

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo: **RUTH ELIZABETH ENRÍQUEZ EGUIGUREN**, con CC. **172388771-5**, autora del trabajo de graduación intitulado: **“DESARROLLO DE LA CONSCIENCIA Y SÍMBOLOS COLECTIVOS”**. Estudio realizado desde el enfoque jungiano en la comunidad Pull San Pedro, en el período agosto 2017-agosto 2018, previa a la obtención del título profesional de **PSICÓLOGA CLÍNICA**, en la Facultad de **Psicología**.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE, el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, noviembre 2018

Ruth Enríquez.

RUTH ELIZABETH ENRÍQUEZ EGUIGUREN
CC. **172388771-5**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE PSICOLOGÍA**



DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE PSICÓLOGA CLÍNICA

DESARROLLO DE LA CONSCIENCIA Y SÍMBOLOS COLECTIVOS
Estudio realizado desde el enfoque junguiano en la comunidad Pull San Pedro, en el
período agosto 2017-agosto 2018

RUTH ENRÍQUEZ EGUIGUREN

DIRECTORA: MTR. ALEXANDRA SERRANO

QUITO, 2018

Dedicatoria

Al origen, a la vida, a los sueños.

Agradecimientos

A mi padre, por su determinación, curiosidad y devoción a aprender.

A mi madre, por su dulzura, su inmenso amor y apoyo incondicional.

A mis hermanos, los mejores compañeros y maestros de vida.

A Alexandra Serrano, por tanta paciencia y generosidad al compartir su conocimiento y por ser una gran maestra en el mundo de la Psicología Analítica.

A Sofía Jiménez, por iluminar mis sendas oscuras y guiarme hacia el camino del autodescubrimiento.

A todas las almas con quienes tuve el honor de compartir la experiencia universitaria.

A la comunidad Pull San Pedro, por su gran acogida y contribución. A Delia.

A Aim Killu, parte de mi corazón.

A Ámbar, amor y complicidad.

A mi identidad mestiza.

A todos.

Gracias.

Resumen o abstract

La presente disertación es un estudio teórico-práctico. El objetivo es comprender las etapas arquetípicas del desarrollo de la consciencia planteadas por Erich Neumann; la teoría del desarrollo de la consciencia -o teoría psicoevolutiva- se funda a partir del aporte de Carl Gustav Jung sobre la estructuración de la psique y su propuesta del inconsciente colectivo. En base a los aportes de Jung se exploran conceptos relacionados a elementos psíquicos, al funcionamiento de los mismos y a la producción e interpretación de símbolos. Por otro lado, la contribución teórica de Neumann es un recurso efectivo para la comprensión del desarrollo de una psique colectiva. La investigación práctica se realizó en la comunidad andina Pull San Pedro, ubicada en la provincia Chimborazo; a través de la técnica etnográfica se registraron relatos mitológicos, oníricos y simbólicos producidos en la comunidad. El objetivo del trabajo de campo es analizar las imágenes simbólicas, evidenciadas en los productos registrados, para comprender la teoría del desarrollo de la consciencia, reconocido a través del tránsito de una serie de imágenes arquetípicas. Finalmente, el aporte que brinda este estudio a la comunidad es una devolución de la información registrada, para que la población examine y considere la propuesta planteada.

Palabras clave: Jung, desarrollo de consciencia, sueños, mitología, comunidad quichua-puruhá, saberes ancestrales.

Tabla de contenidos

Resumen o abstract	iv
Índice de figuras	vi
Introducción.....	1
Capítulo I: Desarrollo de la Consciencia.....	5
1.1 Postulados básicos de la teoría de Carl Gustav Jung.....	5
1.2 Fases arquetípicas del desarrollo de consciencia según Erich Neumann.....	14
1.2.1 Etapa de indiferenciación	15
1.2.2 Etapa del héroe	18
1.2.3 Etapa de Transformación	21
Capítulo II: Símbolos Colectivos	23
2.1 Relación del símbolo con el inconsciente colectivo	23
2.1.1 Definición de símbolo	23
2.1.2 Energía psíquica	25
2.1.2.1 <i>Canalización de la energía psíquica: formación de símbolos</i>	28
2.2 Expresión creativa del inconsciente.....	29
2.2.1 Sueños	30
2.2.2 Mitos.....	34
2.2.3 Rituales.....	36
2.3 Principales motivos arquetípicos	37
Capítulo III: Etnografía de la comunidad Pull San Pedro y Análisis de los símbolos hallados.....	44
3.1 Metodología.....	44
3.1.1 Recolección de datos	44
3.1.2 Contexto y población	45
3.1.3 Análisis de datos.....	47
3.2 Valoración etnográfica en el contexto de la comunidad	47
3.2.1 Descripción de la comunidad Pull San Pedro y su diario vivir	48
3.2.2 La época de las haciendas y la vida colectiva	49
3.3 Relatos y análisis de símbolos.....	54
3.3.1 Mito cosmogónico o mito de la creación	54
3.3.2 Ritual de la cosecha de cebada	60
3.3.3 Sueño del taita de la familia Kuntur	63
3.4 Síntesis final.....	67
Conclusiones y recomendaciones	69
Bibliografía	73
ANEXOS	1

Índice de figuras

Figura 1. Uroboros. Steamfest, J. (1994) Dibujo en lápiz hecho a mano. Ilustración.	16
Figura 2. Atlas del cantón Guamote. Ramón, A. (2011) Centros poblados del cantón. Mapa.	46
Figura 3. Parva. Enríquez, R. (2016) Cebada cosechada y apilada. Fotografía.	61

Introducción

‘*Kawsak Sacha*’, en kichwa, quiere decir la Selva Viviente. En la sabiduría milenaria del poblado de Sarayaku, ubicado en la Amazonía ecuatoriana, se reconoce a la selva, en conjunto con todo el mundo natural que habita en ella: animales, flora y minerales, como un ente viviente con sensaciones y consciencia. De igual manera, en la cosmovisión andina el término ‘*Apu*’ expresa una realidad donde el mundo material y el espiritual se encuentran y se relacionan dando vida y consciencia a montañas, cascadas, páramos y animales. Ambas nociones se articulan con el término ‘*Participation Mystique*’ adoptado por la psicología analítica de Jung.

Lisímaco Henao (2018) en su lectura de Jung y Neuman recorre la evolución de la relación del ser humano con la psique en el politeísmo; explica que en los inicios la humanidad mantenía una conexión primordial que la hacía uno con la naturaleza. Esto implica que el ser humano estaba constituido y manifestado en la naturaleza, contenido en ella e inherente a la misma; ambos en igualdad de condiciones. Esto es a lo que Jung se refería con la participación mística (Jung, 1928a/2011). Es un mundo en el que el yo, o el germen de la consciencia, permanece en un reino indiferenciado con la naturaleza; un mundo donde la individualidad y la autonomía son todavía elementos no explorados u ocultos, aún no se los vive (Neumann, citado en Henao 2018). Posteriormente la consciencia se diferencia de este reino paradisíaco y luego de varios enfrentamientos por encontrar su individualidad retorna a la naturaleza; sin embargo, esta vez regresa conociendo su autonomía y resolviendo ser parte del todo que la contiene (Neumann, 1949/2015).

En primera instancia la naturaleza y la psique son una sola, un mismo universo; es por eso que sus experiencias son compartidas, es común que se puedan intercomunicar libremente (Henao, 2018). Por lo tanto, el ser humano encuentra en la naturaleza posibilidades de expresión de su mundo interno, aunque todavía no lo reconoce como tal (mundo interno) (Neumann, 1949/2015). En ese momento nace la magia y con ella los magos que son capaces de comprender la naturaleza y las leyes que la rigen; asimismo son intermediarios que permiten que el colectivo encaje y se relacione con las leyes naturales (Henao, 2018). El mago va desarrollando rituales y encantamientos para lograr tener una influencia sobre las alborotadas situaciones que resultan de la voluntad de los entes espirituales (Jung,

1928b/2011). Estos últimos pueden llegar a estar bajo el dominio del mago, debido a que él conoce sus deseos y sabe cómo manipular las leyes naturales (Henao, 2018).

Paulatinamente el estado de vinculación con la naturaleza se rompe y la individualidad se separa del estado de participación mística (Jung, citado en Henao, 2018). Mediante este proceso de separación se va enfatizando la inmensidad de la naturaleza y su condición incontenible e incontrolable (Henao, 2018). En este mundo incontrolable surgen los sacerdotes, quienes buscan en sus oraciones y sacrificios agrandar a las divinidades para aplacarlas. Entonces, la religión surge como un sistema cuidadoso de conciliación entre la humanidad y los poderes superiores (Henao, 2018). En los libros sagrados de la humanidad se relatan sueños con sus interpretaciones revelando este tipo de relación. Un ejemplo es el relato bíblico de José interpretando un sueño del Faraón, en dónde Jehová inspira tanto el sueño como su interpretación; gracias a tales revelaciones logran salvar a Egipto del hambre y guardar suficiente alimento para pueblos vecinos durante 7 años. En este relato José es guiado por Dios para entender lo que la manifestación onírica quería decir.

En la época contemporánea se tiende a asumir una actitud en extremo racionalista frente a las manifestaciones inconscientes. Entonces, expresiones simbólicas, como los sueños, pasan de ser inspiradas por lo divino a ser actividad neuroeléctrica sin ningún fin objetivo. Por ende, no se permite descubrir el conocimiento que ocultan tales manifestaciones. Un ejemplo de lo dicho anteriormente es un caso relatado por Jung, en el que una paciente suya racionalizaba todas sus experiencias; un día tuvo un sueño que contó en la consulta, en el que alguien le regalaba un escarabajo dorado (2015). Jung conocía que en el Antiguo Egipto el escarabajo simbolizaba renacimiento; sin embargo, hubiera sido contraproducente decírselo a alguien tan racional (2015). De pronto, relata Jung (2015), algo golpeó la ventana, al abrirla entró volando un escarabajo verdoso-dorado; él lo atrapó en su mano y lo mostró a su paciente, diciendo aquí está tu escarabajo (2015). La reacción de su paciente al ver materializado su sueño y el símbolo del escarabajo, representando el renacimiento, fue de alivio frente a su racionalismo excesivo (Jung C. G., 2015).

Pese al racionalismo, la individualidad y el escepticismo frente al inconsciente, las imágenes simbólicas siguen floreciendo en el campo de la consciencia. Es decir que lo inconsciente y sus manifestaciones oníricas, mitológicas y rituales siguen influyendo en la vida personal y colectiva en pro del auto conocimiento y el proceso de individuación. Es por

esto último que Jung propone que los seres humanos no inventaron los dioses, sino que los descubrieron (Henaó, 2018). Jung, al estudiar distintas religiones y mitologías se dio cuenta de que las divinidades expuestas en los relatos corresponden a movimientos internos de la psique. Mismos movimientos que se representaban en la relación primordial con la naturaleza y actualmente en los símbolos mitológicos y religiosos. En este sentido las metáforas se vuelven más objetivas y se amplían los símbolos para un mejor entendimiento de las leyes naturales y las posibilidades de comportamiento. Entonces el proceso de individuación responde a una búsqueda de mejores símbolos.

La historia del origen y desarrollo de la consciencia introduce a un camino de exploración de símbolos y manifestaciones inconscientes que marcan un rumbo determinado en la vida del individuo y del colectivo. El presente estudio aprovecha las aportaciones de Jung y sus colaboradores y la técnica etnográfica para comprender objetivamente la relación entre los símbolos y las etapas arquetípicas en el desarrollo de la consciencia.

El capítulo inicial parte de los postulados básicos de Jung para permitir un mejor entendimiento de las etapas arquetípicas propuestas por Neumann. Jung afirma que existe un estrato del inconsciente que corresponde a experiencias personales y otro, más profundo, al que denomina inconsciente colectivo, que es común a toda la humanidad. Siguiendo la idea del inconsciente colectivo, desarrolló el concepto de los arquetipos; refiriéndose a estos como “contenidos de lo inconsciente colectivo ... tipos arcaicos o –mejor aún- primigenios, imágenes generales existentes desde tiempos inmemorables ... también se trata en este caso de formas específicamente acuñadas, transmitidas a través de largos períodos de tiempo” (Jung, 1995a, p. 5).

La psicología analítica plantea que todo acontecer arquetípico es parte del desarrollo natural de la psique para construir una totalidad psicológica; esto quiere decir que una parte fundamental del proceso de desarrollo psíquico es la consolidación de un ego fuerte, que no se disuelva en lo inconsciente, y permita que los contenidos inconscientes se incorporen a la consciencia. “La conciencia del yo (ego) se desarrolla mientras atraviesa una serie de imágenes eternas y el yo (ego) transformado experimenta constantemente una nueva relación con los arquetipos” (Neumann, 2015, p. 20). El crecimiento de la consciencia está determinado por las imágenes arquetípicas que llegan a ser conscientes; los arquetipos psicoevolutivos mantienen una relación orgánica entre ellos y se manifiestan a la consciencia

en serie -o etapas- conforme ésta se desarrolla. Los principales componentes de la mitología evidencian la serie de arquetipos que se van manifestando a la consciencia.

El segundo capítulo explorará el símbolo y cómo se relaciona con los estratos psíquicos. Para ello se partirá del concepto de símbolo, al que Jung lo define como la “representación de algo vago, desconocido u oculto para nosotros. [...] Así es que una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio” (Jung 1995, p. 21). Entonces los símbolos universales son de “importancia eterna y aspecto histórico igualmente legítimo” (Neumann, 2015, p. 20). El simbolismo colectivo, aparece primero en la conciencia humana como proyecciones en el mundo exterior, es por eso que se manifiestan como factores poderosos como dioses, demonios, espíritus, y otros (Neumann, 2015). Estas y todas las proyecciones simbólicas mitológicas son colectivas, y dan cuenta de los distintos estratos del desarrollo de la conciencia (Neumann, 2015).

Por último, en el capítulo tres se describirá una investigación con metodología etnográfica; la etnografía se empleó como estrategia de investigación cualitativa, indagando sobre actividades espirituales y materiales dentro del contexto de la comunidad Pull San Pedro; también se empleó el uso de la etnografía como técnica de recolección de datos, dentro de la misma materia que se investigó –actividades espirituales y materiales. La utilización del recurso etnográfico permitió que la investigadora conviva con la comunidad durante algunos períodos de tiempo; los datos registrados fueron testimonios esenciales sobre mitos, sueños y rituales producidos dentro de la comunidad. El objetivo de la presente disertación es reconocer la teoría de un modo práctico. No existe una intención más allá de la académica y se espera que los resultados que arroje el estudio puedan servir como una herramienta que facilite el desarrollo de la comunidad; en virtud de ello la devolución de la información tomada para el estudio permitirá que la comunidad pueda analizar y examinar la propuesta que se plantea.

1. Capítulo I: Desarrollo de la Consciencia

1.1 Postulados básicos de la teoría de Carl Gustav Jung

Para permitir una mejor comprensión sobre el tema central de la presente disertación es necesario partir de conceptos básicos de la Psicología Analítica. En la primera parte de este capítulo se abordarán formulaciones teóricas expuestas por Jung y varios de sus colaboradores, respecto al inconsciente personal y colectivo, la consciencia, los complejos y los arquetipos. En la segunda parte se abordará la noción de Erich Neumann sobre el desarrollo de consciencia por etapas.

Se dará inicio a la investigación con la idea de Jung sobre la psique y de ahí se expondrán los conceptos básicos que están contenidos en esta noción. En el primer capítulo de *El Hombre y sus Símbolos* (1995a) Jung afirma que la psique es aquello que engloba todos los procesos psicológicos del ser humano, tanto los conscientes como los inconscientes. Respecto a ese postulado Hall & Nordby mencionan que “el concepto de la psiquis afirma la idea primaria de Jung de que una persona es un todo...no lucha por su integridad... nace con ella” (1975, p. 29). La psique es un todo autorregulado, en constante movimiento y abarca al pensamiento, sentimiento y conducta (Fordham, 1970). Existen varios estratos de la psique humana: consciencia, inconsciente personal e inconsciente colectivo y dentro de cada una de estas estructuras se encuentran elementos contenidos (Hall & Nordby, 1975) los mismos que se detallarán a lo largo de esta primera sección.

1.1.1 Inconsciente colectivo y personal

Frieda Fordham (1970), en su libro *Introducción a la Psicología de Jung*, menciona que para Jung existen contenidos que han sido “empujados hacia el inconsciente”, o *reprimidos* como proponía Freud, que se creen olvidados, debido a su naturaleza traumática, sin embargo siguen existiendo; la autora los equipara a “plantas salvajes que florecen en cualquier rincón olvidado del jardín” (1970, p. 52). Sin embargo, y pese a que el fundador de la psicología analítica no descartaba la naturaleza reprimida de ciertos contenidos inconscientes, también afirmaba que “los fenómenos descritos por Freud son reales, pero no comprenden la totalidad de los fenómenos inconscientes” (Jung, 1916a/2006, p. 296).

Jung (1995a) indica que el ser humano jamás logra conocer por completo alguna cosa, siempre hay algo que escapa del límite de la certeza y no puede ser conocido conscientemente. Esto permite entender que existen varios acontecimientos que pasan

desapercibidos por la consciencia, en otras palabras, nunca llegaron al umbral de la misma (Jung, 1995a); y aquellos sucesos que han ocurrido sin el conocimiento consciente del sujeto son abstraídos “subliminalmente” (Jung, 1995a). De esta manera se entiende que lo inconsciente no es solo aquello que se ha reprimido, sino también todo aquello que no ha podido devenir consciente.

Gracias a las investigaciones y afición por las concurrencias en el pensamiento e imaginación humana, Jung abrió paso a la expresión de fantasías y pensamientos inconscientes en sus pacientes (Stein, 2008) dándose cuenta de que hay un sinnúmero de cosas más allá del entendimiento humano y que éstas no se pueden definir sino mediante representaciones simbólicas (Jung, 1995a). A lo largo de su práctica encontró muchos paralelismos entre producciones del inconsciente -como imágenes, sueños, mitos, y otros- de individuos sin relación entre sí y grupos culturales y religiosos de distintos lugares y épocas de la humanidad (Stein, 2008). Entonces, formuló que el inconsciente personal se construye mediante elementos adquiridos durante la existencia individual y de igual manera hay contenidos “más primordiales e impersonales que no pueden explicarse por la experiencia de vida individual” (Stein, 2008, p. 131). Esto quiere decir que existen elementos que desbordan lo puramente personal, los cuales forman lo que Jung denominó el inconsciente colectivo.

