebrar de la misma manera los cumpleaños, el Año Nuevo, etc....?
- ¿A quién o quienes les resulta más cómodo celebrar las cosas de la forma ya conocida? ¿A quiénes les resulta incómodo?
- Si tuvieran que cambiar sus rutinas aunque sea un poco, ¿Qué harían? ¿Cómo se sentirían? ¿Quién o quiénes lo propondrían? ¿Quiénes estarían dispuestos a aceptar el cambio? ¿Quiénes estarían más renuentes a la propuesta?

3) Familias que presentan una ritualización sesgada:

Las respuestas de estas familias indicarán la prevalencia de un área de ritualización sobre otras, pudiendo dejar al descubierto necesidades familiares.

- A una pareja: ¿En dónde suelen celebrar determinada festividad, con la familia de quién? ¿Tiende a ser así de manera habitual?
- ¿Qué tradiciones les transmitieron sus familias de origen y para qué celebraciones?
- ¿Qué tradiciones culturales se respetan más en esta familia y de dónde provienen?
- ¿Qué festividades religiosas se respetan en esta familia?
- ¿De qué manera podrían incluir en sus rituales aspectos de la otra familia de origen (o de la otra tradición cultural o religiosa)? ¿Quién estaría dispuesto a apoyar esta propuesta? ¿Quién no?
- ¿De qué manera cambiarían los rituales que actualmente practican?

4) Familias con rituales vacíos en los significados del proceso, no así en la celebración del acontecimiento:

Las respuestas de estas familias reflejarán una prevalencia de la forma sobre los significados del ritual.

- ¿Quién o quiénes son los encargados de proponer, planificar fiestas, celebraciones, vacaciones, etc.?
- ¿Quién participa más o menos en estos acontecimientos?
- Si no existiera esta celebración, ¿quién sería el que más lo extrañaría?
- ¿Quién o quiénes son los que menos quieren estar presentes en la celebración?
- ¿Cuáles son los pensamientos y sentimientos que experimenta cada uno de ustedes cuando termina la celebración?

- ¿Qué se necesitaría cambiar en la planificación del evento para que se volviera más significativo? ¿Estarían todos de acuerdo en hacer un cambio?

5) *Familias con un proceso ritual interrumpido o imposible de ser experimentado abiertamente:*

En estas familias la interrupción del ritual puede experimentarse como una pérdida o la imposibilidad de que la celebración sea reconocida socialmente (v. gr. familias donde no se acepta una unión o matrimonio homosexual o donde hay una discrepancia entre religiones, o silencios por eventos traumáticos, etc.). El terapeuta debe explorar cuidadosamente el contexto.

- ¿Consideran que el proceso del ritual fue afectado o interrumpido por guerra, muerte de un familiar, migración, etc...?
- ¿A quién afectó más este hecho?
- ¿Consideran que ha sido difícil (o poco aceptado) a nivel social el acontecimiento que quieren celebrar? ¿Cómo ha sido esto para ustedes?
¿Quiénes estarían de acuerdo en acompañarlos si decidieran celebrarlo?
¿Quiénes no?
- Si tuvieran que concluir el proceso ritual que estaban llevando a cabo, ¿cómo podrían hacerlo?

6) *Familias con flexibilidad para adaptar rituales:*

Las respuestas de estas familias reflejan flexibilidad en su organización interna y en la posibilidad de moverse con el contexto social.

- ¿Cómo han ido cambiando las rutinas cotidianas a lo largo de los años?

- ¿Han variado la forma en cómo se celebran las comidas de fin de semana, los cumpleaños, etc.?
- ¿Son las mismas personas las que participan en las celebraciones o rituales cotidianos? ¿Cómo han ido cambiando sus roles?
- Cuando alguien se incorpora a la familia (por nacimiento, unión, etc.) o la abandona (porque sale de casa), ¿cómo se han señalado estos acontecimientos?
- Cuando ya no viva (la hija, el hijo) en casa, ¿cómo piensan que se celebrará su cumpleaños?
- Si experimentan una pérdida en la familia, ¿cómo creen que podrían señalarlo?
- ¿Qué nuevos rituales crearía la familia?

6.3. Tercero: Definir la estrategia terapéutica relacionada con rituales

Tercero: Definir la estrategia que como terapeutas emplearemos:

1. Se requiere construir un ritual que nunca ha estado presente
2. Resulta necesario restablecer rituales que la familia ha perdido
3. Es necesario reorientar un ritual que está teniendo efectos destructivos
4. Se requiere modificar un ritual para negociar creencias culturales distintas
5. Es necesario integrar distintos tipos de rituales

A.L. Bennet, J. S. Wolin y J. K. McAvity (1991) consideran *cinco estrategias terapéuticas* relacionadas con los rituales y su elección dependerá de la problemática específica de la familia o de la pareja.