1.1.1.1 Inconsciente personal

Las formaciones del inconsciente personal se destacan porque su procedencia le es propia al individuo, a su experiencia de vida. En el inconsciente personal se encuentran elementos desconocidos al individuo: conflictos personales o cuestiones morales, deseos e impulsos infantiles reprimidos, pensamientos dolorosos, problemas no resueltos y hay también experiencias no necesariamente traumáticas; sin embargo, lo que tienen en común todos estos sucesos es que por carecer de importancia, o por ser ajenos en el momento en que fueron experimentados, son generalmente olvidados (Hall & Nordby, 1975). Así, el inconsciente personal puede entenderse en términos de un receptáculo donde se contienen “Todas las experiencias que son demasiado débiles para llegar a la consciencia, o ... para permanecer en ella” (Hall & Nordby, 1975, p. 33).

Una metáfora muy utilizada para comprender este concepto propone imaginar un témpano de hielo que surge de las profundidades del mar. La parte visible del hielo viene a ser el ego, segmento de la psique que corresponde a la consciencia; el resto del témpano que yace sumergido es el inconsciente personal o individual y el mar es el inconsciente colectivo (Fordham, 1970). De igual manera, existen orillas que equivalen a contenidos que son

conscientes; sin embargo, pueden ser sumergidos en el mar de lo inconsciente, es decir, como actúa la represión (Fordham, 1970).

1.1.1.2 Inconsciente colectivo

Jung en la conferencia titulada *La Estructura de lo Inconsciente* (1916a/2006) dictada en el Club Psicológico de Zúrich esbozó sus primeros postulados sobre lo inconsciente colectivo, donde aclara lo siguiente:

De la misma manera que el individuo no es sólo un ser radicalmente aislado y único en su género, sino también un ser social, la mente humana no es únicamente un fenómeno singular y enteramente individual, sino también un fenómeno colectivo (Jung, 1916a/2006).

Es decir que, si bien el inconsciente contiene elementos originados en la experiencia individual, se evidencian también producciones psíquicas con gran similitud entre todos los individuos –pese a que no exista relación entre los mismos- (Stein, 2008). Estos fenómenos inconscientes están ligados al pasado de la especie y al largo período de evolución; se pueden diferenciar de los contenidos personales porque su existencia no depende de la experiencia personal (Hall & Nordby, 1975). A este estrato más profundo del inconsciente Jung lo denominó inconsciente colectivo (Hall & Nordby, 1975).

Jung, en *Arquetipos e Inconsciente Colectivo* (1939/2012), observa que existen contenidos que son innatos, de carácter universal, y que no se originan en la experiencia personal, sino que se manifiestan en todas partes y en todos los individuos. Considera que el inconsciente colectivo es el depósito de imágenes latentes o imágenes primordiales (Hall & Nordby, 1975). Es decir que, los contenidos de lo inconsciente colectivo son arquetipos que se personifican a través de la fantasía, mitos, sueños, contenidos artísticos, lo místico, religiones y también en síntomas de enfermedades mentales (Stein, 2008).

Jacobi (1988) mediante su lectura de Jung, señala que existe un segmento de los contenidos de lo inconsciente colectivo que nunca será cognoscible y permanecerá como aquello que no es consciente; sin embargo, es de ahí de donde nace toda consciencia que le pertenece a todo el género humano (Jacobi, 1988):

Los contenidos del inconsciente colectivo son como la madre sobrepersonal del inconsciente personal, de la conciencia; en sí y de todos los sentidos, aquella tierra es <neutral>, pues sus contenidos adquieren su valor y ocupan un sitio sólo tras la confrontación con la conciencia. Sin embargo, no pueden ser gobernados por la conciencia, ni están sometidos a su actividad ordenadora y crítica. (p. 69)

Para Jung, dice Jacobi (1988), lo inconsciente colectivo, como conjunto de todos los arquetipos, es el asiento del ser humano para toda experiencia vivida; se refiere a éste como

sistemas vivientes que determinan por vías invisibles la vida individual. En otras palabras, dado a toda la historia que ha permitido la evolución del ser humano y a su carácter primigenio, los arquetipos son determinantes para la vida individual de todo ser humano. Las representaciones más populares y accesibles de los contenidos del inconsciente colectivo son los cuentos de hadas, las leyendas, los mitos, el folclor y la misma cultura (Quiroga, 2003).

Existe un amplio material heredado por cada ser humano, no solamente de manera física, sino también psíquica; y se puede dar cuenta de esto porque el ser humano, indudablemente, está ligado a su pasado, no solamente al de los primeros años de su vida, sino al del principio de todos los tiempos (Jung, 1939/2012). A pesar de que existe la posibilidad de deducir de donde provienen los contenidos del inconsciente personal no se puede conocer la esencia de los contenidos del inconsciente colectivo. Jung (1995a) explica que la psique al ser parte de la naturaleza y ésta al ser un enigma tan ilimitado es imposible de definir; ya que el inconsciente colectivo es una parte de la psique que no puede ser conocido.

Como se mencionó anteriormente los contenidos del inconsciente colectivo son los arquetipos, que son imágenes primordiales y latentes, que todos los individuos disponen alrededor de diversas circunstancias (Fordham, 1970) operan también como determinantes para relacionarse y son heredados.

1.1.2 Arquetipos

Entre 1909 y 1912 Jung empezó a esbozar sus primeras nociones sobre el arquetipo (Stein, 2008). En el libro autobiográfico: *Recuerdos, sueños y pensamientos*, el analista suizo describe un sueño que tuvo, durante un viaje a Estados Unidos junto con Freud, que le dio paso a formular la idea de un estrato más profundo del inconsciente; uno común a toda la especie humana (Stein, 2008). En el sueño, él se encuentra en una casa -la reconoce como su propia casa- y la va explorando desde la planta superior hacia los distintos niveles (Stein, 2008). Reconoce el primer piso como la era actual, el sótano como el pasado histórico reciente, y una bóveda que da paso a una gruta como el pasado histórico más antiguo, es decir, los romanos, griegos y finalmente el pasado prehistórico (Stein, 2008).

A partir de este sueño, que Jung tomó como directriz para su teoría, postuló el reconocimiento de una psique *a priori* colectiva (Stein, 2008). Mediante el estudio de los sueños y fantasías presentados por sus pacientes, y su propio trabajo interior, fue elaborando la teoría de que existen estructuras generales pertenecientes a todos los seres humanos; estos elementos están contenidos en el inconsciente colectivo como una combinación de fuerzas y

patrones universales, a los que llamó posteriormente arquetipos (Stein, 2008). Lo más relevante de su teoría es que dichos patrones son compartidos y experimentados por cada uno de los individuos humanos que existen o han existido; en otras palabras, nada es propiamente individual o único en la naturaleza humana y los arquetipos son el legado de la naturaleza para cada uno de nosotros (Stein, 2008).

Tal como si fueran cristales tallados, menciona Sherry Salman (1999), el comportamiento y contenido de la psique objetiva, o inconsciente colectivo, es descrito por los arquetipos; éstos, debido a su carácter universal, constituyen la capacidad innata del ser humano de aprehender y crear experiencia (Salman, 1999). En otras palabras, pese a que los arquetipos son estructuras colectivas, transpersonales, su manifestación no se separa de la experiencia personal, cultural o del contexto de la época.

Respecto a la relación de la experiencia personal con los arquetipos Jung, en *Sobre la Psicología de lo Inconsciente*, afirma lo siguiente:

Lo inconsciente contiene en cierto modo dos estratos: el personal y el colectivo. El primero toca a su fin con los primeros recuerdos infantiles; el segundo, en cambio, da cabida a los tiempos preinfantiles; es decir, a los restos de la vida de los antepasados. Mientras las imágenes mnémicas del estrato personal están en cierto modo llenas, por tratarse de imágenes vividas, los arquetipos del estrato colectivo, al tratarse de moldes que no han sido vividos personalmente por el individuo, son solamente moldes vacíos. (1926/2007, p. 89)

Esto da cuenta de que los arquetipos son elementos *a priori*, provenientes del inconsciente colectivo; pese a que a nivel colectivo cargan con toda la experiencia humana, actúan a nivel personal como moldes vacíos que permiten posibilidades de aprehensión, representación, reacción y percepción de la propia experiencia personal. Dicho en palabras de Stein “Los arquetipos son disposiciones innatas a reaccionar, comportarse e interaccionar en ciertas maneras típicas y previsibles” (2008, p. 80).

“El arquetipo es una fuente primordial de formas y energía psíquica. De allí emergen los símbolos psíquicos que captan la energía dándole estructura y... creación de la cultura” (Stein, 2008, p. 119). Cabe detallar que debido a la naturaleza del arquetipo éstos no pueden ser conscientes; llegan a la consciencia a manera de imagen, de representaciones como mitologemas (Jung, 1939/2012). Entonces el arquetipo se activa mediante asociaciones ante situaciones o personas relacionadas al arquetipo en cuestión (Salman, 1999). En una revisión posterior del texto titulado *El significado del padre para el destino del individuo* Jung (1909/2012) explica el sentido innato y la experiencia personal en la representación del arquetipo, mencionando que: “es solo la consciencia individual la que experimenta estas

realidades por primera vez, no así el sistema corporal ni el inconsciente. Para estos últimos se trata simplemente del funcionamiento habitual de los instintos que se formaron hace mucho tiempo” (p. 728).

Los arquetipos, dice Salman (1999), se manifiestan como símbolos en sueños, como afectos, como instintos, como mitología y como patrones de comportamiento y experiencia. Es decir que lo que se conoce del arquetipo son meras representaciones o intentos de concretizar lo que de él sale (Salman, 1999). Sin embargo, para que el arquetipo pueda asimilarse por la consciencia debe encontrar una imagen y reconocerse su parte instintiva; permiten al hombre crear instintivamente una imagen para simbolizar la función de dicho arquetipo o, dicho de otra manera, para dar sentido a la experiencia. Como Jung mismo lo afirma: “no se trata, pues, de representaciones heredadas, sino de posibilidades heredadas de representaciones” (Jung, 1939/2012, p. 65).

Uno de los factores que favoreció, a Jung, la elaboración de la teoría de los arquetipos fue la recopilación de las fantasías de una paciente psicótica, de sueños y fantasías de pacientes neuróticos y muchos cuentos de hadas, mitos y motivos religiosos de varios rincones del mundo; encontró especialmente algunos elementos y temas formales que se repetían y estaban bastante bien definidos (Stein, 2008). Entre ellos: la dualidad, la luz y oscuridad, lo masculino y femenino, el padre y la madre, la derecha e izquierda, alto y bajo, el orden y el caos, la unión de los opuestos en un tercero, la rotación, entre otros (Stein, 2008); aquello le permitió distinguir que todas las experiencias subjetivas conducen al estrato colectivo de la psique, dado forma por las imágenes universales, arquetipos (Salman, 1999).

“Dado que toda experiencia individual posee un núcleo arquetípico, los temas de la biografía personal y los modelos arquetípicos están siempre entretreídos” (Salman, 1999, p. 110); al mismo tiempo que Jung se da cuenta de que las experiencias personales toman forma y energía en el estrato transpersonal, elabora la noción de que el arquetipo es el núcleo del complejo personal (Hall & Nordby, 1975).

1.1.3 Complejos

El arquetipo es el núcleo magnético del complejo; este último adquiere fuerza a través de las experiencias e informaciones que se relacionan con su contenido; una vez adquirida esta acumulación energética el arquetipo se expresará a la consciencia y conducta del individuo mediante imágenes (Jung, 1934/2008). Los complejos son las personificaciones de los arquetipos, que en la experiencia personal adquirieron una fuerte importancia afectiva (Hall & Nordby, 1975). Entonces, la activación del complejo se da por la adhesión de imágenes

originadas en ideas, emociones o acontecimientos relacionados al nudo temático del arquetipo activado (Salman, 1999). Por ejemplo, el arquetipo materno se activa desde las primeras experiencias de vida del infante, poco a poco se van constelando imágenes y emociones alrededor de la representación de lo materno en cada sujeto; el complejo se activa cuando sucede algo que resuena con la constelación de experiencias relacionadas a lo materno.

Lo que hace posible la cohesión del complejo es el afecto que se constituye mediante asociaciones de ideas, recuerdos y conductas; esto le permite el carácter de energía constante, ya que a partir de cada nueva experiencia se van adicionando más elementos al complejo (Salman, 1999). La analista junguiana S. Salman (1999) proporciona una explicación de la idea de Jung sobre el complejo, aportando que: el complejo posee gran autonomía y puede presentarse o desaparecer según su antojo; ocasionalmente cede ante el afán de la consciencia por reprimirlo, pero se lo logra reprimir solo por un tiempo y reaparece con su fuerza natural (Salman, 1999). El complejo representa un nudo de energía en cuyo interior la circulación energética posee menor resistencia, entonces al momento de estimular alguno de sus contenidos esta energía sale desproporcionadamente (Young & Dawson, 1999). Lo que hace el complejo es invadir la orden del ego y se presenta, según su conveniencia, provocando fallos en la memoria, por ejemplo: las respuestas pronunciadas bajo el efecto del complejo activado son generalmente olvidadas, o dejan recuerdos falsos (Young & Dawson, 1999). Incluso, la persona puede mentir o contradecirse sin percatarse de haberlo hecho; esto se debe a que mientras el complejo ejerce su fuerza el campo de la consciencia se reduce, alterando al sujeto, haciéndolo más distraído de sus acciones y palabras (Jung, 1934/2008). Por último, la búsqueda del punto de cohesión de la energía del complejo permitirá una mayor integración y control consciente del complejo mismo (Salman, 1999).

1.1.4 Consciencia

El precursor de la psicología analítica define la consciencia como una epidermis que flota sobre el inconsciente (Jung, 1934/2008). En las investigaciones que él realizó sobre la psicología de varios pueblos primitivos y acerca de la historia y desarrollo humano, concluyó que para la humanidad la consciencia del ego es una conquista tardía de la evolución, siendo así que su forma originaria era más una consciencia de grupo (Jung, 1934/2008). Entendiendo a la consciencia actual, contemporánea, como una adquisición reciente, como un recién nacido que está empezando a decir yo.

La manera en la que se capta conscientemente al mundo es a través de las cuatro funciones psíquicas que Jung distinguió como: pensamiento, sentimiento, sensación e intuición (Hall & Nordby, 1975); el individuo no usa todas las funciones en la misma proporción, siempre hay una que domina sobre las otras; y es justamente el predominio de una función lo que permite el carácter diferenciado de un individuo u otro (Hall & Nordby, 1975). Además de estas cuatro funciones existen dos actitudes que orientan la energía psíquica, consciente, ya sea hacia el mundo exterior (extraversión) o hacia el mundo interior (introversión).

El elemento central de la consciencia, y el único con el que la misma se relaciona de manera directa, es el ego (Jung, 1934/2008); en este sentido se entiende a la consciencia como la relación psíquica con el ego. La consciencia se caracteriza por ser limitada y no tener la capacidad de abarcar varias representaciones a la vez, debido a que su función es percibir el mundo exterior y luego percibir al propio ser en sus relaciones con el mundo exterior (Jung, 1934/2008). Por otro lado, la dimensión del ego es compleja y basta; se ocupa de sintetizar datos y sensaciones percibidas por el individuo; también da cuenta del lugar que ocupa el cuerpo en su entorno y es el fontanal de recuerdos que proveen una identidad personal y única al individuo (Jung, 1934/2008). El ego se encarga también de advertir sobre las percepciones afectivas, debido a que la vía por la cual el individuo toma mayor consciencia de sí mismo son los estados afectivos; y la información sobre estas percepciones afectivas podrían ser el elemento central de la consciencia (Jung, 1934/2008).

Así también el ego es el encargado de proporcionar los elementos que constituyen la identidad, debido a que administra qué recuerdos, pensamientos, sentimientos, percepciones, entre otros, pueden acceder a la consciencia; en otras palabras, selecciona el contenido inconsciente que puede atravesar el umbral de la consciencia (Jung, 1934/2008). Al mismo tiempo que es el gestor que organiza la consciencia, el ego surge a partir del desarrollo y diferenciación de la parte consciente con la inconsciente (Hall & Nordby, 1975). La función del ego es permitir la adaptación a la realidad externa y al mismo tiempo proveer una identidad y continuidad a la personalidad; dicho en otras palabras, permite una coherencia ante una personalidad que se va transformando, movilizándolo e individualizando (Hall & Nordby, 1975).

1.1.5 Individuación

Una vez que se ha descrito en términos muy generales la estructura de la psique humana se puede dar paso a perfilar cómo estos elementos intervienen en el desarrollo de la personalidad individual.

Jung afirma que el proceso de individuación es espontáneo y se desarrolla naturalmente; Juan de Castro (1995b) explica que es una trayectoria cuya primicia se halla inscrita en la maduración humana mismo; esto quiere decir que su desarrollo es equiparable al crecimiento del cuerpo biológico y, si bien sigue su propio curso, los factores externos también tienen influencia sobre este recorrido (Hall & Nordby, 1975). En otras palabras “La personalidad de un individuo está destinada a individualizarse, tan inevitablemente como el cuerpo está destinado a crecer... el cuerpo necesita comida para un saludable desarrollo, así también la personalidad necesita experiencias adecuadas para una individuación saludable” (Hall & Nordby, 1975, p. 87); por lo tanto es el trayecto que dura toda la vida del individuo, siendo así que “el comienzo de la consciencia es también el comienzo de la individuación” (Hall & Nordby, 1975, p. 30).

La individuación es la manera natural que conduce, paso a paso, al núcleo de la persona; cada paso va profundizando más en el descubrimiento de esta esencia única (Goldbrunner, 1962); este proceso de desarrollo es particular de cada sujeto, no obstante, precisa de algunos elementos influyentes como estímulos o experiencias apropiados (Goldbrunner, 1962). La idea fundamental es que, a lo largo de la vida, un individuo pueda tomar consciencia de los distintos procesos y aspectos que se encuentran en su interior y que por medio de este proceso los elementos inconscientes sean integrados a la consciencia (Goldbrunner, 1962). Jung distingue que el desarrollo de la psique durante la vida es constante, sin embargo, existen varias transiciones de cambio importantes para que se pueda llegar a una integración final (Hall & Nordby, 1975). En este sentido explica que el infante no posee consciencia plena de sí mismo y tiene poca o ninguna organización de sus percepciones; a medida que va creciendo se va sistematizando la continuidad de su consciencia hasta que llega a la madurez sexual o pubertad, es aquí donde su psique comienza a asumir su propia forma y se da la transición de las actividades infantiles; esto quiere decir que el individuo debe afrontar experiencias tanto internas como externas (Hall & Nordby, 1975). Esta etapa descrita anteriormente dura hasta la primera adultez, por lo general, sucede que para este momento ya se habrá confirmado y asentado y poseerá una voluntad y será participe de su entorno; la transición que experimentará corresponde a la segunda mitad de la vida, donde se inicia la partida de la individuación como tal y la meta que es la diferenciación, equilibrio y unidad de los sistemas psíquicos se extenderá hasta el final de la vida del individuo (Hall & Nordby, 1975).

Tanto los medios como las experiencias que se necesitan para llegar a dicha meta son particulares, propios y únicos en cada sujeto. Es decir que en algunos casos se podrá comenzar el proceso de individuación mediante un cuestionamiento interno o externo,

mediante una búsqueda de superación individual, a partir de una crisis personal o con relación al medio o también existe la posibilidad de considerar los aspectos inconscientes mediante el análisis psicológico (Goldbrunner, 1962). Estas circunstancias darán paso a considerar los aspectos que residen en el inconsciente con la misma importancia con la que se considera a los aspectos conscientes; “desde luego, [...] el yo (ego) regresa cambiado; más dilatado internamente, más rico en conocimientos, y sustentado por un sentimiento interior que se manifiesta en un conocimiento premonitor acerca de la latitud y profundidad del alma, de sus claridades y tinieblas” (Goldbrunner, 1962, p. 153).

En otras palabras, en el proceso de individuación, la personalidad, como totalidad de la psique, se va formando paulatinamente; se van integrando, en la segunda mitad de la vida, contenidos internos y externos, conscientes e inconscientes, racionales y espirituales por medio del conocimiento y desenvolvimiento con los aspectos inconscientes de la psique (Goldbrunner, 1962). De tal manera que dentro de los contenidos de la consciencia serán reconocidos diversos aspectos inconscientes que han sido desalojados de la consciencia por el ego (De Castro, 1995b). En otros términos, dichos elementos que han pasado desapercibidos por la consciencia o no han llegado al umbral de la misma por acción de represión del ego también forman parte de la psique y al ser integrados por el individuo, mediante el proceso de individuación, se dará paso al florecimiento de la personalidad (Salman, 1999). Por lo tanto, el individuo llega a conocerse de forma completa y no se encuentra ya dividido (Goldbrunner, 1962, p. 36). Como se dijo anteriormente, la tendencia de la personalidad por la realización completa es innata y el arquetipo de unidad que permite que este proceso se inicie y siga su curso es el Sí Mismo, este cumple un papel fundamental en el desarrollo integrativo de la personalidad ya que permite la experiencia de que nuevos y mejores símbolos lleguen a la consciencia; o sea, amplifica aspectos opuestos de cada complejo permitiendo la integración en un tercero (Hall & Nordby, 1975).

1.2 Fases arquetípicas del desarrollo de consciencia según Erich Neumann

Erich Neumann, en su libro *Los Orígenes e Historia de la Conciencia* (1949/2015) reflexiona sobre los postulados que Jung había elaborado y, en palabras del mismo Jung, construye la historia de la evolución de la consciencia al tiempo que evidencia cómo los mitos representan el cuerpo de la fenomenología de esta evolución (1949). Es decir que amplía teóricamente el proceso de desarrollo de la consciencia en relación con los factores internos,

arquetípicos, ya que éstos son como hilos conductores del curso que debe seguir esta evolución (Neumann, 1949/2015).

El autor expone que las imágenes, por las cuales el inconsciente se revela a la mente consciente (mitos, fantasías, sueños), permiten que se inicie el proceso de asimilación en la consciencia; las imágenes simbólicas presentes en los principales componentes de la mitología tienen su semejanza con los sueños y fantasías, en el sentido en el que son representaciones del arquetipo; por lo tanto, son colectivas y heredadas (Neumann, 1949/2015). En otras palabras, el curso de la evolución de la consciencia está determinado por una serie de arquetipos que se revelan a la consciencia a manera de imágenes simbólicas (Neumann, 1949/2015).

Es necesario señalar que a lo largo del pensamiento occidental el estudio del alma (en latín *Psyche* y en griego *Ψυχή*) ha sido relegado al entendimiento o la razón; usando la primicia de que mediante el entendimiento el ser humano puede llegar a un estado racional, trascendente, “suprapsíquico” (Jung, 1939/2012). Sin embargo, Jung toma en cuenta las características y manifestaciones subjetivas de los procesos psíquicos incluyendo a la consciencia, no como razón o entendimiento sino, como ampliación y diferenciación; se puede entender que un sujeto “cuanto más consciente de su individualidad llegue a ser, tanto más pasará a primer plano su diversidad... y en mayor medida se emancipa de la regularidad colectiva” (1939/2012, p. 105); aceptando la igualdad de los individuos, en tanto todo ser humano pertenece al inconsciente colectivo, e igualmente dando validez a sus propias manifestaciones subjetivas (Jung, 1939/2012); de esta manera se aclara el sentido en el que se entiende a la psique y los procesos de desarrollo de la consciencia detallados a continuación.

1.2.1 Etapa de indiferenciación

Al inicio, en el despertar más temprano de la humanidad, lo único que existe es la perfección, la totalidad; en esta primera etapa el mundo y la psique son uno mismo, el ego está totalmente contenido en el inconsciente; por lo tanto, el ego no reflexiona, no es autoconsciente y no puede referir nada a sí mismo (Neumann, 1949/2015). Todo está contenido en sí mismo, los opuestos están unidos y el mundo parental no está separado (Neumann, 1949/2015). Este estado sólo puede ser descrito simbólicamente en forma cosmogónica, es decir como el mito de creación, como respuesta mitológica a la pregunta por el origen del mundo y el origen del ser humano (Neumann, 1949/2015).

Jung en su obra AION (1951/2011) explica que existe un estado pretemporal que corresponde al inconsciente, o al Caos (*massa confusa o nigredo*) como se expresa en la

alquimia. El descubrimiento del nacimiento del mundo mediante símbolos, dioses y mitos es el instrumento por el cual el ser humano empieza a tomar consciencia de él mismo (Neumann, 1949/2015); es encontrarse en el mundo recién nacido de la consciencia (Jung C. G., 1951/2011). En todos los mitos la creación del mundo coincide con el apareamiento de la luz, del sol, o de la blancura comparada a su vez con la luna llena, “la cual significa al mismo tiempo la iluminación, es decir la ampliación de la consciencia” (Jung C. G., 1951/2011, p. 267); esto quiere decir que “los mitos cosmogónicos son fundamentalmente símbolos del nacer de la consciencia” (Jung C. G., 1951/2011, p. 267).

Algunos ejemplos de lo mencionado anteriormente son el círculo, la esfera o huevo, que representan el símbolo original de esta perfección y de ahí surge el mundo (Neumann, 1949/2015). El círculo o lo redondo es el origen, la semilla, el vientre y los padres (opuestos cohabitando en armonía) (Neumann, 1949/2015). El “Uróboros” es el principio y el fin, representado como una serpiente o dragón que come su propia cola, es la perfección de la auto procreación, “se mata, se desposa y fecunda a sí mismo” (Neumann, 1949/2015, p. 34), es el alfa y omega, es todo en uno. El Uróboros es el arquetipo de la totalidad donde lo redondo es el vientre y también la cohabitación perpetua de opuestos, es decir los padres; la imagen del vientre en todos los lugares del mundo es un símbolo de protección, alimentación y contención, se refiere a toda la esfera matriarcal; por lo tanto, como consecuencia embrionaria, el ego está totalmente contenido en el Uróboros (Neumann, 1949/2015). En esta fase se puede apreciar las características más positivas de la Gran Madre (Neumann, 1949/2015).



Figura 1 Uroboros
 Steamfest, J. (1994) Dibujo en lápiz hecho a mano. Recuperado de:
http://www.stamfest.wz.cz/kresba_1/slides/Uroboros94_wz_en.htm

Paulatinamente se va enfatizando el carácter de la Madre urobórica como fuente de alimento, y por lo tanto de satisfacción. En la imagen de representación de la Madre se empiezan a acentuar los pechos, o también se la puede representar con una forma fálica, ya que esta figura aún es hermafrodita y presexual, simboliza la fertilidad, la generatividad y la procreatividad (Neumann, 1949/2015). “La acentuación de pechos de la Madre y su carácter fálico constituye la fase de transición” (Neumann, 1949/2015, p. 50); los opuestos empiezan a aparecer y el ego naciente empieza a diferenciarse. Éste comienza a experimentar ambivalencia del mundo, percatándose del placer y el dolor; sobre esta etapa de la psique reinan el lado malvado y devorador de la Madre Terrible y también el amor prodigio de la Madre Buena (Neumann, 1949/2015).

El ego aún primitivo debe experimentar y aceptar el terrible poder oscuro del inconsciente; muchas veces la humanidad asocia este estado con sentimientos de temor y somnolencia (Neumann, 1949/2015). Esta etapa matriarcal, menciona Erich Neumann (1949/2015), se caracteriza también por la dependencia del hombre (ego primitivo) con la tierra y la naturaleza (inconsciente).

La Madre Terrible es vista como la Diosa de la muerte, de la guerra, como plagas, enfermedades, escasez, inundaciones, como la Reina del Mundo Subterráneo; en contraste con la madre buena que es la Madre Tierra, generadora de vida, estos componentes que generan placer-dolor aún no se experimentan por separado, entonces en conjunto la Gran Madre posee esos dos lados. La Madre Buena es tan necesaria como la Madre Terrible, la una da vida y la otra la quita para renacer a través de la Gran Madre (Neumann, 1949/2015). Las aguas oscuras de la muerte son aguas de vida; del mismo modo que el mar se traga al sol y vuelve a parirlo, la muerte en su frío abrazo es el seno materno (Jung, 1912/1998).

La transición a la siguiente etapa se da cuando el temor a la Gran Madre se vuelca hacia uno mismo alejándose del objeto demandante; el ego, o la tendencia de la consciencia, comienza a darse cuenta de sí misma y se ve tal como si se mirara en un espejo, entonces

empieza a reflexionar y autoafirmarse (Neumann, 1949/2015). Jung ejemplifica esta transición con la leyenda de Frobenius: “*El viaje nocturno por el mar*” en donde un héroe es devorado por un monstruo-ballena mientras viajaba en su barca desde el oeste; el héroe ya dentro del monstruo prende fuego en su vientre y toma parte de su corazón para saciar su hambre; llegando al este abre desde adentro al monstruo para huir y con él libera a todos los otros cautivos (1912/1998, p. 224). Jung interpreta al hacer fuego como un acto consciente y, por lo tanto, como dar muerte al estado oscuro de vinculación con la Madre (1912/1998).

“La autoreflexión es una característica de la fase de la pubertad de la humanidad... es una fase necesaria del conocimiento humano... el fin de la fijación en la Gran Madre mediante la autoreflexión” (Neumann, 1949/2015, p. 87). A diferencia del ego embrionario que se disolvía en el inconsciente, el ego fortalecido no se regocija cuando se encuentra nuevamente en la Madre, sino que tiene su voluntad en trascender más allá de la muerte simbólica que acabó de atravesar; la muerte es un paso a la siguiente etapa y, en contraste con el mar inconsciente femenino, la consciencia de sí mismo se consolida con el principio masculino (Neumann, 1949/2015). “La consciencia del yo (ego) se levanta en franca oposición al inconsciente femenino” (Neumann, 1949/2015, p. 111); es decir que surge el principio de los opuestos, se da inicio a la independencia del ego y se delimita la consciencia (masculinidad) del inconsciente (femenino) mediante la formulación de principios morales y tabúes; la siguiente etapa está planteada en los mitos como la auto emancipación del ego que lucha por liberarse del poder inconsciente y lucha por mantener su consciencia (Neumann, 1949/2015).

1.2.2 Etapa del héroe

En esta nueva etapa de la joven y autoreflexiva consciencia humana el mito va tomando un rumbo distinto. Hasta ahora el motivo de los mitos era cosmogónico, universal; sin embargo, una vez que la consciencia transpersonal se ve fortalecida, o en el caso individual el ego, el mito humano dirige su interés al mundo como centro del universo y especialmente al ser humano como el corazón de este centro (Neumann, 1949/2015). El ego sigue contenido en el inconsciente, no obstante, ahora conoce su posición, un poco más diferenciada, y la defiende heroicamente (Neumann, 1949/2015).

En el mito el héroe tiene un carácter no humano ya que generalmente uno de sus padres es divino o su madre es la virgen prometida de un dios; de cualquier manera, su nacimiento es experimentado como un milagro (Neumann, 1949/2015). En el ser humano de los albores de la consciencia, el nacimiento y la experiencia del nacimiento es atribuido a los dioses; la madre experimenta intensamente el dar a luz al héroe como algo extraordinario (Neumann,

1949/2015). Esta etapa se caracteriza porque aún es pre patriarcal -el padre no es humano-, por lo tanto, la madre todavía posee la función auto fecundadora; sin embargo, más adelante esta característica masculina va a ser experimentada en concreto internamente en la experiencia del héroe y externamente como un compañero de la madre (Neumann, 1949/2015).

Joseph Campbell (1959) menciona que existe una relación directa entre padre-hijo, siendo el primero el creador increado que transmite al segundo -el creador creado- una fuerza cósmica para gobernar; en este ejemplo se puede apreciar su concepción divina. El drama del héroe es constelado por la doble naturaleza; es decir, vive en un mundo parental representado por un padre y una madre personal, pero junto a ellos experimenta las figuras arquetípicas de madre y de padre, es decir, su origen mágico, no humano (Neumann, 1949/2015).

En la historia del desarrollo de la consciencia el mito del nacimiento del héroe con naturaleza doble procede de su propia experiencia, es parte de la comunidad, pero al mismo tiempo siente que no pertenece a ella (Neumann, 1949/2015). Jung explica que el mito del héroe siempre se refiere a un dios hombre, o un hombre poderoso que vence a dragones, serpientes, monstruos, demonios, etc., éstos son encarnaciones del mal y él libra a su pueblo de la muerte (1995a).

Con la aparición del héroe-líder, la comunidad se solidifica y estabiliza, todo el grupo se vuelve más individualizado; esto es debido a su condición de hijo de una deidad “tales figuras aparecen en el estado primario de todos los pasados legendarios. Son los héroes culturales, los fundadores de las ciudades” (Campbell, 1959, p. 282). El héroe se identifica con el “dios creador” que le dio la vida y que es el “autor de todas las cosas”; estará listo para enfrentarse con el dragón cuando logre una identificación con la totalidad de la fuerza de sí mismo proyectada en el dios creador, en la consciencia y en el espíritu creativo (Neumann, 1949/2015). La lucha contra el dragón es la liberación total del mundo parental, es la lucha contra la parte femenina y masculina del uróboros, es decir hacer frente a la indiferenciación (Jung, 1912/1998).

Un estrato del mito de la lucha contra el dragón está formado por la conquista o asesinato de la madre y el otro estrato es formado por el asesinato del padre; cabe recalcar el sentido simbólico del mito y que esta lucha y asesinato es una representación importante en el proceso de desarrollo de la consciencia (Neumann, 1949/2015). La madre-dragón-circular representa el inconsciente; el héroe teme las cavidades terribles y desconocidas del inconsciente, ya que está en oposición a su reciente fortalecimiento de consciencia (Jung, 1912/1998). El enfrentamiento con el dragón es el elemento vital en relación con la muerte; es

decir que en este enfrentamiento el joven héroe “construye o destruye la primera mitad de su vida... la verdadera batalla contra el dragón es totalmente interior” (Johnson, 1997, p. 24).

Como se dijo anteriormente el ego infantil que estaba tomando consciencia es muerto y renacido a través de la Gran Madre, así también el héroe experimenta una especie de muerte y renacimiento a través de ella; la diferencia es que el héroe vive esta unión consciente del peligro y con temor, ya que se amenaza su principio de consciencia y en la unión se levanta la insignia de la muerte (Jung, 1912/1998). Una vez que el joven mata al lado femenino del dragón supera el deseo de regresar a la dependencia infantil para ser cuidado por su madre; esta batalla deja siempre una cicatriz que recuerda al joven lo cerca que estuvo de perder la batalla (Johnson, 1997). El dragón simboliza a la Madre y el inconsciente en todo su potencial, más no el temor al padre por ser un agente castrador; el héroe se auto castra por consciencia de que regresar al uróboros femenino es sucumbir a la muerte (Neumann, 1949/2015).

Por otro lado, el héroe debe hacer frente al lado masculino del uróboros; este se presenta al héroe como castración que no le permitirá alcanzar su realización y victoria (Neumann, 1949/2015). Por un lado el ego puede quedar cautivo del padre como representante de las normas colectivas, esto quiere decir que el héroe se identifica con el padre inferior y pierde conexión con los poderes divinos que forman parte de su etiología; o puede suceder que se identifique con el padre-dios y pierde consciencia de su naturaleza dual al no tener contacto con su parte terrenal, es decir que le posee una inflación celestial y es aniquilado a través del espíritu; en cualquier caso esas son dos formas que asume la castración patriarcal (Neumann, 1949/2015).

El héroe hace frente a estas posibilidades y se encuentra a sí mismo a partir de un renacimiento que deja una cicatriz y a partir de la lucha por alcanzar, por no perder consciencia y alcanzar su victoria o realización.

Se pudo evidenciar que el mito del héroe tiene tres elementos: el nacimiento del héroe, el dragón (mundo parental), y el tesoro o doncella que es el resultado de la lucha. El fin de esta etapa es cuando la personalidad del individuo es totalmente independiente, se separó por completo del inconsciente, del mundo parental y del mundo circundante (Neumann, 1949/2015). La siguiente etapa es la de transformación, ya que el héroe al vencer, liberar a los cautivos y superar la muerte también experimenta una transformación propia (Neumann, 1949/2015). “El héroe debe superar su postura de sentirse indispensable y vencer... para dar paso así a un renacimiento ...de una conciencia dirigida por un sí mismo más sabio que el previo gobernante: el ego infantil” (Stein, 2008, p. 190).

1.2.3 Etapa de Transformación

Esta última etapa tiene las características de una consciencia que ha adquirido una posición central; asimismo se hace evidente la diferenciación o separación con el inconsciente y finalmente se reconoce el aspecto individual completado (Neumann, 1949/2015). La lucha contra el dragón “culmina en un cambio cualitativo de consciencia” (Neumann, 1949/2015, p. 307); todas las proezas y desafíos que el héroe atraviesa simbolizan la regresión de su energía a los orígenes, así como la transformación que experimenta la consciencia que advierte la unidad psíquica, es decir, su propia personalidad completa (Jung, 1912/1998).

En la primera fase de la evolución de la consciencia el desarrollo va en dirección a la diferenciación y consolidación de la consciencia (ego); mientras que en la segunda fase el desarrollo del Sí Mismo permite la integración del sistema psíquico y con él los opuestos. El Sí Mismo como símbolo arquetípico es universal y eterno, es una imagen de Dios; como totalidad debe incluir los aspectos claros y oscuros, así como lo masculino y femenino, como lo explica Jung (1951/2011). A partir de la segunda etapa de la vida, la personalidad que renace toma una posición distinta; hasta ahora el ego no permitía que exista una síntesis entre el mundo exterior y el interior, es entonces que aflora a la consciencia el dominio del Sí Mismo (Neumann, 1949/2015). A esto Jung denominó proceso de individuación; la consciencia lejos de desintegrarse se expande mediante el ego que reflexiona sobre sí mismo, y toma consciencia de su relación con un todo más allá del individuo (Goldbrunner, 1962).