1. En primer lugar, el terapeuta puede ayudar a construir un ritual que nunca ha estado presente con la intención de resolver una determinada problemática familiar.
2. En segundo lugar, el terapeuta puede ayudar a restablecer los rituales que la familia o la pareja ha perdido y que considere más significativos para la etapa actual de su vida. Esta pérdida de rituales puede haberse dado por diversas razones, por alguna crisis, algún evento traumático, por estar enfocados en un problema en particular, etcétera.
3. Tercero, el encuentro entre el terapeuta y las familias puede ocurrir en un momento en que sus rituales experimentan cambios o efectos destructivos; siendo una oportunidad para reorientar⁴⁰ un ritual, retrayéndolo a una forma anterior, pero pertinente a la situación actual.
4. La cuarta estrategia se refiere a la función del terapeuta para proponer la modificación de un ritual en una familia o pareja en la que se representen culturas muy divergentes en cuanto a creencias o familias de origen y en la que los miembros utilicen el ritual familiar como un campo de batalla en el que negocian indirectamente la formación de su identidad familiar. En este caso resulta importante su modificación solamente si los miembros logran consensuar los elementos imprescindibles para el ritual, además de que acordaran practicarlo en una forma experimental en la nueva forma en la que lo han construido.

⁴⁰ En estas estrategias propuestas por Bennet, Wolin y McAvity (1991) podría confundirse la estrategia de *reorientar* con la de *modificar* un ritual, sin embargo considero que el *reorientar* se trata de un ajuste a un ritual ya existente, en tanto que la *modificación* habla de un cambio más fuerte a nivel simbólico.

5. Estos autores comentan que algunas familias, particularmente en los inicios de una vida junta en pareja, algunas de ellas tratan de decidir en vano los rituales que mantendrán, situación que deriva en una mezcla de rituales que parecen huecos y carentes de contexto, y que tal vez beneficien muy poco a los miembros de la familia. En este caso, el terapeuta podría recomendarles que reconsideren cuáles rituales les resultan verdaderamente importantes para ayudarles a integrarlos en un todo coherente.

6.4. Cuarto: Identificar las historias familiares para el trabajo con rituales. “Los pozos de la resiliencia”

Cuarto: Identificar las historias familiares para el trabajo con rituales
A partir de las historias que se encuentran en:

- Sus vínculos
- Sus creencias
- Su forma de organización

En el “Capítulo Tercero” comenté que es posible encontrar el material para la elaboración de los rituales en las historias de los vínculos, de las creencias y de la organización de la familia, para lo cual le puede resultar útil al terapeuta:

- Explorar aquellos momentos en los que la familia actual y / o sus ancestros realizaron “travesías” por lugares difíciles y qué cosas les ayudaron a transitarlas
- Rastrear los símbolos que han ayudado a moverse a la familia
- Pensar en aquellos saberes que no se encuentran en los libros necesariamente

En cuanto a las historias marginales, presenté un esquema (figura 1) sobre una metáfora para la pesquisa que plantea que la búsqueda del material para la elaboración

de rituales es como ir a buscar agua a los pozos de las creencias de la familia, de la organización familiar y de sus vínculos; en donde la parte que se ve sobre la superficie de la tierra corresponde a las “historias dominantes”. Ayudado por el síntoma (manivela) el terapeuta puede explorar las “historias marginales”, a recoger el material que ahí se encuentra. Utilicé “pozos de la resiliencia” pensando en las culturas nómadas que atraviesan los desiertos, aparentemente vacíos y sin oportunidad. Los caminantes conocen las pequeñas variaciones que permiten encontrar en las profundidades el agua potable para recorrer con su grupo largos caminos.

6.5. Quinto: Considerar los elementos de elaboración comunes a todos los rituales (técnicas y acciones simbólicas)

Quinto: Considerar los elementos de elaboración comunes a todos los rituales (técnicas rituales y acciones simbólicas):

Por ejemplo: símbolos importantes, partes abiertas y cerradas del ritual, definir el tiempo y espacio, especificar si se va a documentar, acordar quiénes participarán, establecer si se repetirá, etcétera.

Richard A. Whiting (2006), aborda particularmente el proceso de elaboración de los rituales terapéuticos. Señala que, con excepción de Van der Hart (1983), pocos autores han publicado indicaciones específicas sobre la elaboración de rituales terapéuticos. Whiting amplía las recomendaciones proporcionadas por Van der Hart.

Whiting (2006) describió en detalle tres categorías principales por tomar en cuenta en el proceso creativo de elaboración de rituales terapéuticos: 1) Elementos de elaboración comunes a todos los rituales. 2) Técnicas rituales y acciones simbólicas. 3) Otras consideraciones para la elaboración.

Para efectos de este trabajo retomaré y adaptaré la tabla en donde incluye estas categorías.