La personalidad recupera su hermafroditismo original y ella puede experimentar los arquetipos en su multiplicidad paradójica sin correr el riesgo de ser absorbida por el inconsciente (Neumann, 1949/2015). Aparece en los mitos, y en la simbología espontánea de la humanidad, la función trascendente o el “símbolo unificador”; éste resuelve la tensión entre la consciencia y la tendencia del inconsciente por dominarla; asimismo se superan o trascienden las posiciones de la consciencia y el inconsciente (Neumann, 1949/2015). Mientras el ego embrionario reposaba en el uróboros hermafrodita, el Sí Mismo viene a ser el núcleo del uróboros sublimado donde el ego se experimenta a sí mismo como símbolo unificador en donde se combina lo masculino y femenino y los elementos conscientes e inconscientes.

Como figura arquetípica el Sí Mismo o la percepción de la totalidad de la psique es alcanzable, se observa esto en los mitos de héroes que salen victoriosos y encarnan la deidad por la que fueron creados, como Cristo; sin embargo, en palabras de Johnson “esto es posible para una persona dotada... solo cuando ha conseguido suficiente fuerza masculina

(consciencia) y claridad como para soportar este viaje tan peligroso. Es de lo que están hechos los genios, y no está al alcance del hombre corriente” (1997, p. 32). Jung dice que se desarrollan determinadas funciones a lo largo de la vida y hay algunas que se han transformado y diferenciado especialmente, son particularmente relevantes, particularmente activas y productivas, mientras que otras no superan el estadio embrionario de su desarrollo (Goldbrunner, 1962).

No obstante, según propone Neumann, a nivel colectivo, la invasión del inconsciente seguirá presente hasta que la diferencia entre géneros, razas, tribus y naciones se resuelva en una síntesis y se integren los opuestos (1949/2015). Esto es que el ser humano aún debe experimentar al dragón urobórico primordial hasta poder centrar su consciencia tanto individual como colectiva en el auténtico Sí Mismo (Neumann, 1949/2015).

2. Capítulo II: Símbolos Colectivos

2.1 Relación del símbolo con el inconsciente colectivo

Para abordar este segundo capítulo se retomará el concepto de arquetipo descrito en el capítulo anterior. Existen dos cualidades que vale la pena recalcar respecto de los arquetipos; la primera es que son patrones de comportamiento; es decir que son posibilidades que constituyen la capacidad innata de aprender y crear experiencia. En palabras de Jung “son las formas más antiguas y universales de representación de la humanidad... son inclusive dueñas de algo así como una vida propia y autónoma” (1926/2007, p. 78); quiere decir que son comunes a todos los seres humanos, como posibilidades de experiencia, y tienen carácter autónomo.

La segunda cualidad es que el arquetipo no puede ser consciente, llega a la consciencia a manera de imagen o de representación. El autor se refiere a estas imágenes como formaciones análogas de aquello que debe ser descubierto (Jung C. G., 1941/2004). Es decir que “un arquetipo (que) aparece en un sueño, en la fantasía o en la vida, acarrea consigo un particular «influjo» o poder en virtud del cual opera de forma numinosa, es decir, emanando una fascinación o incitando a actuar en una determinada dirección” (Jung, 1926/2007, p. 82).

Los arquetipos no se manifiestan de la misma manera exacta para cada persona; esto quiere decir que, ya que los arquetipos proveen la estructura, y no la forma específica de las imágenes simbólicas, estas últimas pueden variar de cultura en cultura y de persona a persona (Jung C. G., 1941/2004). La consciencia intenta definir las imágenes en objetos y en una serie de explicaciones discursivas que den un sentido lógico, analítico, para entenderlas con claridad; sin embargo, la manera en la que la consciencia conoce a las manifestaciones arquetípicas no es la misma en la que lo hace el inconsciente; es así que los símbolos generados en el inconsciente describen, desde muchos puntos de vista, aquello desconocido por la consciencia, es decir, que circunvalan lo que debe ser explicado. En este capítulo se expondrá cómo los símbolos se forman y se agrupan en el inconsciente alrededor de aquella cosa que debe ser explicada y posteriormente reconocida por la consciencia.

2.1.1 Definición de símbolo

La etimología de la palabra símbolo, del latín *symbolum* y del griego *symbolon*, contribuye a descubrir lo que devela su mensaje; proviene de sym-ballo que quiere decir lanzar, separar y unir (Rueda, 1993). Siglos antes de Cristo el símbolo era una pieza de valor que podía ser de

metal, de cerámica o de madera; ésta se partía en dos y se repartía entre un novio - novia o entre un acreedor – deudor, a cada uno le correspondía una parte. Al regreso de un viaje, o una separación larga, se juntaban, con gran expectación, y recreaban la pieza original para reconocerse (Rueda, 1993), “De ese modo, el símbolo une nuestro espíritu con una imagen cargada de recuerdos. Reconocerla es siempre una parábola vital, lanzarse hacia algo incógnito, para re-encontrarse. Separa, oculta y manifiesta” (Rueda, 1993, p. 20).

Desde la antropología, como lo explica Rueda (1993), siempre el psiquismo reacciona excitado frente al símbolo y la multiplicidad de significados que este arroja. El símbolo está sujeto a la historia personal y colectiva. Rueda (1993) explica esta dinámica en función de una ecuación: $[S = O + H + C + IP + IC]$. Proponiendo que el símbolo (S) es igual a un objeto (O), idea o imagen, captado por el sujeto que va a realizar la operación simbólica; en esa acción la idea (O), imagen u objeto, se transforma por la historia (H) personal y colectiva del sujeto que lo captó, dándole así un nuevo sentido, y varios significados. Por último, explica que el símbolo es recibido por la consciencia (C) pero permanece dominado por el misterio del inconsciente personal (IP) y la insospechada riqueza de los arquetipos del inconsciente colectivo (IC) (Rueda, 1993, p. 23).

Por otro lado, para el precursor de la psicología analítica, el símbolo siempre es una analogía que representa algo más que su significado obvio e inmediato y afirma que cualquier expresión psicológica es un símbolo ya que significa más que ella misma y estos significados escapan del conocimiento actual (Jung, 1995a). El autor distingue los símbolos “naturales” de los símbolos “culturales”, argumenta que los primeros derivan de la psique individual, de los contenidos inconscientes personales, y que la variedad de imágenes arquetípicas resultantes de estos contenidos es ilimitada. Mientras que los símbolos culturales expresan verdades absolutas que aun actualmente se pueden reconocer en algunas religiones (Jung, 1995a). Menciona también que si se sigue el rastro de los símbolos personales se puede llegar a su alegoría en imágenes arquetípicas, que se encuentran en relatos muy antiguos y en sociedades primitivas (Jung, 1995a).

Esta leve revisión de la noción de símbolo en las dos teorías hace posible identificar algunas características que conservan en común. En primer lugar, se destaca la reacción de profunda emoción de la psique frente a las imágenes simbólicas; esta es llamada operación simbólica en antropología, y expresa que “el espíritu (...) ante la llamada del símbolo, reacciona con su mente y su corazón... visitar la casa en donde jugamos de niños pide un silencio ante la oleada de afectos. Es la operación simbólica la que cobra fuerza” (Rueda, 1993, p. 20). Asimismo, en la psicología analítica, Jung advierte la numinosidad de los

símbolos personales y culturales, revelando que provocan una profunda emoción, lo compara con estado semejante a si se estuviera bajo el efecto de un hechizo (Jung, 1995a).

En segundo término, se reconoce el enigma intrínseco del símbolo; siendo así que esta imagen o representación siempre apunta a algo esencialmente desconocido, es decir un misterio que transmite un significado vivo y subjetivo (Jung, 1995a). Un tercer punto de encuentro es el señalamiento de los matices contrarios propios de los símbolos; entendiendo que el mensaje que revela el símbolo es de múltiples significados. La serpiente, por ejemplo, puede poseer virtudes demoníacas, de malicia y engaño, pero también de salud, astucia, valor y transformación (Rueda, 1993).

Por último, el símbolo describe aquello que escapa de la consciencia y que sigue siendo un enigma; por ejemplo, la pregunta inherente a cada ser humano por el origen. “Solo el grupo simbólico, compuesto por analogías en parte contradictorias, puede hacer de algo desconocido... un asunto más inteligible y con mayor capacidad de convertirse en consciente” (Neumann, 1949/2015, p. 33). Todo lo que es anterior a la consciencia debe ser descrito simbólicamente para ser cognoscible; una muestra de lo dicho anteriormente es el sentido que el ser humano primitivo encontró a la existencia, depositando el milagro de la vida en relatos y rituales mágicos transmitidos por generaciones (Neumann, 1949/2015). El símbolo por su cualidad inefable es apto para revelar lo sagrado, lo del más allá, el misterio escondido, la esperanza que promete, etc (Rueda, 1993).

En conclusión, se entiende que, desde la antropología y desde la psicología de Jung, los símbolos son expresiones de la psique. Para comprender dónde y cómo se originan será necesario indagar sobre la energía que activa las estructuras y los contenidos dentro de la psique.

2.1.2 Energía psíquica

Jung usa la expresión libido para referirse a la energía psíquica; para entender de dónde procede dicho término es necesario explicar un poco el contexto histórico. Entre los años 1906 y 1913 Sigmund Freud y Carl Jung intercambiaban correspondencia (Jung C. G., 2015); el segunda era considerado, por Freud, como el heredero del psicoanálisis. En ese tiempo Sigmund Freud había denominado “libido” a la energía que anima el sistema psíquico; el término fue tomado del latín y hace referencia al deseo sexual (Stein, 2008). Él estableció que el impulso sensual humano, que busca placer, es la base de la vida psíquica; considerando al alma como energía esencialmente sexual (Stein, 2008).

La teoría de la libido se convirtió en un pilar fundamental de la obra freudiana; sin embargo, Jung se cuestionó el modelo freudiano y con ello empezó a abrir una discusión en torno a la primacía del impulso sexual -advirtiendo que existen otros impulsos inherentes al ser humano, tales como el hambre, el sueño, etc-. (Stein, 2008). El debate de cómo teorizar a la energía psíquica se tornó en algo más complejo que un tecnicismo; en palabras de Murray Stein: “lo que estaba en juego era la concepción de la naturaleza humana y el significado de la consciencia humana” (2008, p. 90). Con el tiempo esa discrepancia fue la que provocó varios desacuerdos teóricos y filosóficos entre ambos colegas, hasta el punto en el que se dividieron teóricamente (Stein, 2008).

Varios años más tarde, en la obra *Sobre la Energía Psíquica* Jung (1928b/2011) despliega íntegramente su noción de libido; entendiéndola como una energía totalizante, de intención general; es decir, la energía vital motor de actividad, voluntad y deseo (Stein, 2008). Desde sus primeros escritos, después de la separación con Freud, Jung afirma que la libido crea un vínculo entre el mundo interno y externo del sujeto, puesto que permite la interrelación entre las distintas estructuras de la psique dotándoles de vida (Stein, 2008). Propone también que el sistema psíquico está en total movimiento; o sea que siempre existe movimiento de energía, y es como en la energía física que se reconoce en términos de transformación, más no de extinción (Jung, 1928b/2011). El flujo de esta energía nace de dos vertientes; 1) las experiencias que se introyectan al mundo interno y 2) la movilización de contenido inconsciente que se expresa hacia el mundo exterior (Hall & Nordby, 1975).

Según el psiquiatra suizo, la libido tiende a buscar el balance entre todos sus elementos dentro del sistema psíquico (Jung, 1928b/2011); el autor denominó *valor* a la cantidad de energía que se emplea, direcciona y acumula en un elemento psíquico (Jung, 1928b/2011). La energía se distribuye, al igual que en la física, gracias a dos tendencias: la entropía y la equivalencia (Jung, 1928b/2011). El principio de entropía propone que la energía empleada en un elemento de valor más alto se moverá a un elemento de valor más bajo hasta alcanzar un equilibrio, o sea que se igualan los valores; en la física esta función se ejemplifica como la fusión entre un líquido muy frío y otro líquido muy caliente; por consiguiente, la energía se reorganiza y alcanza un equilibrio (Jung, 1928b/2011). No obstante, aquello nunca ocurre en totalidad porque lo que posibilita el acontecer psíquico es la tensión derivada de los opuestos (Jung, 1928b/2011).

Jung tomó como referencia una expresión formulada por Heráclito; este último propone que todo lo que sucede está antecedido por su contrario, por ejemplo: la oscuridad está sucedida o se contrasta a la luz, el día a la noche, la muerte a la vida, la juventud a la vejez, entre muchos otros; a esto Heráclito lo llamó *enantiodromía* (Salman, 1999). Jung consideró el fenómeno del principio de los opuestos como ley fundamental del sistema psíquico ya que la tensión entre los contrarios permite que ocurran transformaciones en la vida del individuo; como lo dice él mismo: “cuanto mayor haya sido la tensión de las contradicciones, tanto mayor será la energía que de ella surja, y cuanto mayor esta energía, tanto más intensa será la fuerza atractiva” (Jung, 1928b/2011, p. 37). Por lo tanto, cada elemento psíquico abraza su contrario.

Como ya se mencionó la energía no se extingue, simplemente se moviliza; de tal manera que la cantidad de libido en la psique es total, sin embargo, la distribución de la misma varía (Jung, 1928b/2011); en consecuencia, la energía dentro del aparato psíquico no se pierde, se transforma. Por consiguiente, cuando un elemento pierde energía una cantidad equivalente de la misma aparece en otro elemento; esta es la segunda tendencia de distribución de la libido, el principio de equivalencia. Se puede representar este movimiento de la libido con la imagen de unos vasos comunicantes, en donde se distribuye la cantidad de líquido en cada recipiente conforme el movimiento del conjunto.

La libido no se desplaza desordenadamente en el sistema psíquico, sino que fluye en dos direcciones (Jung, 1928b/2011). En primer lugar, está la dirección regresiva; este concepto aclara lo que sucede cuando una cantidad de libido destinada a moverse hacia la consciencia por algún motivo se ve obstaculizada. Cuando eso sucede se crea un cambio de dirección y una ruptura del principio de entropía; acto seguido se acumula el monto de energía que no llegó a su destino y no halla salida; en consecuencia empieza a redirigirse en dirección opuesta, o sea regresa hacia lo inconsciente “la energía que se sumerge en el inconsciente sirve para revivir todo lo más prominente del inconsciente personal” (Jung, 1995a, p. 93). El fin último de la función regresiva es movilizar y activar contenido inconsciente, o sea imágenes arquetípicas, para dirigir las nuevamente a la consciencia, equilibrando la psique; no debe entenderse a la regresión como sinónimo de retroceso, ni mucho menos como involución, es más bien un momento necesario en todo proceso evolutivo y es vital para el proceso de individuación (Jung, 1926/2007, p. 48).

Por otro lado, está el movimiento progresivo de la libido: éste es un proceso de adaptación hacia el mundo exterior y se desarrolla a través de la consciencia (Jung, 1928b/2011). Es una respuesta a las exigencias de las condiciones ambientales, es decir, del medio en donde se

desarrolla el individuo (Jung, 1928b/2011); cabe recalcar que así como la regresión no es igual a involución, la progresión no es igual a evolución, ambas son un proceso dinámico propio de la psique y vital para la individuación. Citando a Jung: “la progresión como proceso adaptativo continuo, se funda en la necesidad vital de la adaptación (...) la regresión, por el contrario (...), se basa en la necesidad vital de satisfacer las exigencias de la individuación” (Jung, 1928b/2011, p. 50).

Para ejemplificar estas dos direcciones de la libido se retomará la leyenda de Frobenius del héroe y el monstruo-ballena. El héroe del relato representa el movimiento de la energía en la psique; el ser devorado por el monstruo y lo que ocurre dentro de éste en el viaje representa las adaptaciones a las condiciones de la propia vida interior. El héroe desaparece del mundo exterior dentro del estómago del monstruo, es igual a ser incorporado a lo desconocido y sombrío de sí mismo, simboliza la dirección regresiva de la libido. Los intentos del héroe por no dejarse morir son los resultados de la adaptación al mundo interior; hacer fuego, es un acto consciente, por lo tanto representa la movilización de la libido hacia la dirección opuesta, y por último la salida del vientre del animal y el rescate de los cautivos es la encarnación del movimiento progresivo de la energía que se adapta al mundo exterior conscientemente (Jung, 1928b/2011).

2.1.2.1 Canalización de la energía psíquica: formación de símbolos

“Debido a la inhibición que lo consciente ejerce sobre lo inconsciente, los valores inconscientes solo alcanzan, en un principio expresión indirecta. La inhibición que sufren es una consecuencia del carácter orientado y direccional de los contenidos conscientes” (Jung, 1928b/2011, p. 45). Con esta cita se reconoce que los contenidos se hacen conscientes mediante una “expresión indirecta” son analogías espontáneas del inconsciente, que llegan a manera de imágenes a la consciencia. El autor menciona que hay vertientes de energía en la psique que poseen una intencionalidad productiva; equipara esta productividad con el trabajo de los castores al construir una represa (Jung, 1928b/2011). En ese ejemplo la libido con intencionalidad productiva es el río y la labor del castor es el símbolo que transforma esta energía; por lo tanto, se entiende que “el símbolo es una máquina psicológica que transforma energía” (1928b/2011, p. 56).

Las imágenes que se manifiestan a la consciencia, sea en fantasías o sueños, guardan semejanza con modelos mitológicos; siendo así que se descubren mensajes correspondientes a elementos estructurales colectivos (Jung C. G., 1941/2004). Los contenidos de naturaleza arquetípica ponen de manifiesto hechos que suceden en lo inconsciente colectivo (Jung C. G.,

1941/2004). La interdependencia de lo individual y colectivo tiene dos concomitantes psíquicos. Por un lado, la historia temprana de lo colectivo está determinada por las imágenes primordiales internas cuyas proyecciones aparecen en el mundo circundante; y, por otro lado, los simbolismos colectivos también aparecen en el individuo (Neumann, 1949/2015).

2.2 Expresión creativa del inconsciente

Como ya se explicó, en el primer capítulo, para Jung la psique comprende la totalidad de los procesos psicológicos; es decir la consciencia y lo inconsciente. El autor asegura que en la psique tienen lugar numerosas compensaciones, imágenes de polos opuestos: manifiesto - oculto y operaciones psíquicas activas y pasivas (Ocazonez, 2006). En este principio de opuestos cada una de las realidades psíquicas posee una contrapartida inconsciente, albergada en la sombra (Ocazonez, 2006).