Cabe señalar que hago uso de estas categorías como un esquema que pueda aportar ideas para la construcción, restablecimiento, reorientación, modificación o integración de rituales en el proceso terapéutico; sin embargo, considero que no deben tomarse como “recetas” o fórmulas preestablecidas que de alguna manera, incluso, parezcan un tanto descontextualizadas y alejadas de aquello que tenga sentido para la familia.

Tabla 4. Categorías a tener en cuenta para la elaboración de los rituales (adaptado de Imber-Black, E., Roberts, J. y Whiting R., 2006, p. 114)

Categoría I Elementos de elaboración comunes a todos los rituales	Categoría II Técnicas rituales y acciones simbólicas	Categoría III Otras consideraciones para la elaboración
<p>A. Símbolos importantes para la familia</p> <p>B. Definir los aspectos abiertos y cerrados del ritual</p> <p>C. Definir el tiempo y el espacio en el que se llevará a cabo: (rituales dentro de la sesión, fuera de la sesión, cuál será la posición del terapeuta, la alternancia dentro y fuera de la sesión)</p>	<p>Definir los diferentes propósitos de la actividad ritualizada:</p> <p>A. Liberar (afectos, recuerdos, etc.) vs. Retener</p> <p>B. Utilizar diferencias (rituales de inversión)</p> <p>C. Dar y recibir: entre los miembros de la familia, al o del terapeuta, entre la familia y el terapeuta</p> <p>D. Ritualizar el juego / prescribir el síntoma</p> <p>E. Documentar (para aumentar el compromiso, para modificar pautas de interacción, para consolidar el cambio)</p> <p>ETC....</p>	<p>A. Alternancias</p> <p>B. Repetición (de acciones, de contenido por medio del habla, de una carta, de acciones, etc.)</p> <p>C. Combinación de motivos y acciones</p> <p>D. Uso de equipos (la familia nuclear como un equipo, la familia extensa, externos a la familia, etc.)</p>

Tabla 5. Guía para el trabajo con rituales en el proceso terapéutico
 (algunos datos generales fueron adaptados del formato inicial de supervisión de ILEF)

DATOS GENERALES

Familia:					
Motivo de consulta:					
Composición familiar: ¿Quiénes integran la familia?					
Nombre	Edad	Parentesco	Escolaridad	Ocupación	Estado civil

GENOGRAMA (trigeneracional):

<p>Antecedentes (Historia familiar en relación con el motivo de consulta: desde cuando se presenta, con qué frecuencia, identificación de sucesos precipitantes)</p>
<p>Descripción de la organización familiar (tipo de familia, características de la familia, contexto en el que está inmersa, redes, recursos y limitaciones)</p>

PRIMERO: Determinar la problemática que enfrenta la familia:

1. Desapego o dilemas de pertenencia
2. "Extravío" o cuestionamiento de la identidad
3. Dislocaciones en la continuidad de la familia
4. "Derrumbamiento" de la familia

SEGUNDO: Determinar el nivel de ritualización de la familia:

1. Familias con bajo nivel de ritualización
 2. Familias con ritualización rígida
 3. Familias con ritualización sesgada
 4. Familias con rituales vacíos en los significados del proceso, no así en la celebración del acontecimiento
 5. Familias con un proceso de ritualización interrumpido o imposible de ser experimentado abiertamente
 6. Familias con flexibilidad para adaptar rituales
-
-
-

TERCERO: Definir la estrategia que como terapeutas emplearemos:

1. ¿El proceso requiere *construir* un ritual que nunca ha estado presente en la vida familiar?
 2. ¿Resulta necesario *restablecer* los rituales que la familia ha perdido?
 3. ¿Algún ritual está teniendo efectos destructivos y es necesario *reorientarlo* a una situación actual de la familia?
 4. ¿El ritual está siendo “campo de batalla” para negociar la identidad de la familia debido a creencias culturales distintas? ¿Es necesario *modificar* los rituales existentes?
 5. ¿La familia ha implementado una “mezcolanza” de rituales que parecen huecos y carentes de contexto? ¿Es necesario *integrar* los rituales que les resulten más significativos?
-
-
-

CUARTO: Rastrear las historias de los vínculos, de las creencias y de la organización de la familia que le han ayudado a transitar en momentos de travesías difíciles. Algunas preguntas guía:

- ¿Cuáles han sido algunas de las creencias que les han permitido generar esperanza en momentos difíciles? _____
- ¿Cuáles han sido algunos de los personajes importantes para la familia (incluyendo a los menos valorados, incluso cuestionados, relegados) que podrían aportar un saber importante para transitar por una travesía difícil? _____
- ¿De qué manera se ha organizado la familia en situaciones de crisis que le han ayudado a funcionar de la mejor manera posible? _____
- ¿Cuáles son algunos de los momentos que compartieron con la familia, con su comunidad, que recuerdan con añoranza y que de alguna manera les ayudaría rescatar en estos momentos? _____
- ¿Cuáles son los rituales tanto de la cultura como los generados por la familia que tienen mayor sentido? _____
- En los momentos difíciles, ¿qué ritual les ayudaría a sentir que la familia, comunidad, etc. está presente para apoyarlos? _____

QUINTO: Considerar los elementos de elaboración comunes a todos los rituales (técnicas rituales y acciones simbólicas) por ejemplo:

- Símbolos importantes para la familia _____
- Partes abiertas y cerradas del ritual _____
- Tiempo y espacio en el que se llevará a cabo _____
- ¿Qué miembros de la familia nuclear, extensa, redes participarán? _____
- ¿Cómo participará el terapeuta, el equipo? _____
- ¿Se documentará el ritual? _____
- ¿De qué manera? _____
- ¿Se repetirá? _____
- ¿Qué materiales utilizaremos? _____

SEXTO: Diseñar el ritual

El ritual conviene diseñarlo junto con la familia de preferencia en forma trigeneracional. No es una tarea, ni una estrategia, sino un recurso que la familia crea, restablece, reorienta, modifica o integra. El papel del terapeuta es ayudar en este ejercicio que debe ser concretado. Hay varias formas de hacer esto y puede ser recomendable hacerlo por escrito, como si fuera una invitación o un programa de una fiesta o la secuencia de un ritual o evento o como una buena receta de cocina. Se puede ampliar con fotos, objetos o cualquier símbolo que conlleve una parte de la historia familiar.

Tabla 6. Resumen de los elementos para planificar rituales terapéuticos

	PROBLEMÁTICAS	TIPOLOGÍA DE LA FAMILIA SEGÚN SU NIVEL DE RITUALIZACIÓN	ESTRATEGIA	ELEMENTOS PARA LA ELABORACIÓN DE LOS RITUALES (LOS POZOS DE LA RESILIENCIA)	TÉCNICAS Y ACCIONES SIMBÓLICAS
RITUALES TERAPÉUTICOS	<p>1.Desapego y / o dilemas de pertenencia a la familia</p> <p>2.Extravío o cuestionamiento de la identidad</p> <p>3.Dislocamientos en la continuidad de la familia</p> <p>4.Derrumbamiento de la familia</p>	<p>1.Familias con bajo nivel de ritualización</p> <p>2.Familias con ritualización rígida</p> <p>3.Familias con ritualización sesgada</p> <p>4.Familias con rituales vacíos en los significados del proceso, no así en la celebración del acontecimiento</p> <p>5.Familias con un proceso de ritualización interrumpido o imposible de ser experimentado abiertamente</p> <p>6.Familias con flexibilidad para adaptar rituales</p>	<p>1.¿El proceso requiere construir un ritual que nunca ha estado presente en la vida familiar?</p> <p>2.¿Resultado necesario restablecer los rituales que la familia ha perdido?</p> <p>3.¿Algún ritual está teniendo efectos destructivos y es necesario reorientarlo a una situación actual de la familia?</p> <p>4.¿El ritual está siendo un "campo de batalla" para negociar la identidad de la familia debido a creencias culturales distintas? ¿Es necesario modificar los rituales existentes?</p> <p>5.¿La familia ha implementado una "mezcolanza" de rituales que parecen huecos y carentes de contexto, además de que benefician muy poco a sus miembros? ¿Es necesario integrar los rituales que les resulten más significativos?</p>	<p>Historias de la familia que se encuentran en sus creencias, en sus vínculos y en la organización familiar.</p>	<p>Considerar los distintos elementos de elaboración comunes a todos los rituales, así como las técnicas rituales y las acciones simbólicas además de otras consideraciones útiles para la elaboración (Tabla 4).</p>

Elaboración: Iliana Sabrina Domínguez Sánchez

CONCLUSIONES

- Los ritos, como los mitos, son artefactos de la cultura que desde tiempos inmemoriales han permitido una transformación simbólica de las emociones a través de generar un espacio singular en el tiempo y utilizando objetos y lenguajes específicos. Finalmente, el ritual es un sistema de intercomunicación social.
- Dentro de las funciones de los rituales se encuentran la de organizar las relaciones, brindar un sentido de identidad y de pertenencia a un grupo, el proporcionar cohesión y coherencia a las experiencias.
- El sustrato profundo de los rituales es la capacidad de simbolización y de vinculación de los seres humanos, en la que el apego juega una participación muy profunda en ese vínculo primario, primordial y al que recurrimos en busca de consuelo en momentos de catástrofes, de crisis y de alto estrés.
- En las grandes crisis de la familia, en periodos de estrés elevado, resulta fundamental promover la capacidad de resiliencia para proteger la enorme vulnerabilidad que se genera en las familias en el sentido de la organización, de los vínculos y de las creencias. La capacidad de ritualización es un factor que fomenta la resiliencia.
- Frente a esos periodos de estrés, las familias responden de manera distinta e implementan, según sus características, distintas formas de afrontamiento. Muchas tienden a “*desritualizarse*” y algunas otras generan “*rituales espontáneos*” que les ayudan a sobrellevar las crisis.
- Los rituales han sido ampliamente abordados por la antropología y también desde la terapia familiar sistémica, la cual los retomó del plano descriptivo-antropológico

para utilizarlos como una técnica psicoterapéutica aplicada a la intervención y la evaluación al punto que ha llegado a convertirse en una de las técnicas características de este modelo.