Por ejemplo, un hombre adulto, que tiene capacidad de observación y reflexión de sí mismo, comienza a experimentar visiones de él como si fuera un niño; independientemente de si esto ocurre en estado de vigilia o sueño. Jung propone que posiblemente “el estado presente se ha puesto en contradicción con el estado infantil” (Jung C. G., 1941/2004, p. 106); siendo así que ocurre una función compensatoria porque quizás se ha separado de su carácter originario a favor de una máscara arbitraria (tiránica, autoritaria, parcial) (Jung C. G., 1941/2004).

El autor explica que necesariamente ha sucedido una disociación entre el estado pasado y presente del individuo; la compensación, como complemento a esta disociación, busca el equilibrio de la psique; reaparecen contenidos alojados en el inconsciente personal a través de sueños, fantasías, síntomas, entre otros, para aproximarse a lo que está permaneciendo oculto (Jung C. G., 1941/2004). Por lo tanto, los sucesos conscientes se pueden separar limpiamente de los acontecimientos inconscientes, permitiendo una observación objetiva del producto inconsciente; “de ello resulta la posibilidad de analizar lo inconsciente y de lograr así la síntesis de los elementos conscientes e inconscientes del conocer y del obrar” (Jung C. G., 1941/2004, pp. 126-127).

Por último, cabe recalcar que, los sucesos inconscientes tienen dos cualidades: compensar la vida consciente y permitir un equilibrio psíquico en pro del proceso de individuación; es decir que “todo fenómeno psicológico lleva en sí una orientación de tal sentido” que permite o persigue un objetivo o un fin (Jung C. G., 1941/2004, p. 123).

2.2.1 Sueños

Jung (1941/2004) afirma que “el proceso de concienciación no solo viene constantemente acompañado, sino también con frecuencia dirigido, fomentado e interrumpido por procesos inconscientes” (p. 124) a lo que añade que “nuestros sueños dicen incesantemente cosas que superan nuestro modo de ver consciente” (p. 124). En 1916 el psiquiatra suizo escribe un ensayo titulado *Consideraciones generales sobre la psicología del sueño* en este apunta que los sueños son auto-representaciones espontáneas de la situación actual los contenidos inconscientes; se expresan gracias a una combinación simbólica de los materiales constelados en lo inconsciente y se introducen a la consciencia mediante las imágenes que se pueden reproducir en estado de vigilia (1916b/2011).

Jung se plantea dos cuestionamientos aplicables a toda actividad psíquica, pero al sueño en particular: ¿para qué sirve el sueño? y ¿cuál es el resultado que persigue? Instaure de esa manera una nueva visión de los fenómenos psíquicos donde reconoce el sentido *compensatorio* de los acontecimientos inconscientes y la *función finalista* que siempre apunta a un objetivo (Jung, 1916b/2011). El autor lo contrasta con el punto de vista causal que interpreta al sueño y lo reduce al contenido manifiesto de lo soñado; es decir, que se reconocen ciertas tendencias e ideas fundamentales que, expuestas por las asociaciones, son de orden elemental y general; casi como un señalamiento de las experiencias que llevaron a reproducir tales imágenes específicas en el sueño (Jung, 1916b/2011).

No obstante, lo que se pretende aclarar es la función finalista de los procesos psíquicos que llevan en sí una orientación hacia un fin objetivo. Con la intención de proporcionar un propósito a cada experiencia onírica el autor propone tres clases de sueños: reguladores, prospectivos y reductores (1916b/2011). A continuación, se trabajará y ejemplificará el sentido finalista de los procesos psíquicos y de las tres funciones oníricas mencionadas.

2.2.1.1 Interpretación de los sueños y función reguladora

Jung señala que es de vital importancia conocer la situación consciente momentánea del soñante al momento de interpretar el sueño; debido a que el sueño muestra aspectos complementarios inconscientes (Jung, 1916b/2011). De esta reflexión se recoge la idea de que el símbolo en el sueño enseña lo que no se veía y estaba permaneciendo oculto; por lo tanto, la interpretación del sueño siempre debe revelar algo que estaba pasando desapercibido por la consciencia (1916b/2011). Con el objetivo de ilustrar la interpretación de los sueños y la función reguladora se citará a continuación un sueño relatado por un joven consultante del Dr. Jung:

-Estoy en una quinta ajena y tomo una manzana de un árbol. Observo con precaución a mi alrededor para ver si alguien me ha visto- (1916b/2011, p. 124).

De acuerdo con las asociaciones que el soñador proporciona se ve claramente la causalidad del sueño. Hay cinco experiencias que el joven asocia a su sueño: 1) recuerda un episodio de niño donde robó peras de una quinta vecina, 2) ese acontecimiento evoca un sentimiento de vergüenza que experimentó al intercambiar unas pocas palabras con una chica que le era indiferente mientras se advirtió que estaba siendo observado por un señor conocido; aquel episodio tuvo lugar el día anterior al sueño. 3) A la víspera del sueño tuvo una cita con una sirvienta con quien está manteniendo una relación amorosa, sin embargo, aún no se concretaba. 4) El sueño le recuerda a la imagen del pecado original de Adán y Eva; 5) lo que le lleva a recordar que con frecuencia era castigado injustamente por su padre, menciona una vez que fue descubierto observando el baño de chicas y este lo castigó severamente (Jung, 1916b/2011, p. 124).

Evidentemente, afirma Jung (1916b/2011), todas las asociaciones se mueven en un plano de culpabilidad. El autor expresa que desde el punto de vista causal se podría interpretar al sueño como la satisfacción de un deseo sexual encubierto con una imagen simbólica; entonces se tendría que el deseo se reprime por una moral impuesta desde la infancia, causando sentimientos de culpa por ser el deseo incompatible con la conciencia moral del joven. No obstante, en contraste con este método de interpretación causal, Jung propone la manera de trabajar finalista que apunta al *por qué* y *para qué* del sueño. “Para la concepción finalista las imágenes del sueño tienen su propio valor” (Jung, 1916b/2011, p. 129).

El autor deduce que el soñante experimenta sus vivencias eróticas como algo culpable, aun cuando no lo comprende; aparentemente para él, el tema moral es indiferente pues su conducta no es reprochable y no se cuestiona si está bien o no lo que ha hecho; sin embargo “el sueño añade a la respectiva situación psíquica consciente todos los aspectos que serían esenciales a una actitud radicalmente diferente” (Jung, 1916b/2011, p. 128). En este sentido la *función finalista* que estaría ejerciendo el sueño sería mostrar a la consciencia la instancia moral propia que está siendo desapercibida por el joven, pero que sin embargo permanece inconsciente (Jung, 1916b/2011).

En tanto a la función reguladora Jung propone que el sueño orienta a aquellos pensamientos y conductas que en la vida consciente alcanzan escaso valor; por ende, la función reguladora añade un contrapeso a toda actividad consciente y ordenada; es decir que rectifica la situación, permite una autorreflexión y añade lo que corresponde, mejorando la actitud general del sujeto (Jung, 1916b/2011).

En conclusión, la interpretación de los sueños no es posible sin la participación del soñante, las imágenes que son recordadas y las asociaciones que surgen de ellas siempre están direccionadas hacia un fin y al mismo tiempo tienen una relación compensatoria con los datos conscientes (Jung, 1916b/2011).

2.2.1.2 Función prospectiva del sueño

Desde tiempos remotos se ha atribuido al sueño la creencia de una naturaleza profética de revelación de verdades futuras. La hipótesis prospectiva del sueño no descarta por completo la primera idea de éste como un oráculo; sin embargo, sí aclara la función inconsciente presente en este fenómeno (Jung, 1916b/2011). Esta función inconsciente está orientada a la solución de un conflicto o problema presente, representado simbólicamente; es decir que la función prospectiva constituye un esbozo de las posibles acciones futuras de la consciencia y en ocasiones ofrece un plan de solución al conflicto presente (Jung, 1916b/2011).

No obstante, el autor hace hincapié en que no se debe otorgar una sobrestimación a esta función del sueño porque es natural, así como el sentido compensatorio del mismo; es semejante a un pronóstico que se puede ajustar al desarrollo de las acciones futuras (Jung, 1916b/2011). A esta alineación de eventos Jung la llamó sincronicidad. Entonces, es posible que el inconsciente se encuentre en una mejor posición que la consciencia, al momento de prever el desenvolvimiento de situaciones futuras. Por último, cabe detallar que algunas veces el contenido inconsciente posee más importancia y profundidad y se convierte en una función prospectiva y directora que ofrece a la consciencia un nuevo rumbo, algo más saludable para la adaptación y la individuación (Jung, 1916b/2011).

2.2.1.3 Función reductiva

Esta función inconsciente del sueño se hace presente en momentos cuando las actitudes conscientes no encajan con la personalidad del individuo; pese a los esfuerzos que éste haga por permanecer adaptado al medio exterior, en su mundo interno existe una gran tensión porque se encuentra en contradicción (Jung, 1916b/2011). Un ejemplo es una inflación del ego en donde el excedente de extraversión no viene de la personalidad del sujeto sino de una sugestión colectiva. En palabras de Jung: “tales personas ascienden a un nivel más elevado que el correspondiente a su naturaleza. Interiormente no están a la altura de su situación exterior, y por ello, en todos estos casos, lo inconsciente desempeña un papel reductor” (1916b/2011, p. 148).

Jung recalca que es claro que una reducción o desvalorización represente una compensación en el sentido de una auto-regulación del individuo, y que esta función reductora puede tener un carácter eminentemente prospectivo también. Aunque a estos sueños

se los llame reductivos, en el fondo siempre se trata de la misma función compensatoria, ya que trae a la luz debilidades e impotencias, y lo que procura es señalar aquellos comportamientos que no están adaptados a la personalidad del individuo. Ataca, así, el inconsciente a las actitudes inadecuadas y a lo que se muestra contradictorio en el sujeto (Jung, 1916b/2011).

2.2.1.4 Amplificación

Como se mencionó anteriormente el símbolo enseña aquello que estaba oculto a la consciencia y tiene “más bien el valor de una parábola” (Jung, 1916b/2011, p. 130). El precursor de la psicología analítica expresa que los sueños pueden ser comparables con una multitud de temas mitológicos existentes ya que el espíritu humano conserva un lenguaje alegórico o metafórico, que es incluso anterior al pensamiento lógico; de esta manera se puede asimilar mejor el contenido de los símbolos oníricos asociándolos a imágenes más universales (Jung, 1916b/2011). A esta operación de identificar y comparar símbolos oníricos con relatos mitológicos e imágenes universalmente humanas Jung la denominó amplificación.

El investigador y analista junguiano Robert Bosnak en su libro *La Práctica del Soñar* (1996a), compara el trabajo con los sueños con el trabajo del alquimista. Menciona que los alquimistas de la antigüedad modelaban su material con destiladores adecuados, los calentaban y los mezclaban en vasijas para transformarlos en nuevas aleaciones; esta acción de transformación era denominada *operatio*. Del mismo modo en el que ellos trabajaban su material, el trabajador de sueños trabaja con lo desconocido a través de los materiales del sueño (Bosnak, 1996a). La amplificación de los sueños hace que una imagen resuene con otras similares y con historias de nuestra consciencia colectiva, de esa manera es comparable con la *operatio* de los alquimistas; es tomar la materia prima y transformarla en una nueva aleación que haga sentido a la vida consciente.

Esta resonancia de la imagen con cuentos, mitos, novelas, programas de televisión, poesía, informes antropológicos, entre otros, permite que espontáneamente el significado estalle a la consciencia a partir de la imagen que hace sentido para las constelaciones del inconsciente personal del soñante. De esta manera el problema arquetípico puede ser comprendido por la consciencia al reconocer la imagen del sueño en una imagen transpersonal (Bosnak, 1996a). “Al enfocar los cuentos de nuestros sueños colectivos en una imagen de sueño personal este empieza a desplegarse con resonancia” (Bosnak, 1996a, p. 143).

Los mitos constituyen relatos de experiencias comunes a todos los seres humanos; no injustificadamente Jung afirma que el sueño es *le dieu des sauvages* [el dios de los salvajes]; al hablar de sueños colectivos Bosnak se refiere a los mitos que más profundamente

representan símbolos universales. Jung señala que “debido a la estrecha relación entre los símbolos mitológicos con los símbolos oníricos ... es muy probable que gran parte de los símbolos históricos procedan directamente del sueño o, al menos, se inspiren en él” (1928b/2011, pp. 50-51).

2.2.2 Mitos

En 1939 Karl Kerényi propone un acercamiento al origen de la mitología. Manifiesta que la mitología es un arte unido a la poesía y que existe una materia especial que condiciona este arte. Dicha materia “es la suma de elementos antiguos transmitidos por la tradición [y] tratan de los dioses y los seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos, elementos contenidos en relatos conocidos” (Kerényi, 1941/2004, p. 17). Equipara la mitología con una obra musical; en dicha creación musical se unen el artista y el mundo de los sonidos. Es decir que el compositor se sirve del mundo de los sonidos y los modela; así también la mitología se sirve de los mitologemas y los contiene en relatos poéticos.

Mitologema es un término griego que describe la “materia prima” que estructura el relato mitológico; sería análogamente como el mundo de los sonidos (Kerényi, 1941/2004). La mitología en contraste es el movimiento de la materia *mitologemas* y ésta sujeta a transformaciones; los relatos no son estáticos ni excluyen la continuación de una obra más avanzada (Kerényi, 1941/2004). Siguiendo con la analogía del mundo de los sonidos Karl Kerényi (1941/2004) repara que, así como un tema musical puede ser interpretado con diferentes variaciones, también son posibles, en la mitología, otros desarrollos simultáneos de relatos con un tema principal.

Existen mitologemas que son atemporales y universales, tales como el mito del héroe, del origen, de la transformación después de la muerte, etc.; existen otros que están más marcados por el encanto poético de la cultura de donde provienen (Costales, 1996b). Los mitologemas son el elemento común en mitos similares, son la base y el motivo del mito que a su vez proporcionan una explicación del fenómeno arquetípico (Costales, 1996b). El mito reviste con imágenes particulares al mitologema; cada cultura ha construido un mito a partir del mitologema. En una entrevista, realizada por Richard Evans, Jung afirma que “el mito es una historia que para aquellos que la contaron y escucharon fue real y un evento que efectivamente ocurrió; es de hecho una historia ejemplar que ilustra factores esenciales de la existencia de la humanidad” (1957).

“La actitud espiritual no inventa mitos, sino que los vive” (Jung C. G., 1941/2004, p. 99). Todos los comportamientos están siempre apoyados en los relatos mitológicos; “por ejemplo:

nuestros ancestros actuaron de esta así o así, entonces tu deberías hacer lo mismo” o “tal o cual héroe ha hecho así, así o así, entonces ese es tu modelo” (Jung C. G., 1957) En esas historias, narraciones y parábolas, hay una gran cantidad de educación que se lleva a cabo a través de compartir los relatos religiosos. De acuerdo con Jung (1957) la religión es el corazón de la cultura y es mediante la religión que se crea un vocabulario común de rituales y símbolos que forman una especie de hogar de significados en el que todos con esa particular manera de entender el universo, la vida humana, las relaciones personales, la muerte, entre otros, cohabitan.

En conclusión, el mito es una producción cultural, compartida y consciente que, en el individuo, produce movimiento de la energía desde afuera hacia adentro por resonancia de las imágenes. El mito es también una forma ancestral de comprensión de las leyes naturales y universales (Costales, 1996b). En términos energéticos el mito nunca fue conscientemente idea, sino fue producido por lo inconsciente mediante la denominada revelación o intuición (Jung, 1928b/2011); “los mitos son manifestaciones del alma preconsciente, declaraciones involuntarias sobre hechos anímicos inconscientes... tienen una importancia vital. No solo representan, sino que también son la vida anímica de la tribu primitiva” (Jung C. G., 1941/2004, p. 99). Al detallar y explicar las leyes universales y los procesos anímicos como posibilidades o vías del comportamiento el mito, transmitido por generaciones, es el guardián del entendimiento del fenómeno arquetípico (Costales, 1996b).

2.2.2.1 Método de interpretación de mitos

La analista junguiana Marie-Louis Von Franz (1996c) propone que interpretar el mito es tan desafiante como estar al acecho de un venado en el bosque; explica que muchos autores critican la interpretación del mito afirmando que este último no requiere interpretación psicológica, sino solo ser desenmarañado. No obstante, ella argumenta que existen dos razones importantes para interpretarlo. La primera razón es que, a pesar de que el mito o el sueño guardan en sí la manifestación misma de la vida interior inconsciente, el autor junto con el intérprete puede acceder a una gran cantidad de información que muy fácilmente pasaría desapercibida por la consciencia. La segunda razón es porque la interpretación permite que se revele la *función finalista* del acontecimiento inconsciente, no solo la causalidad de este. Por lo tanto, la interpretación del mito va más allá de lo que ya se conoce conscientemente (Von Franz, 1996c).

Como guía de interpretación Von Franz (1996c) propone dividir el mito en cuatro etapas, semejantes a las de un conflicto dramático en una obra literaria. Estas son: exposición, *dramatis personae* (presentación de los personajes), desarrollo del conflicto y lisis o

desenlace. La primera etapa se puede reconocer porque sitúa al relato en un contexto atemporal y no espacial; por ejemplo “érase una vez un reino muy lejano” o “había una vez”, en otros. Von Franz (1996c) explica que existen tantas maneras poéticas de expresar el no espacio - no tiempo porque recuerdan intensamente una eternidad idéntica al reino del inconsciente colectivo.

Por otro lado, siguiendo con la etapa de presentación de personajes, la autora recomienda contar el número de personajes que se presentan al inicio de la historia, y contar nuevamente el número de personajes con los que el relato finaliza. Explica que posiblemente el número de personajes no varíe, pero si estén dispuestos de una manera distinta; entonces hay que prestar atención a la ausencia o incorporación de cualquier personaje al inicio y al final. Existe una pequeña etapa intermedia donde se *plantea el problema* que se va a desarrollar durante el relato (Von Franz, 1996c).

El desarrollo del conflicto, propone Von Franz (1996c), son los altibajos que suceden a través de toda la trama; puede ser un conflicto o varios, cuando llega al clímax hay dos soluciones posibles: termina el relato en una tragedia o se resuelve favorablemente. Lo que lleva a explicar la lisis o desenlace en donde se sabe la suerte que corrieron los personajes del relato. La autora explica que hay ocasiones donde el narrador del mito cuenta el final y seguidamente aumenta una experiencia parecida propia; en este doble final se reconoce un rito de salida donde el narrador trae de vuelta al escuchante al mundo consciente.

Por último, recalca que hay que trabajar cada elemento del relato descubriendo simbólicamente qué quiere representar. Por ejemplo, en un cuento que empieza con cuatro personajes masculinos donde la madre está ausente, el número cuatro en la psicología de Jung simboliza la cuaternidad que es el arquetipo del sí mismo. Dicho relato termina igualmente con cuatro personajes, pero tres de ellos son mujeres, entonces se puede dar cuenta de la reivindicación de la feminidad que representa aquel mito (Von Franz, 1996c).