- Los trabajos más importantes relacionados con los rituales en terapia familiar los abordan, principalmente, como una técnica que se crea en sesión a partir de problemáticas específicas, como duelo, anorexia, despedidas, problemas de acuerdos entre una diada, etcétera.
- Considerando que los rituales son una actividad simbólica que pertenece a los pueblos y, por lo tanto, a las familias quienes los han implementado en diversos momentos de su historia, incluyendo aquellos momentos de tránsitos difíciles, resulta importante retomar esta experiencia, esos saberes encarnados en la organización, en los vínculos y en sus creencias para la creación de rituales en el proceso terapéutico.
- Para elaborar rituales terapéuticos partiendo de la experiencia cultural de las familias deben considerarse los siguientes aspectos:
 - Identificar el tipo de problemática de la familia.
 - Identificar la tipología de la familia según su nivel de ritualización.
 - Definir la estrategia por utilizar.
 - Considerar las historias de la familia (incluyendo las historias marginales) como material para el trabajo con rituales.
 - Definir las técnicas y acciones simbólicas por utilizar.
 - El ritual debe ser elaborado con la familia.

- Considerando que la propuesta fundamental de este trabajo parte de emplear la experiencia cultural de las familias en la elaboración, restablecimiento, reorientación o integración de rituales en sesión, concluyo que los rituales deben manejarse de manera abierta con la familia por parte del equipo terapéutico, no como una intervención oculta o secreta para la familia.
- Dentro de la literatura revisada encontré que se han realizado estudios sobre los significados de los rituales para las familias (Bossard y Boll, 1950 en Wolin y Benet, 1984; Wolin y Benet, 1984; Bennet, Wolin y McAvity, 1991) sin embargo, durante esta investigación no encontré literatura o estudios que reporten ampliamente sobre la voz de las familias respecto a la utilización de los rituales en el proceso terapéutico, casi siempre se reporta por parte del profesional el efecto que tuvo la intervención en la familia, me parece que este es un tema que valdría la pena ser retomado en estudios posteriores.
- Desde mi experiencia personal, en aquellos momentos, tránsitos difíciles que se presentan en la vida, resulta fundamental recuperar los rituales que me unen, identifican y contienen, tanto los de mi familia, como los de la comunidad. En mi práctica como terapeuta, me inclino totalmente a explorar aquellas historias que rescaten los rituales que en distintos momentos han sido útiles para la familia, así como el crear rituales que permitan reafirmar o transformar la identidad de la familia o de uno de los miembros de la familia, haciendo hincapié en la importancia de que las personas significativas para la familia o ese miembro de la familia, así como el propio terapeuta y el equipo, nos convertimos en testigos de ese ritual.

- Dentro de las limitaciones de este trabajo se encuentra el que la propuesta descrita en el punto anterior es un ejercicio fundamentalmente teórico que no ha sido probado de manera sistemática en un sistema terapéutico, material para otro trabajo de investigación.
- Este trabajo podría ser utilizado como una guía teórico-práctica que los terapeutas podrían probar en la práctica privada, institucional o comunitaria, dependiendo de su intuición, de la pertinencia en el momento terapéutico y del tipo de problemática que se atienda. Se ha señalado la importancia de modificar o redefinir rituales que rigidicen a la familia o que impidan el crecimiento de alguno o algunos de los miembros, de igual manera, se ha mencionado la importancia de crear o modificar rituales cuando en la familia han existido situaciones problemáticas en las que los miembros de la familia desean identificarse con otros aspectos que generen bienestar, transformando los rituales de generaciones anteriores.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- Altarejos, M. F. y S. A. Rodríguez, (2004). "Identidad, coexistencia y familia". *Estudios sobre educación*, 6, pp.105-118.
- Álvarez, A. (2007). *Cortesía y descortesía. Teoría y praxis de un sistema de significación*. En *Estudios de Lingüística del Español (ELiEs)*, volumen 25, Mérida: Universidad de Los Andes, 2007.
- Arias, Juan Jesús (2001). "Mito, sentido y significado de la vida". En: Jaidar, I., G. Michel, J. J. Arias *et al. Alma y psique. Del mito al método*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Arteaga, C. (2007). "Pobreza y estrategias familiares: debates y reflexiones". *Revista Mad.*, núm.17, septiembre de 2007. Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. http://www.revistamad.uchile.cl/17/arteaaga_07.pdf.
- Baez, C. M. L. (2009). *Saberes prácticos y actos rituales (Nahuas de la Sierra Norte de Puebla)*. Tesis de doctorado. Director de tesis: Dr. Alessandro Lupo. ENAH, núm.. de clas. TESX1B2009B33S, núm. adq. X10860/X10860.
- Bagarozzi, D. y S. Anderson (1989). *Mitos personales, matrimoniales y familiares. Formulaciones teóricas y estrategias clínicas*. Barcelona: Paidós Terapia Familiar.
- Bennet, A. L., J. S. Wolin y J. K. McAvity (1991). "Identidad de la familia, ritual y mito: una perspectiva cultural de las transiciones en el ciclo vital". En: Falicov, J. C. (compiladora), *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Benito, R. O. (2006). "A propósito de un ritual. 'Correr el gallo', un rito de iniciación". En: *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 17. <http://hdl.handle.net/1048/7103>.

- Boscolo, L. y P. Bertrando (1996). [1993]. *Los tiempos del tiempo. Una nueva perspectiva para la consulta y la terapia sistémicas*. Barcelona: Paidós Terapia Familiar.
- Boszormenyi-Nagy, I. (2003). *Lealtades invisibles*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bowlby, J. (1989). *Una base segura*. Paidós. Barcelona.
- _____ (1993). *El vínculo afectivo*. Paidós. España.
- Cavani, R. (2011). *Mitos, creencias y valores familiares*. Cuaderno de Terapia Familiar Sistémica. <http://es.scribd.com/doc/53704428/Mitos-Cuadernos-de-Terapia-Familiar>.
- Conapo (2011). *Índice de marginación por entidad federativa y municipio, 2010*. México: Consejo Nacional de Población (Colección: "Índices Sociodemográficos").
- Cortázar, J. (1995) [1968]. *62 / Modelo para Armar*. Buenos Aires: Alfaguara Biblioteca Cortázar.
- Da Matta, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.
- D'Ávila, M. I. y C. R. Parado (2012). "Desplazamiento y 'nuevas' identidades en la migración". *Tramas 37*. UAM-X. México, pp.13-31.
- De Saint-Exupéry, A. (2010). *El principito*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Delage, M. (2010). *La resiliencia familiar. El nicho familiar y la superación de las heridas*. España: Gedisa Editorial.

- Dennis, A., B. y A. S. Anderson (1996). *Mitos personales, matrimoniales y familiares. Formulaciones teóricas y estrategias clínicas*. Barcelona: Paidós Terapia Familiar.
- *Diccionario de la Real Academia Española*.
- Dugan, T. y R. Coles (eds.) (1989). *The child in our times: Studies in the development of resiliency*. Nueva York: Brunner / Mazel.
- “Desigualdad y concentración de riqueza”. Periódico *La Jornada*. Editorial. Miércoles 12 de febrero de 2014. México, Distrito Federal. Año 30. Número 10605.
- Esquivel, L. (2014). *A Lupita le gustaba planchar*. México: Santillana Ediciones Generales.
- Falicov, C. (1991). “Contribuciones de la sociología de la familia y de la terapia familiar al ‘esquema del desarrollo familiar’: análisis comparativo y reflexiones sobre las tendencias futuras”. En: Falicov, J. C. (compiladora). *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____ (2001). “Migración, pérdida ambigua y rituales”. *Perspectivas sistémicas*, noviembre/febrero 2001 /2002.
- _____ (2005). “La familia transnacional: Un nuevo y valiente tipo de familias”. *Perspectivas Sistémicas*.
- _____ (2007). “Working with Transnational Immigrants: Expanding Meanings of Family, Community, and Culture”. *Family Process*, vol 46, núm. 2.
- Freud, S. (1980). *Totem y Tabú y otras obras (1913-1914)*. En: *Obras completas. Tomo XIII*. Amorrortu.

- _____ (1996) [1914]. *Introducción al narcisismo*. En: *Obras Completas*, vol. XIV, 9ª edición, 1996. (Traducción del alemán por José Luis Etcheverry, título original: *Zur Einführung des Narzissmus*, 1914). Buenos Aires: Amorrortu,
- Fuentes, C. (2006). *Todas las familias felices*. México: Punto de Lectura.
- García C., M.I. (2010). *Foucault y el poder*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (Colección "Teoría y Análisis").
- Geertz, C. (1959). "Ritual and change: A Javaneese example". En: *American Anthropologist*, 61, pp. 991-1012.
- Gergen, K. F. (2006). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. España: Paidós Surcos 19.
- Giménez, G. (2007). Cap. "La concepción simbólica de la cultura". En: *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: CONACULTA / ITESO.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs (Nueva Jersey): Prentice Hall. [*Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970].
- Gonzáles, I. (2000). "Las crisis familiares". En: *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 16 (3):280-6.
- Goody, J. R. (1977). "Against Ritual". En: Morre, S. F. y B. G. Myerhoff (comps). *Secular Ritual*. Assen y Amsterdam: Van Gorcum.
- Grupo de trabajo F-36 (Observatorio Galego da Sociedade da Información; Fundación para o Fomento da Calidade Industrial o Desenvolvemento Tecnolóxico de Galicia; Fundación Observatori per a la Societat de la Informació de Catalunya) (2009). ***La cortesía en el habla de Internet***. Trabajo presentado en: IV Congreso

de la CiberSociedad 2009. Crisis analógica, futuro digital, organizado por: Observatorio para la CiberSociedadCitolab Cornellá. España. <http://www.cibersociedad.net/congres2009/es/coms/la-cortesia-en-el-habla-deinternet/1052/>