2.2.3 Rituales

Así como la transmisión de la palabra recrea símbolos con mensajes vivos, la repetición de acción se la vive para volver a descifrar el mensaje simbólico de elementos estructurales (Rueda, 1993). El ritual es la forma en la que se canaliza la energía del mito y por lo tanto está basado en este último. Por ejemplo el mito del héroe que universalmente trata de un hombre común que experimenta un llamado, se vuelve poderoso o dios hombre, vence al mal encarnado por bestias, monstruos, fenómenos naturales, entre otros y libera a su pueblo de la muerte; Jung expresa que “la narración o repetición ritual de textos sagrados y ceremonias, y

la adoración a tal personaje con danzas, música, himnos, oraciones y sacrificios, sobrecoge a los asistentes con numínicas emociones ...y exalta al individuo hacia una identificación con el héroe” (1995a, p. 79).

En el ejemplo citado se puede observar claramente que la acción ritual prepara la psique para que el individuo se reconozca a sí mismo como el héroe, con una cualidad casi sobrehumana. “La ceremonia permite, en efecto, despertar fuerzas emocionales profundas, convertir la convicción en ciega autosugestión” (Jung, 1928b/2011, p. 47) Entonces el fin del ritual es permitir, mediante la identificación, que la energía psíquica se canalice hacia los símbolos del mito; así como los ritos de iniciación canaliza la energía para que se del mito del héroe.

La práctica religiosa, o sea, el repetir ritualmente de palabra el acontecer mítico, tiene por tanto la finalidad de presentar siempre de nuevo a la consciencia la imagen (Jung C. G., 1941/2004, p. 107). El objetivo de las ceremonias rituales es estimular la energía psíquica y orientarla a un carácter determinante y creador de representaciones (Jung, 1928b/2011). Por medio de analogías la magia se convierte en el primer beneficio que el ser humano primitivo obtiene de la energía instintiva; los actos mágicos solo eran tales si se quedaban en la fase expectante y no se llevaban a su término (Jung, 1928b/2011). En ese caso la energía era derivada a un nuevo objeto que se investía de un nuevo valor, era un objeto mágico, siempre y cuando siga existiendo la expectativa y no rinda un trabajo efectivo (Jung, 1928b/2011).

2.3 Principales motivos arquetípicos

Es a través de los sueños que los contenidos inconscientes hacen su aparición en la psique individual; y en el plano colectivo se exteriorizan a través de los mitos y rituales (Salman, 1999). Aquello proporciona una relación estrecha entre representaciones arquetípicas colectivas e individuales (Salman, 1999). Jung reflexionó sobre la existencia de arquetipos universales al descubrir paralelismos expuestos en los mitos y cuentos de varios grupos culturales, ancestrales y contemporáneos (Stein, 2008). Dichos motivos los encontró también en su práctica clínica, presentes en sueños y fantasías de sus pacientes.

Después de estos reconocimientos Jung advirtió que existe influencia de imágenes arquetípicas tanto en la psique individual como en la colectiva (Stein, 2008). Es así que encontró el motivo del héroe en la mitología de casi todos los pueblos; esta figura heroica se genera de manera espontánea e involuntaria y conserva características muy similares en todos los relatos (Stein, 2008). Existen motivos arquetípicos que se siguen generando y

exteriorizando tanto a nivel individual como colectivo; es por eso que se vio la necesidad de describir a continuación los más esenciales.

2.3.1 Motivo de la Madre

Vale resaltar que cuando se habla de cualquier arquetipo, o motivo, no se hace referencia a una copia expresa de la figura real por ejemplo de la madre o el niño o el héroe real, sino a un símbolo, a una imagen que pertenece a toda la humanidad y que es posible en función de sus cualidades no concretas (1941/2004). Es decir que todos los efectos de la madre sobre la psique infantil, o de la humanidad primitiva, no proceden de la madre personal o la madre naturaleza, sino más bien del arquetipo proyectado sobre la madre personal o la madre tierra; dicho arquetipo proyectado proporciona una base mitológica y activa numinosidad (Jung, 1939/2012). Por ende, el arquetipo de la madre es la imagen primordial de todo aquello relacionado con lo materno; de esta manera, todos los arquetipos se activan y se van desarrollando y ampliando con la experiencia de vida del sujeto. Así sucedió también en los inicios de la humanidad, el arquetipo se fue desarrollando y ampliando mediante las experiencias relacionadas con representaciones de lo materno (Neumann, 1949/2015).

Jung menciona que el arquetipo de la madre tiene, al igual que todo arquetipo, una cantidad imprevista de aspectos. Así como en los símbolos y en cada elemento psíquico opera el principio de los opuestos, también en los arquetipos, que es de donde las imágenes simbólicas provienen. Una de las oposiciones más comunes del arquetipo materno es la Gran Madre amorosa y la Gran Madre devoradora o terrible. La primera es compasiva, lo comprende todo, lo perdona todo y siempre ha vivido para los demás, se la puede reconocer en la figura de las Vírgenes o Santas (Jung, 1928a/2011). La segunda es seductora y envenena, es devoradora, provoca miedo, es el abismo sombrío, se la puede reconocer en los mitos o símbolos inconscientes como un gran animal, dragón, ballena o cualquier bestia que tenga la facilidad de devorar (Jung, 1928a/2011).

En lo inconsciente existen tres aspectos esenciales de la madre, en las formas más primitivas y esenciales son: la cualidad protectora y nutricia, la cualidad de emocionalidad orgiástica y la oscuridad infra mundana. El autor hace un vasto listado de varias formas típicas de representaciones de este arquetipo. Algunos ejemplos que aporta son: a nivel personal cualquier mujer con quien se tenga relación, como la madre, abuela, tía, suegra, niñera, etc. En un sentido mítico las deidades mujeres, especialmente la Virgen, la Madre de Dios, Sophia, Deméter, entre otras. Ampliando a imágenes más sociales y naturales está la iglesia, la ciudad, la tierra, el mar, la escuela o universidad, la fuente profunda, el sitio de nacimiento,

el jardín, la cueva, el bosque, la luna y el inframundo (Jung, 1939/2012). Recalca que no es un listado que enumere por completo los rasgos esenciales del arquetipo de la madre, pero da pistas para entender en qué imágenes o situaciones se activa dicho arquetipo.

Para concluir se esbozarán las características prominentes del motivo mitológico de la Madre; en un sentido más positivo incluyen la sabiduría, la autoridad mágica, la altura espiritual más allá del entendimiento, lo bondadoso, el sustento, el obsequio de la vida y del crecimiento, lo protector, el alimento, la fertilidad, el renacimiento y el impulso o instinto benéfico. En un sentido opuesto al anterior se evidencia el sitio de transformación mágica, lo secreto oculto y sombrío, el abismo, lo que devora seduce y envenena, lo que no puede evadirse y provoca miedo, el mundo de los muertos, las bestias que pueden tragar y devorar. Como matriz es cualquier cavidad o toda forma hueca; por último, Jung recalca que cualquier imagen puede poseer un sentido favorable o adverso (Jung, 1939/2012).

2.3.2 Motivo del Padre

La figura del arquetipo del padre se encuentra en el desarrollo de la consciencia del niño (y de la humanidad primitiva) en oposición al arquetipo de la madre; en palabras de Jung “aparece también el padre en su horizonte, vivificando un arquetipo cuya naturaleza es opuesta en muchos aspectos al arquetipo materno” (1927/2011, p. 35). El padre se encuentra relacionado en primer lugar con la experiencia del padre o del padrastro, con el abuelo y en las relaciones con los demás hombres. Es una imagen que para la recién nacida consciencia abarca todo, es una representación divina; actúa como protección contra los peligros del mundo externo, y se convierte de este modo en el modelo ejemplar. A lo largo de las experiencias de vida la imagen autoritaria pasa a segundo plano y el padre se convierte en una figura más humana, o sea una personalidad limitada, no divina.

De igual manera la imagen del padre, ya no proyectada en el padre personal, se amplía determinando una relación con la ley, el Estado, el espíritu, la razón, la dinámica de la naturaleza, la obligación y la responsabilidad (Jung, 1927/2011). Jung afirma que el término patria ejemplifica de una manera precisa la función del arquetipo paterno ya que esta alude a una localización determinada estableciendo límites y fronteras, en oposición al suelo que es la tierra materna que su abundancia no tiene límites (Jung, 1927/2011). El padre es autoridad y autor-creador, por lo tanto, es la ley y el estado; es como el viento, el rayo y el trueno; es lo que mueve el mundo y dirige y produce con pensamientos invisibles; en términos más supremos es el viento creador, el soplo divino, el espíritu (Jung, 1927/2011).

Como se dijo del arquetipo de la madre y de todos los arquetipos, el del padre también posee doble valencia; por un lado, representa el calor primigenio de protección al mundo exterior y por otro lado es curiosidad, movimiento, creación, autoría, diferenciación y límites. El principio paterno es el logos que se libera de la inconsciencia; como apunta Jung la consciencia es una conquista tardía en la humanidad, de igual manera lo son el Estado, la ley, la razón y el espíritu. Es decir que el arquetipo paterno es el que, mediante la experiencia, permite la posibilidad de explorar, aprehender y representar las imágenes como fenómenos inherentes a la ley, la razón y el espíritu (Jung, 1927/2011).

2.3.3 Motivo del Niño

Entendiéndose al niño no como una copia exacta del real, sino un símbolo tanto individual como colectivo, el motivo del niño representa la dimensión preconsciente de la infancia del alma humana (Jung C. G., 1941/2004) . Se trata de un niño divino, semi-Dios, o no humano, que fue engendrado, que nació y creció en circunstancias totalmente extraordinarias (Jung C. G., 1941/2004). Sus hechos son tan maravillosos o monstruosos como su naturaleza; es la imagen de ciertas cosas de la propia infancia que hemos olvidado; y como imagen perteneciente a toda la humanidad representa el aspecto preconsciente de la infancia del alma colectiva.

“La aparición del motivo del niño en la psicología del individuo suele significar una anticipación de desarrollos futuros, aunque a primera vista parezca tratarse de una formación retrospectiva” (Jung C. G., 1941/2004, p. 109). No representa solamente algo que ha sido y pasó hace mucho tiempo, sino también, representa el estado actual; en otras palabras, es un sistema que sigue funcionando, no como un residuo de acontecimiento acumulados, sino destinado a compensar y corregir apropiadamente unilateralismos de la consciencia (Jung C. G., 1941/2004).

El arquetipo del niño tiene múltiples manifestaciones, que pueden parecer contradictorias pero que representan tanto el estado originario, inconsciente e instintivo como la totalidad del sí mismo como un niño de fuerza sobrenatural (Jung, 1995a). Algunas características del arquetipo del niño están presentes en las figuras del niño eterno o *puer arternus*, el huérfano, niño abandonado o herido, el niño invencible divino, el hermafroditismo del niño y el niño como principio y final (Jung C. G., 1941/2004).

Tomando en cuenta el carácter compensatorio de los fenómenos psíquicos y teniendo en consideración que la humanidad, actualmente, no ha dejado de hacer afirmaciones sobre el niño divino, puede ser que la humanidad esté incurriendo en contradicción con su condición

infantil, o sea con su estado originario inconsciente e instintivo; existe el peligro de una contradicción de este género que hace posible la visión del niño (Jung C. G., 1941/2004, p. 107).

2.3.4 Motivo del Héroe

En toda cultura y mitología destacan figuras que son consideradas sobrehumanas o semi-divinas que participan de un llamado el cuál los lleva a un viaje de tres etapas (Campbell, 1959). Al principio de la búsqueda el héroe es agitado por circunstancias externas o por su propia curiosidad a renunciar a su familia y todo lo que considera familiar; para iniciar una aventura a lo inexplorado (Campbell, 1959). Debe enfrentarse con guardianes del umbral, y su travesía puede ser mortal con el fin de alcanzar la separación o diferenciación; la aventura, en ese caso, se desarrolla en un ámbito sobrenatural habitado por dioses y demonios, y está lleno de maravillas y terrores (Campbell, 1959).

El héroe siempre es apoyado en un inicio por un sabio mentor que le guía para que enfrente los desafíos. En el punto decisivo de su prueba, él debe afrontar un desafío preponderante; debe enfrentarse con un dragón y matarlo, o debe robar algún objeto importante, encontrar un tesoro o rescatar a la doncella (Campbell, 1959). Las recompensas por el éxito son enormes: la consumación en un matrimonio sagrado, la reconciliación con el padre, o el convertirse él mismo en dios. Pero en su búsqueda hay una tercera etapa decisiva, más allá de la partida y la iniciación.

El Héroe debe sacrificar los beneficios sobrenaturales de su triunfo personal y volver con su elixir al mundo de los simples mortales (Campbell, 1959). Este retorno es la verdadera justificación y finalidad de todo el viaje: tanto la sociedad como el Héroe necesitan renovación espiritual y él debe devolver el beneficio a sus semejantes, ya sea la familia, la aldea, la nación o, en el caso de Jesús, Mahoma o Siddharta Gautama Buda, al mundo.

En términos de Jung “la hazaña principal del héroe es el triunfo sobre el monstruo de las tinieblas: es la victoria esperada, anhelada, de la consciencia sobre lo inconsciente. El día y la luz son sinónimos de la consciencia, la noche y la oscuridad, de lo inconsciente” (Jung C. G., 1941/2004, p. 112); se puede concluir que el viaje del héroe es similar a la búsqueda individual desde el surgimiento de la consciencia, y por lo tanto del ego; búsqueda por la integración y la individuación.

En las travesías del héroe que bajo la tutela de su figura protectora va elaborando sus habilidades, suele presentarse un momento en el cual este héroe arquetípico se encuentra con su contraparte sombría, su oscuridad personificada. Ese momento es crucial para la transformación del héroe porque un encuentro con su aspecto oscuro o inconsciente significa

que él debe percibir su sombra existente y llegar a un acuerdo con sus fuerzas ocultas (Jung, 1995a). Este enfrentamiento le permite convertirse en suficientemente terrible para vencer al dragón o rescatar a la doncella, etc.

Es decir que antes de que el ego pueda triunfar, tiene que dominar y asimilar a su sombra. El arquetipo de la sombra se caracteriza por mostrarle al héroe su lado opuesto, en el cual se encuentran fuerzas escondidas tanto como las debilidades que no le agrada ver de él mismo. Es por esto que en la mitología y en las leyendas se suele representar a la sombra con figuras de las tinieblas, sombras que acompañaron siempre al héroe desde lo oculto y que, por lo general, más no exclusivamente, se manifiesta como un ser del mismo sexo del héroe.

El héroe cuando llega a integrar su sombra dentro de sí mismo es capaz de alcanzar a liberar todo su potencial creativo (Jung, 1995a). A nivel psíquico la sombra contiene valores requeridos por la consciencia; no obstante, estos existen en una forma que hace difícil integrarlas en la vida (Jung, 1995a).

2.3.5 Motivo de lo masculino y femenino

Estos dos arquetipos opuestos generalmente en los mitos de la naturaleza primigenia de la humanidad aparecen integrados en uno solo como un ser andrógino. Tal es el ejemplo del mito del Banquete de Platón; en este Aristófanes explica que existen tres géneros: masculino, descendiente del sol, femenino, descendiente de la luna, y andrógino. Este último, toma parte de ambos sexos; su cuerpo troncal: espalda y costados asemejan un círculo; posee cuatro brazos y cuatro piernas y una cabeza con dos rostros, cuatro orejas y dos órganos genitales (Platón citado en Eliade, 1969). Caminaba en posición recta, pero cuando quería correr se impulsaba con sus piernas dando vueltas sobre ellos mismos, haciendo acrobacias con sus brazos y saltando con sus piernas.

En el Banquete de Platón los hombres eran hijos originarios del sol y las mujeres hijas descendientes de la tierra; mientras que los andróginos eran hijos de la luna, ya que la luna es parte de la tierra y brilla con el sol (Platón citado en Eliade, 1969). Por otro lado, los seres andróginos poseían gran fuerza, vigor y arrogancia, por tanto, quisieron combatir contra los dioses; estos últimos al ver el peligro partieron a estos seres redondos por la mitad (Eliade, 1969). A pesar de esto, los humanos buscaban unirse con su otra mitad, entonces Zeus, permitió que estos se puedan reproducir y continuar la especie, siendo uno sólo en ese momento. Para Aristófanes el amor y anhelo humano más antiguo es la conquista de esa totalidad (Eliade, 1969). La experiencia mística de la totalidad puede llevar a una fusión caótica o por el contrario a una situación de libertad y trascendencia (Eliade, 1969).

Cuando se habla de opuestos complementarios se afianza el sentido de equilibrio y dinamismo de la psique; es decir que ahí donde es la consciencia se le opone lo inconsciente, así como frente a lo femenino se enfrenta lo masculino. Jung, en *El secreto de la flor de oro* (1961) compara los arquetipos de ánima y animus con los conceptos chinos de Po y Hun respectivamente. Po, es el fantasma blanco, que corresponde al Yin y Hun es un demonio de nubes perteneciente al Yang (Jung & Wilhem, 1961).

Costales (1996b) toma como referencia el I Ching para construir un modelo de ordenamiento de arquetipos mayores, entre ellos el Yin y Yang. Explica que el Yin representa lo femenino, lo nublado, sombrío, la tierra, lo oscuro, húmedo y receptivo, la luna que influye sobre las aguas y controla los mares, el misterio, lo inconsciente, las profundidades y la creación, representa también en lado norte de la montaña y el lado sur del río. Por otro lado, Yang representa lo masculino, el firmamento del cielo, algo que refleja la luz, el sol y el calor, el renacimiento, la consciencia, es el lado sur de la montaña y lado norte del río (Costales, 1996b). La vida fluye por estas dos polaridades y ambas representan la muerte y el renacimiento (Costales, 1996b).

Eliade (1969) rescata el valor de la mitología como vía para amplificar los símbolos que llegan a la consciencia; en este caso la oposición masculino femenino no debe entenderse como igual a hombre y mujer; sino más bien es la demostración de cualidades humanas presentes en cada individuo y son potencialmente desarrollables y amplificables. No obstante, depende de la cultura, historia vital y época para que se valoren ciertas cualidades sobre otras.

3. Capítulo III: Etnografía de la comunidad Pull San Pedro y Análisis de los símbolos hallados

3.1 Metodología

Para la presente investigación se utilizó una metodología cualitativa de tipo exploratoria y descriptiva (Norman Denzin, 2015).