- Imber-Black, E., J. Roberts y R. Whiting (comps.), (2006). *Rituales terapéuticos y ritos en la familia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Jáidar M. I. y O. J. Bueno (2005). “Metáforas rituales como cristalización de la depresión”. En: Vargas I., L. E. (comp.) *Lecturas de la depresión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Joselevich, E. (1991). “Transiciones, estrés acumulativo y crisis en la familia”. En: Falicov, J. C. (comp.), *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kaplan, I. H., J. B. Sadock (2000). *Sinopsis de psiquiatría. Ciencias de la conducta. Psiquiatría clínica*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Kaufman, J. y E. Zigler (1987) “Do abused children become abusive parents?” *American Journal of Orthopsychiatry*, 57, pp.186-92.
- Kornblit, A. (1996). *Somática familiar. Enfermedad orgánica y familia*. Barcelona: Gedisa.
- Kozlowska, K. y L. Hanney (2002). “The Network Perspective: An Integration of Attachment and Family Systems Theories”. *Family Process*, vol. 41, núm. 3. Special Issue, Attachment and Family Systems.
- Lahiri, J. (2010). *Tierra desacostumbrada*. Barcelona: Ediciones Salamandra.

- Lakoff, R. (2005). La lógica de la cortesía, o acuérdate de dar las gracias, en Julio, M.T. En: *INTERLINGÜÍSTICA*. ISSN 1134-8941. 16 (2), 2005, pp. 997-1009.
- Laplanche, J. y J. Pontalis (1983). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Editorial Labor.
- Lengua S., J. C. (2003). “El ritual psicoterapéutico”. En: *Revista de Psiquiatría y Salud Mental “Hermilio Valdizán”*, vol. IV. núm. 1, enero-junio, 2003, pp. 23-28.
- Linares, J. L. (1996). *Identidad y narrativa. La terapia familiar en la práctica clínica*. Barcelona: Paidós Terapia Familiar.
- Madigan, S. y I. Law (1998). *Praxis. Situating Discourse, Feminism & Politics in Narrative Therapy*. Canadá: Yaletown Family Therapy.
- Mahler, M. (1984). *Estudios 1: Psicosis infantiles y otros trabajos*. Buenos Aires: Paidós.
- Minuchin, P. (2002). “Cross-Cultural Perspectives: Implications for Attachment Theory and Family Therapy”. *Family Process*, vol. 41, núm. 3. Special Issue, Attachment and Family Systems.
- Minuchin, S. (1986). *Familias y Terapia Familiar*. México: Gedisa.
- Montesano, A. (2012). “La perspectiva narrativa en terapia familias sistémica”. *Revista de Psicoterapia*. Vol.XXIII. No.89. España.
- Murakami, H. (2011). *1Q84. Libros 1 y 2*. México: Tusquets Editores.
- Ochoa de Alda, O. I., (2010). “Rituales sociales, familiares y terapéuticos”. En: Navarro, J. y M. Beyebach (comps.), *Avances en terapia familiar sistémica*. Madrid: Paidós Terapia Familiar.

- Olson H., D. (1991). "Tipos de familia, estrés familiar y satisfacción con la familia: una perspectiva de desarrollo familiar". En: Falicov, J. C. (comp.), *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ordaz, B. G., L. Monroy L. y M. López R. (2010). *Hacia una propuesta de política pública para familias en el Distrito Federal*. México: Incide social.
- Pascale, P. (s/f). "Reconstrucción de una identidad. Familia transnacional". *Relaciones, Revista al tema del hombre. Serie acontece XXXVIII*. <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0606/familia.htm>
- Pérez, A. J. (2008). "En las fronteras de nuestros paradigmas: la construcción de explicaciones complejas". *Terapia y Familia*, vol.21, núm.2, pp. 16-27.
- _____ (2011). "Posibilitar otras familia-s. La apertura hacia otras construcciones en la noción de familia". En: *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco. núm. 35, diciembre 2011, año 22.
- Pittman, F. S. (1991). "Crisis familiares previsibles e imprevisibles". En: Falicov, C. J. (comp.), *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Reiss, D. (1981). *The family's construction of reality*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Rubio M., E. y J. Masiá (2008). *En nombre de un dios. Lugares y ritos sagrados*. Barcelona: Lunwerg Editores.