La técnica principal utilizada en este estudio fue la etnografía, la cual forma parte de las estrategias cualitativas de investigación social, según Aldo Ameigeiras (2006). La etnografía es el estudio de actividades espirituales y materiales de cualquier grupo humano; se ocupa de investigar sobre el arte, las costumbres, el lenguaje, la religión, las organizaciones político-económicas, las relaciones personales, las creencias y las cosmovisiones (Ameigeiras, 2006). La etnografía es una técnica con objetivo doble; por un lado, es utilizada como estrategia de investigación cualitativa, indagando sobre las materias que se acabó de mencionar; y, por otro lado, es una técnica de recolección de datos. Esta última es de suma importancia al momento de relacionarla con otras disciplinas; entonces se tiene que existen etnografías económicas, lingüísticas, religiosas, psicológicas, artísticas, entre otras (Ameigeiras, 2006).

La etnografía es la principal vía de investigación social; gracias a ésta el investigador forma parte de la vida cotidiana de los participantes, escucha y observa lo que sucede y lo que se dice; y elabora preguntas básicas, durante la convivencia, con el objetivo de recolectar información útil para su estudio (Hammersley y Atkinson, citado en Ameigeiras, 2006). En esta metodología, tanto la técnica de observación como la de participación juegan un rol elemental; es por esto que, ambas deben desarrollarse sistemáticamente (Ameigeiras, 2006).

Las herramientas de recolección de datos, propias de la técnica etnográfica, que se utilizaron, permitiendo ampliar el conocimiento del mundo comunitario de Pull San Pedro, serán descritas a continuación.

3.1.1 Recolección de datos

Los instrumentos de recolección de datos se emplearon en ambientes naturales y cotidianos de los participantes, en su vida diaria, en la interacción mediante diálogos sobre sus creencias, pensamientos, sentimientos, entre otros. Estos fueron:

- a) Observación participante: esta técnica implica estar atento del entorno, mantener un papel activo y profundizar en las situaciones sociales; de igual manera merece una constante reflexión y atención a detalles, sucesos e interacciones importantes.

- b) Entrevistas: se utilizó esta herramienta en la modalidad *abierto*; es decir que las entrevistas se fundamentaron en una guía general para explorar el contenido deseado, no obstante, los diálogos fueron íntimos y flexibles. Esta técnica fue empleada a nivel individual y colectivo. Se diferencia de la técnica de grupo focal al no ser directiva respecto de la participación de los integrantes.
- c) Biografía o historia de vida: consistió en que los participantes narraren hechos relevantes de su historia sin omitir sentimientos y pensamientos que se reconozcan en ese momento (Ameigeiras, 2006).

Los datos obtenidos fueron registrados estructuradamente en un diario de campo; las narraciones se registraron en grabaciones de audio, y algunos acontecimientos de la vida cotidiana fueron registrados en fotografías y videos. Todo previo consentimiento de los protagonistas (ver Anexo).

3.1.2 Contexto y población

La investigación fue realizada en la comunidad Pull San Pedro; la misma que se encuentra ubicada en la provincia de Chimborazo-Ecuador, cantón Guamote, parroquia homónima. La comunidad tiene una población quichua-puruhá que oscila entre los 250 y 300 habitantes. Dentro del cantón Guamote existen tres parroquias: Guamote, territorio urbano, Palmira y Cebadas, territorios rurales. Pull San Pedro es una de las 57 comunidades indígenas quichuas que pertenecen a la parroquia de Guamote.

Durante los últimos 35 años los habitantes de todas estas comunidades han estado retomando y reconstruyendo su cultura, modo de vida, costumbres, saberes y cosmovisión; debido a que antes de la reforma agraria de los años ochenta esta población estaba gobernada por hacendados propietarios de las tierras que ahora pertenecen a los comuneros.

El trabajo de investigación se realizó durante tres estadías en la comunidad, en la casa de una familia de siete integrantes, todos originarios de la zona. La primera visita tuvo una duración de treinta días entre los meses de agosto y septiembre de 2016; la segunda se efectuó durante una semana en marzo de 2017 y la tercera duró igualmente una semana en diciembre de 2017.

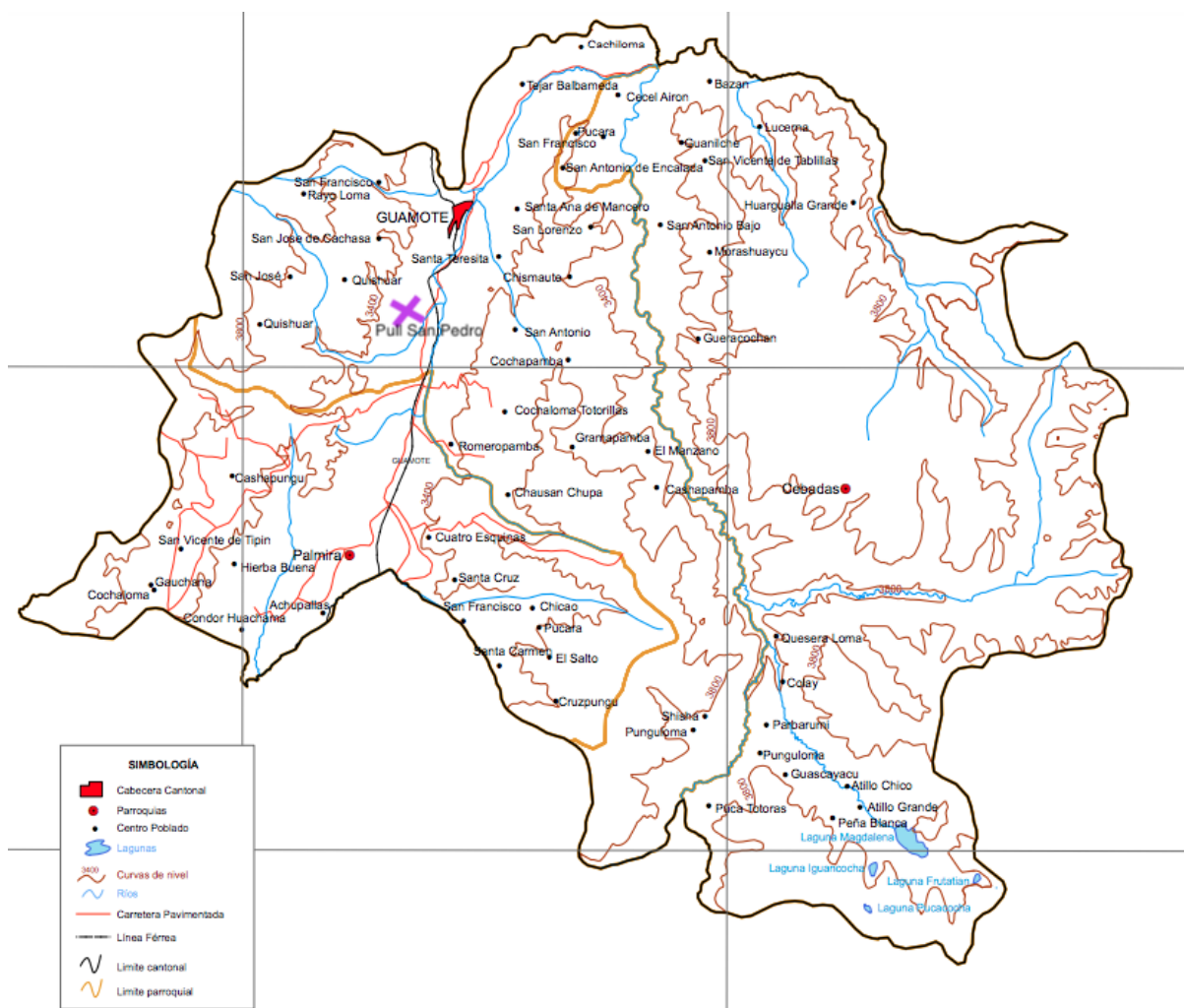


Figura 2. Atlas del cantón Guamote

Ramón, A. (2011) Centros poblados del cantón. Mapa. La comunidad Pull San Pedro se encuentra ubicada entre el poblado Quishuar y el poblado San Antonio. Se la puede reconocer por el signo X de color morado en el mapa.

Se escogió la población de acuerdo con el tipo de muestra por conveniencia o *participantes voluntarios* (Salamanca & Martín-Crespo, 2007) en donde los cooperadores se sintieron libres de decidir participar o no de la investigación. En segundo lugar, se hizo uso del tipo de muestra por avalancha (o muestreo en cadena) que consiste en que los participantes son también informantes y contactos para encontrar otros posibles participantes que pueden ser de beneficio para la investigación (Salamanca & Martín-Crespo, 2007).

Este tipo de muestreo no es probabilístico y no arroja datos estadísticos; es por eso que, la muestra no es un número representativo del universo poblacional (Salamanca & Martín-Crespo, 2007). La muestra se fue descubriendo a lo largo del estudio sobre la marcha; sin embargo, se tomaron en cuenta criterios de inclusión para los participantes que expusieron sus testimonios, entre ellos están:

- a) Miembros de la comunidad sin importar la edad o el género.

- b) Participantes activos de la comunidad como líderes políticos y religiosos.
- c) Descendientes de los coautores de la historia y tradiciones de la comunidad hijos o nietos o testigos directos).

3.1.3 Análisis de datos

Para el análisis de datos, se trabajó en base a dos técnicas: análisis narrativo y análisis semiótico. La técnica de análisis narrativo se enfoca en la narración y el contenido de la misma (Denzin, 2015). Con el fin de permanecer fiel a la representación social reproducida en los discursos se analizaron las metáforas, el contexto social, y los significados de las situaciones cotidianas en torno a los relatos narrados (Denzin, 2015). En segundo lugar, se hizo uso del método de análisis semiótico, que consiste en observar la frecuencia con que se repiten ciertos símbolos, esto permitió posteriormente interpretarlos de acuerdo con la teoría utilizada (Denzin, 2015).

3.2 Valoración etnográfica en el contexto de la comunidad

Con el objetivo de lograr una transmisión fiel y detallada de la participación y observación (en la comunidad) el presente texto requiere la utilización de dos formas de narrativa específicas de la primera persona: narrador testigo y narrador protagonista. La primera se refiere a la descripción de experiencias documentadas por mi persona desde el punto de vista observacional, testimonial y participativo, *visión etic*. El segundo tipo de narrativa se refiere a la reproducción textual de relatos originales de los habitantes de la comunidad, *visión emic*, quienes son los protagonistas de esta investigación.

La escuela de antropología social tomó los términos *emic* y *etic* de la lingüística para referirse a la descripción de un mismo fenómeno desde dos puntos de vista distintos (Lange, 2013). A saber, la *visión emic* da cuenta de la descripción de los hechos y los fenómenos desde el punto de vista procedente de quienes los viven y experimentan; mientras que la *visión etic* es una descripción de los hechos observados desde un avistamiento externo (Lange, 2013).

Jung sostenía que es un error aceptar conclusiones de una psicología extranjera como universalmente válida, explicando que con el inicio de la diferenciación de etnias surgieron y se desarrollaron diferencias esenciales en la psique colectiva (1928a/2011, p. 149); por ese motivo es también un error no aceptar la psicología de un pueblo, su moral, sus costumbres y cosmovisión como única y autora de sentido para sus habitantes. Lo que es lo mismo que

decir que de ninguna manera la valoración psicológica que se realizará en este capítulo será desde un punto de vista de juicio moral; sino será un descubrimiento del revestimiento de símbolos propios y únicos de esta población para dar sentido a experiencias universalmente humanas.

Por lo tanto, el presente trabajo etnográfico no tiene el objetivo de apropiarse del conocimiento de la comunidad, transmutarlo y amarlo al antojo de la investigadora. Es decir que, en la medida de lo posible, no será influenciado por el modelo tradicional del trabajo investigativo que apunta a realizar una crítica cultural (Huarcaya, 2003). El juicio cultural genera a su vez una relación de poder del académico frente a la cultura que está (re)interpretando, de esa manera, se reproduce el modelo del colonizador (Palermo, 2003). Por el contrario, el fin del trabajo etnográfico será presentar una propuesta junguiana de amplificación de símbolos producidos colectivamente, para que de esa manera exista una retribución que sea útil para la comunidad; la misma que tiene como fin facilitar, mediante el conocimiento consciente de su posición, la transición de las etapas del desarrollo de consciencia.

3.2.1 Descripción de la comunidad Pull San Pedro y su diario vivir

Pull San Pedro es una de las 57 comunidades pertenecientes a la parroquia Guamote. Los habitantes de Guamote en su mayoría se reconocen a sí mismos como quichuas-puruháes. Pull San Pedro cuenta con una escuela fiscal que oferta educación básica hasta el 7mo grado y se puede acceder a un colegio para culminar el bachillerato en la comunidad Pull Manuel Lasso; la misma que se encuentra a 5 kilómetros del centro del poblado.

Las viviendas de los comuneros actualmente son de cemento debido a un plan del gobierno ejecutado en el año 2013. El plan dio como resultado la entrega de alrededor de 179 domicilios repartidos entre las comunidades de la provincia de Chimborazo, incluido Guamote (Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, 2013). No obstante, el poblado sigue usando las chozas, construidas por ellos mismos a base de adobe, para cocinar, secar la ropa, socializar y calentarse del frío. Las casas de cemento son solo para dormir.

En su rutina diaria se levantan más o menos a las 5 de la mañana; a esa hora se escuchan voces o se enciende la radio y empieza a haber actividad. Las tareas son divididas, mientras unos van a ordeñar vacas otros van a ver al ganado y lo llevan a la parcela de la casa. Rosa, la madre de familia, cocina casi siempre. A eso de las 6:30 o 7 de la mañana todos están reunidos en la choza para desayunar. El desayuno suele ser muy contundente y se acostumbra

a comer doble porción. Los platillos más comunes son: sopa de fideos con papas, arroz y papas cocidas, o fideos con papas. Si la cosecha de cebada fue buena compran pescado para freír; de igual manera si sobró un poco de cebada la preparan en sopa o en colada. Guardan la quinua, la cebada, el maíz, los chochos y las papas grandes -y sin gusano- para vender en la feria del cantón. Si hay una celebración especial se prepara cuy asado, acompañado con papas.

Una vez sentados todos alrededor del fuego y Rosa sirviendo la comida se crea un espacio social muy cálido, en ese momento se cuentan los sueños, se conversa de alguna novedad de alguien de la comunidad o se habla de algún familiar lejano. Si alguien cuenta un sueño y los presentes tienen las posibilidades de descifrar qué significa, *argumentan entre todos* y se preparan para asumir lo que conlleve el sueño. Si éste es muy impactante y no saben que pueda significar buscan a un *Taita o antiguo* y le preguntan que estará diciendo el sueño.

Una vez finalizado el desayuno se dividen las tareas: los más jóvenes: Anita y Jesús van a estudiar; mientras que Ignacio, el padre de familia, y Rosa llevan a pastar al ganado a lo alto del cerro, cerca del sembrío de cebada. A su vez, María da de comer a los cuyes, gatos, perros, gallinas, conejos y chanchos. Dependiendo de la época del año deben decidir si hay que cosechar, sembrar o arar la tierra.

Al mediodía todos se reúnen nuevamente para comer la sopa o el arroz y regresan rápidamente a sus actividades; las mismas que se terminan a las 6 de la tarde. A esa hora, se reúnen por última vez en el ambiente cálido y social de la cocina para conversar, merendar y planear las actividades que se deben realizar al día siguiente. Los jueves los reservan para ir a la feria del cantón; si necesitan dinero para cubrir las cuotas llevan con ellos algunos kilos de quinua, chochos o papas para vender; o, a su vez, algún animal vivo que sea pequeño como: cuyes, conejos o gallinas.

3.2.2 La época de las haciendas y la vida colectiva

Durante mi estadía en la comunidad Pull San Pedro tuve la oportunidad de conversar con Luis, uno de los llamados “antiguos” debido a su edad avanzada y gran sabiduría. Manuela, nieta de Luis, antes de llegar me advirtió que su abuelo no hablaba español así que le pedí que sea mi traductora durante la conversación, ella accedió. Eran más o menos las 7 de la mañana y, en la choza, cerca del fuego, estábamos sentadas alrededor de unas seis personas. Juana - esposa de Luis- cocinaba la sopa del desayuno, nos sirvió un plato a mí y a Manuela y empezamos a conversar. Luis me preguntó en español si ya estaba casada o si se acercaba mi

matrimonio. –No! falta mucho todavía- respondí y entre risas le pedí que me cuente cómo había sido la celebración de su matrimonio.

Un poco dubitativo y después de intercambiar miradas con su mujer, comenzó a hablar rápidamente en quichua, entretanto Manuela lo traducía:

–Antiguamente, cuando yo era *guagua*, como hace unos 60 años, solo había haciendas; ahora la mayoría de las tierras son nuestras– Me percaté de que estaba contextualizando las circunstancias de su historia y su matrimonio para que yo entendiera mejor.

Manuela seguía traduciendo: –tocaba trabajar todo el tiempo para los patrones mestizos. Cuando yo cumplí 13 años me tocó trabajar directamente para los patrones de Pull, antes solo les ayudaba a mis *taitas*. Me costó un poco trabajar para ellos porque eran malos, golpeaban a los hombres, nos maltrataban, nos insultaban y a las mujeres se las llevaban adentro de la casa, a veces para trabajar, a veces para satisfacer a los amigos del patrón (Luis, comunicación personal, 2 de diciembre del 2017). Juana y sus dos hijas presentes estaban muy atentas al relato y asentían con la cabeza de vez en vez.

–Como ellos eran los dueños de todo -continuaba Luis- para permitirnos casarnos nos obligaban a aprender de memoria las oraciones cristianas y hacer la catequesis; me acuerdo que en esas clases solo nos mostraban películas de miedo, del infierno y el diablo. A los 15 años mi taita y mama me dijeron con quién debía casarme. Para cuando me dijeron ya habían arreglado la boda hablando con la familia Tinku. Ese día fuimos con toda la familia a la casa de la Juanita para brindar algunos presentes y poner fecha a la boda. Es así para nosotros, primero hay que brindar regalos a la familia de la novia para que den el permiso de casarse (Luis, comunicación personal, 2 de diciembre del 2017). Todos ríen, pero Luis no se detiene y continúa hablando.

–Los patrones cada vez que se celebraba un matrimonio aprovechaban. La condición para celebrar la boda era servir en la casa parroquial 15 días, eso debía hacer el hombre, o sea el novio; la mujer, en cambio, debía servir donde las hermanas monjitas, del monasterio, igual 15 días. Si alguien se oponía a servir era golpeado. Me acuerdo que en la hacienda nos hicieron poner un poste grandote de piedra, ahí amarraban al rebelde y le daban con el látigo si no quería cumplir cualquier cosa o no quería ir al catecismo. La celebración propiamente dicha fue en una capilla -que igual nos hicieron construir a nosotros- el curita nos desposó y nos dijo que debíamos adoptar la religión católica y cumplir con los sacramentos. Nosotros aceptamos, pero *de ahí si celebramos a nuestra manera* (Luis, comunicación personal, 2 de diciembre del 2017).