- Rutter, M. (1985) "Resilience in the Face of Adversity: Protective Factors and Resistance to Psychiatric Disorder". En: *British Journal of Psychiatry*, 147, pp. 598-611.
- Ryman, A. (2010). *Ritos de la vida*. China: Evergreen.
- Sánchez y Gutiérrez, D. (2000). *Terapia familiar: Modelos y técnicas*. México: Editorial El Manual Moderno.
- Sarricolea T., J. M. y A. Ortega P. (2009). "Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de xv años". En: *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 45, enero/abril, pp.131-152.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Antropología. Alianza Editorial.
- Selvini Palazzoli, M., L. Boscolo, G. Cecchin et al. (1975). *Paradoja y contra paradoja. Un nuevo modelo en la terapia de la familia de transacción esquizofrénica*. Paidós Terapia Familiar.
- _____ (1977). "Family Rituals a Powerful Tool in Family Therapy". En: *Family Process*, vol 16. Nueva York, pp. 445-453.
- Shapiro, E. R. (1991). "Cambio individual y desarrollo familiar: la individuación como proceso familiar". En: Falicov, J. C. (comp.), *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Siegel, D. y Hartzell, M. (2005). "Teoría del apego: el proceso de vinculación". En: *Ser padres conscientes*. Edic. La Llave, 2005.
<http://www.craneosacral.org/INFANCIA/apego.htm>

- Sunkel, G. (2006), "El papel de la familia en la protección social de América Latina", *Serie Políticas Sociales* núm.120, Santiago de Chile, CEPAL/División de Desarrollo Social.
- Tomm, K. (1988). "Interventive Interviewing: Part III. Intending to Ask Circular, Strategic, or Reflexive Questions?" En: *Family Process*, vol. 27, núm. 1, pp. 1-15.
- Ugazio, V. (2001) [1998]. *Historias permitidas, historias prohibidas. Polaridad semántica familiar y psicopatología*. Barcelona: Paidós Terapia Familiar.
- Umbarger, C. (1983). *Terapia Familiar Estructural*. Argentina: Amorrortu.
- Ungar, M. (2010). "Families as Navigators and Negotiators: Facilitating Culturally and Contextually Specific Expressions of Resilience". *Family Process*. Vol.49:421-435, No.3, 2010.
- Van Barre, T. P. (1972). "The flexibility of myth". *Studies in the History of Religion*, 22, 199-206.
- Van der Hart, O. (1983). *Rituals in psychotherapy: Transition and continuity*, Nueva York: Irvington Publishers.
- Van der Hart, O., E. Witztum y A. Voogt (1992). "Mitos y rituales: perspectivas antropológicas y su aplicación en terapia familiar". En: *Sistemas Familiares*, año 8, núm. 1, abril 1992.
- Vidal M., T., E. Pol U. (2005). "La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares". Universidad de Barcelona. En: *Anuario de Psicología 2005*, vol. 36, núm. 3, 281-297.
- Vigotsky, L. 1986 [1934]. *Thought and language* . Cambridge, MA.: MIT Press [Trad. cast.: *Pensamiento y lenguaje* . Barcelona: Paidós].

- Walsh, F. (2009). "Vínculos entre humanos y animales II: El rol de las mascotas en las familias y en la Terapia Familiar". *Family Process*, vol. 48, núm. 4.
- _____ (2012). *Resiliencia familiar. Estrategias para su fortalecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Watzlawick, P. (1989). *El lenguaje del cambio. Nueva técnica de la comunicación terapéutica*. Barcelona: Herder ("Biblioteca de Psicología").
- Watzlawick, P., J. Beavin y D. Jackson (2006). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Barcelona: Herder.
- Werner, E. E. (1993). "Risk, Resilience, and Recovery: Perspectives from the Kauai Longitudinal Study". En: *Development and Psychopathology*, 5, pp. 503-315.
- Werner, E. E. y R. S. Smith (1982). *Vulnerable but Invincible: A Study of Resilient Children*. Nueva York: McGraw-Hill.
- _____ (1992) *Overcoming the Odds: High Risk Children from Birth to Adulthood*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- White, M. (2004). *Narrative Practice and Exotic Lives: Resurrecting Diversity in Everyday Life*. Adelaide: Dulwich Centre Publications.
- Whiting, R. A. (2006). [1988]. "Pautas para la elaboración de rituales terapéuticos". En: Imber-Black, E., J. Roberts y R. Whiting (comps.), *Rituales Terapéuticos y Ritos en la Familia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Wolin, S. J. y L. A. Bennet (1984). "Family Rituals". En: *Family Process* 23: 401-420.
- Wolin, S. y Wolin, S. (1993). *The Resilient Self: How Survivors of Troubled Families Rise Above Adversity*. Nueva York: Villard.

- Yoshimoto, B. (2013). *Tsugumi*. México: Maxi en Tusquets Editores México.
- Yus, F. (2001). *Ciberpragmática*. Barcelona: Ariel Lingüística.