En ese momento Manuela comenzó a reír y preguntó a su abuela –¿te tocó usar zapatos? – Juana recordó que no se acostumbraba a usar zapatos y siempre se le quedaban olvidados en los cerros; al darse cuenta que ya no los tenía con ella pedía a alguno de sus hijos que fuesen por los zapatos. Ella me cuenta: –nosotros no podíamos comprar ropa, ni comida, ni nada, todo lo que recibíamos era en función de nuestras *yanapas*¹ en las haciendas. –Las mujeres siempre hemos guardado la tradición de hilar a mano con el huso. Nos dábamos tiempo entre trabajo y trabajo en la hacienda para tejer nuestros propios *anaku* (falda), *pachalina* (chalina), *kutul* (blusa), *chumpi* (faja), *wara* (pantalón) para los hombres y los ponchos. Usábamos alpargatas o íbamos a pie *lluchu*². –Yo no podía acostumbrarme a usar los zapatos, eran muy incómodos; pero para la celebración del matrimonio, aunque yo no quería ya me tocó usar los zapatos. Luego de eso si seguía caminando *como yo quería* (Juana, comunicación personal, 2 de diciembre del 2017).

Le pregunto a Manuela cómo era la religión para ellos en esa época. Luis espera la traducción, se queda pensando un poco y cuenta: –yo lo que me acuerdo era que a los patrones les gustaba que digamos sus oraciones, sus rezos y hablemos con sus dioses; a nosotros en particular *nos gustaba la madrecita María*, yo tengo un altar todavía. La celebración a la virgencita era el 15 de agosto y una vez les pedimos a los hacendados que nos presten sus estampas, sus imágenes de la virgen para hacerle un homenaje porque era su día. Esa vez nos quedamos con las imágenes porque era lo único que se nos permitía celebrar (comunicación personal, 2 de diciembre del 2017). La conversación retorna al tema de la celebración de los matrimonios, mientras Juana rellena nuestros platos con una segunda porción de sopa –*yupaichani*³– pronuncio.

En una ocasión yendo de Pull al pueblo de Guamote tomé una camioneta, ese es el único modo de transporte al pueblo si no se cuenta con auto propio; cuando me subí había otras personas en el vehículo, saludamos y escuché unos cuantos murmullos y risas. Un señor me preguntó si yo era la “gringa” que se estaba quedando en la casa de los Kuntur. Era mi primera visita a la comunidad y llevaba menos de una semana ahí; les aclaré que no era “gringa” y pregunté –¿cómo sabían que yo me estaba quedando donde la familia Kuntur? –. Ángel, uno de los pasajeros, me respondió que todos en la comunidad ya sabían. Les conté el trabajo de investigación que estaba haciendo en su comunidad y ellos se presentaron. Ángel

¹ *Yanapa*: son trabajos agrícolas gratis a favor de la hacienda del señor blanco. A cambio los indígenas obtienen una pequeña porción de tierra *llakta* prestada para vivir.

² *Lluchu*: desnudo, poca ropa, descalzo.

³ Significa “muchas gracias”

pícaramente me dijo que a él debía preguntarle cualquier cosa que necesite saber de la comunidad porque él sabía todo.

–Qué bien– dije, y añadí –¿le conoces al Padre Agustín?

–Sí, si le conozco– replicó –él es bien buenito.

–¿Cómo le conociste? Pregunté

–Uhh el Padre Agustín llegó aquí hace demasiadisisimos años.

–¿Tú estabas aquí cuando él llegó?

–Sí, yo vivía aquí, en una *llakta* cerca de la casa hacienda. Así como contigo, nosotros en la comunidad, ya sabíamos que había unos extranjeros viviendo cerca. El resto de pasajeros se rieron disimuladamente.

–Primero una de las comunidades- continuó- le invitaron al padre Agustín, a su *ñaño* Francisco y a las hermanas Josefinas a jugar un partido de fútbol, así de a poquito se fueron introduciendo en las comunidades y hasta que también las Pulles les dijimos que vengan. Poco a poco empezaron a hacerse amigos y se pasaban metidos en las comunidades; ellos decían que querían experimentar lo mismo que estábamos viviendo nosotros, así que pedían posada, se quedaban a dormir semanas, a veces ayudaban con el ganado o la cosecha.

–Y ¿cuándo empezaron ustedes a informarse sobre los reglamentos y estatutos jurídicos de las comunidades?

–Pasado más o menos un año de las visitas frecuentes de los hermanitos el Taita Antonio, quien era líder y representante de varias de nuestras comunidades, empezó a organizar las visitas, pidió que se creen grupos de catequistas en las comunidades y comenzó con reuniones semanales con los hermanos. Entre las hermanas Josefinas había una que sabía de leyes y reglamentos; el Taita Antonio le pidió que revise junto con él, que le vaya leyendo lo que decía y al mismo tiempo empezaron un proceso de alfabetización para algunos de nosotros y de los niños comuneros (comunicación personal, 5 de septiembre del 2016).

–¿El Taita Antonio les comentaba lo que descubría en las leyes y reglamentos que estaba revisando?

–Era muy difícil reunirnos, los patrones hacendados nos castigaban incluso por querer aprender a leer y a escribir. Nos dejaban sin agua, sin comida, nos insultaban o golpeaban. Entonces nos reuníamos a escondidas, cuando caía la noche en el cerro nos veíamos y el Taita Antonio siempre nos recordaba *shug uma, shug shungu, shug shimi*, que quiere decir *una sola cabeza, un solo corazón, una sola boca*. Así que nosotros siempre nos manteníamos callados frente a los señores de hacienda, pero ya estábamos empezando a entender que, así como somos indios de estas tierras desde tiempos antiguos, estas tierras son nuestras también.

–El Taita Antonio era verdaderamente el *Yaya (padre) de todos*, él hablaba y todos escuchábamos, nos hizo entender y recordar que debíamos esperar a *pensar, sentir y hablar como unidad*, a que la verdad sea aceptada y razonada por todos; nos decía que la situación debía ser hablada, pensada, sentida, hasta entender que la vida se vive sencillo con una sola cabeza, con un solo shungu, sencillamente humanos y hermanos. En unidad porque somos indios, dueños de nuestras tierras, porque *decir páramo es decir indio*; la tierra y el hombre son una misma cosa.

El ambiente en el auto se tornó un poco melancólico, pude notar que los presentes se veían identificados con el relato. Guardé silencio un momento y un poco indiscretamente pregunté ¿Qué pasó después? ¿Cómo recuperaron sus tierras?

Ángel estaba conmovido y el relato le había hecho revivir el sentimiento de aquellas épocas de opresión. A manera de broma me dijo: era que me pregunte cómo se hace para pastar al ganado o qué se come en las celebraciones, pero no pues de las haciendas. La tensión se disipó un poco con aquel comentario y finalmente dijo: bueno, bueno, te respondo la pregunta.

–Con el Taita Antonio nos organizamos y quedamos de acuerdo en que un día se iba a hacer la revuelta. Me acuerdo clarito que todos ya sabíamos lo que teníamos que hacer y un sábado a la mañana subimos todos los comuneros al páramo, nos plantamos fuertemente como una unidad levantando los azadones y delimitamos el lindero entre las comunidades y la hacienda. Después de eso pasaron algunos días y comenzaron a venir señores elegantes a hacer inspecciones, entramos en juicios, pero seguimos en la lucha hasta el final. Hasta que al fin nos devolvieron nuestra tierra, nuestro páramo (comunicación personal, 5 de septiembre del 2016).

Al llegar a la zona urbana del cantón, Ángel dijo que se quedaba en la carretera porque tenía que ir a Riobamba, se despidió y dijo que ojalá se de otro momento para seguir conversando. Yo le desee que le vaya bien y le agradecí por el relato que me había contado.

Ya en el pueblo me encontré con Manuela y fuimos a almorzar en un salón. Manuela tiene 27 años, ella nació en la comunidad Pull San Pedro, pero actualmente vive en la zona urbana del cantón, junto con una de las hermanas Josefinas que se quedó en la misión de catequista. Durante el almuerzo le comenté a breves rasgos el relato que me había contado Ángel. Manuela añadió que en ese entonces había muchas cantinas donde los indígenas se embriagaban, los dueños de las cantinas eran mestizos y les daban trago para burlarse de ellos, endeudarlos y maltratarlos cuando ya estén borrachos. Me comentó que le han contado que fue una verdadera lucha liberarse de tantas ataduras y tanta opresión y le dio mucho

crédito a la labor de las hermanas Josefinas y de los Padres jesuitas: Agustín y su hermano Francisco.

3.3 Relatos y análisis de símbolos

Se escogieron tres relatos con el fin de explorar tres niveles en la producción de símbolos colectivos de la comunidad. El primero es un mito cosmogónico, que a primera vista parece opacado por el mito católico de la creación; no obstante, sigue vigente en los relatos del poblado y en su diario vivir. El segundo es un ritual que se realiza en comunidad; toda la colectividad participa de este ritual, sin embargo, pueden existir particularidades dependiendo de la familia. Por último, se analizará un sueño individual; este, casi siempre, es utilizado como una herramienta comunitaria-familiar ya que las interpretaciones y acciones asumidas en la vida consciente resultantes del sueño individual se aplican a toda la familia, o de ser el caso a la comunidad.

3.3.1 Mito cosmogónico o mito de la creación

El siguiente relato fue leído por el Taita Marcelo en una misa en la capilla de la comunidad:

Antes de todos los tiempos el Dios del Cielo, y creador del mundo, *Pachacamac* vivía junto con su hermano *Waron*, Dios del Fuego. Los dos dioses estaban profundamente enamorados de la Diosa de la Tierra *Pachamama*. Pero ella escogió a *Pachacamac* por esposo. Aquello causó tal rebelión en *Waron* que fue expulsado del Cielo. Ya en el mundo el Dios del fuego causó sequías y hambre. *Pachacamac* decidió dejar el cielo para enfrentar a su hermano y quedarse a vivir en la tierra como mortal en compañía de su esposa. *Waron* fue vencido y condenado a vivir en la sombra.

Los dioses *Pachacamac* y *Pachamama* engendraron dos hijos gemelos; un hombre y una mujer a los que llamaron *Wilcas*. Poco tiempo después mientras *Pachacamac* caminaba por la tierra cayó al mar y murió ahogado. Su esposa presa de una gran tristeza y acechada por bestias hambrientas decidió buscar refugio con sus hijos; vagaron días y noches hasta que al fin vieron una cueva de donde se propagaba una luz cálida. Los *Wilcas* y *Pachamama* pensaron que podía ser *Pachacamac* así que se adentraron en la cueva.

Dentro de la caverna descubrieron a un ser semidesnudo que los invitó a acompañarlo. Era el *Waron*, hermano de *Pachacamac*, quien todavía sentía un profundo enamoramiento por *Pachamama*. *Waron*, de naturaleza maligna, envió a los gemelos a recolectar agua en una

vasija rota. En la caverna a solas con Pachamama intentó seducirla, pero ella se reusó; Waron muy molesto mató y devoró a la Diosa de la Tierra. Entonces el espíritu de Pachamama se encarnó en un cerro (*Urku*) muy alto.

Los pequeños Wilcas al parchar la vasija y volver con el agua se preguntaron dónde estaba su madre; Waron les mintió diciendo que había huido a otra tierra, sin embargo, regresaría en algún momento. Pasaron varios días y al ver que su madre no regresaba los pequeños se sumieron en un incesante llanto; al escuchar el llanto Pachacamac desde el cielo envió un pajarito para que les contara lo que había sucedido con su mamá y que apresuraran su escape lejos del Waron. Así sucedió, los Wilcas escaparon. El Waron los buscó por todas partes, en su búsqueda incansable se topó con un cóndor, un jaguar y una serpiente, pero ninguna supo dónde estaban los niños. El Waron subió a una gran loma para buscarlos desde la cima; pero en lo alto del cerro había una piedra floja; él la pisó y cayó por el abismo. Su muerte fue seguida de un gran terremoto que sacudió todo el mundo.

Los niños cansados de caminar se durmieron; al despertar la Wilca mujer le contó a su hermano un sueño en el que ella lanzaba al cielo su ropa y esta no caía. De pronto bajó del cielo una cuerda dorada, los niños subieron por la cuerda y se reunieron con su padre Pachacamac. Él transformó al Wilca hombre en *Inty* –sol- y a la Wilca mujer en *Killa* –luna- haciéndolos semidioses. Como recompensa a la fidelidad de Pachamama el dios del Cielo le regaló el don de la fecundidad generadora; entonces la diosa de la Tierra envía desde la cumbre del Urku sus favores; y a través de ella el Dios Pachacamac envía las lluvias que fertilizan la tierra y son regalos para todos nosotros, los seres vivos. La Diosa de la Tierra se convirtió en protectora de todos los seres que existen. Asimismo, Inty y Killa se encarnaron en seres de la tierra y la poblaron siendo los padres de la humanidad.

Se interpretará el mito a partir del método propuesto por Marie-Louis Von Franz (1996c).

Exposición

Los mitos cosmogónicos dan una respuesta simbólica a la pregunta por el origen; tanto del mundo como del ser humano (Neumann, 1949/2015). En este mito andino el tiempo que se plantea es no existente, es anterior a lo que se conoce como tiempo, por lo tanto, es anterior a la existencia humana. No obstante, se ubica en un espacio donde se desarrollan los eventos; lo primero que se evidencia es que existe un Cielo y una Tierra y cada uno de esos estratos está gobernado por un dios.

Dramatis personae

Al inicio del relato se menciona a dos hermanos varones enamorados de una misma mujer y dos hermanos mellizos un hombre y una mujer, existiendo en total cinco personajes. Los

dos hermanos rivales recuerdan al relato bíblico del ángel caído. Al inicio de ambos mitos los opuestos conviven en armonía; el mito comienza con la totalidad, con la perfección, se aprecian los contrastes: tierra-cielo unidos, y femenino-masculino cohabitando integrados; no existe luz-oscuridad, es una existencia paradisíaca, dentro del círculo urobórico.

Continuando con la semejanza encontrada en los hermanos y el mito bíblico, se puede leer en el libro de Moisés en el capítulo 4 que Lucifer se rebeló en contra del Dios celestial; se desató una batalla preterrenal en donde Lucifer fue desterrado del cielo, se convirtió en Satanás y fue condenado a vivir en la tierra (4: 1-6). En el Apocalipsis se representa a Lucifer como un dragón o serpiente antigua (Apocalipsis 12: 7-9); asimismo en el Génesis, Satanás se personifica en una gran serpiente.

Wotan es el dios nórdico de la guerra, la muerte, la sabiduría, la victoria, la magia y la profesía; él renació en Alemania a raíz de la primera guerra mundial (Jung, 1936/2011). Wotan, recuerda a la imagen de Waron. Ambos dioses misteriosos, de combate, de la noche, viajeros errantes. Este paralelismo permite dar cuenta de los aspectos más amplios de la imagen arquetípica del Waron; encontrando que la representación inicial del dios del fuego permanece en el dominio, indiferenciado, de lo inconsciente.

El tercer personaje principal del mito andino es la joven Diosa de la Tierra; la imagen de esta doncella posee dos cualidades. Inicialmente se puede reconocer que representa la sensualidad, el romanticismo, la belleza, lo sagrado y la virginidad; es semejante a las imágenes de Perséfone, diosa de los misterios; a Helena, representación del eros sexual, en un nivel romántico y estético; y a Sofía y Salumita, personificaciones de la trascendencia, la sabiduría y la pureza.

En un segundo momento, es generadora de vida, engendra a dos hermanos gemelos, se convierte en la encarnación de la Madre Tierra fecunda, es la realidad espiritual del principio femenino (Chevalier & Gheerbrant, 1986). Simbólicamente es la diosa de la Fertilidad, que permite la vida a todos los seres que existen; en la mitología clásica es Gea o Tellus, la seguridad del abrigo, calor, ternura y el alimento. Así como las diosas Démeter y Ceres protectoras del matrimonio, vivifican el ciclo vida y muerte; portadoras de las estaciones, diosas de la agricultura y madres nutricias.

Richard Salazar (2001) en un estudio sobre la peregrinación al santuario de la Virgen del Quinche, explica la naturaleza salvadora, protectora y sanadora de la Virgen. Enfatiza que este fenómeno ocurrió como una síntesis entre una peregrinación cristiana y la bondad milagrosa de la Virgen. Las características milagrosas atribuidas a la virgen del Quinche

responden a la noción de una deidad femenina poderosa y bondadosa con sus hijos (Salazar, 2001). Características que son predominantes también en la Pachamama.

Los siguientes personajes que aparecen en el mito son los gemelos Wilcas; ellos representan la complicidad y el amor fraterno. De igual manera son la manifestación de el arquetipo del niño, de la infancia indiferenciada; no obstante, posteriormente representan también la diferenciación masculino-femenino complementarios.

Al final del relato es posible evidenciar que el número de personajes se reduce a cuatro; en la psicología junguiana el número cuatro representa la totalidad. La cuaternidad es la manifestación del arquetipo del sí-mismo, son las cuatro funciones psíquicas integradas. El círculo es la totalidad ideal, el mandala, en la figura más mínima es un cuadrado (Jung, 1912/1998). Asimismo, la cuaternidad representa el equilibrio de la dualidad divina Madre-Padre junto con el equilibrio dual de los hijos concebidos hombre-mujer (Neumann, 1949/2015).

Planteamiento del problema

Pachacamac decide dejar el cielo para enfrentarse a su hermano de naturaleza maligna. El mito, de ahí en adelante, relata las travesías heroicas que enfrentan los personajes; comenzando por la separación del mundo parental, del estado de perfección paradisiaco urobórico, hasta todas las peripecias que atraviesan los personajes al tener que luchar y vencer la naturaleza maligna, devoradora. El problema se plantea en términos de la lucha heroica para salir de la indiferenciación con lo inconsciente. Los personajes deben enfrentarse y vencer a lo devorador, persecutorio, sombrío y desconocido para dar paso a la creación de la vida humana consciente.

Desarrollo del conflicto

El matrimonio sagrado entre la diosa Tierra y el dios del Cielo representa la unidad original, el uróboros, el no fraccionado huevo cósmico, el círculo original; nada los divide, están unidos el uno al otro, es la simbolización del estado original del tiempo-espacio. Una vez que Pachacamac cae al mar y muere volviendo a las aguas profundas del inconsciente, la hierogamia tierra-cielo corre peligro. Con esto se empieza a percibir sutilmente los opuestos; mientras que las aguas inconscientes del mar continúan inundando la existencia.

El aspecto positivo de la Gran Madre lo encarna Pachamama. El aspecto más negativo de la Gran Madre se manifiesta en Waron como devorador, malvado y persecutorio. El mito empieza a centrarse en los hermanos gemelos que son llevados a la deriva de las circunstancias, como envueltos por las olas del mar inconsciente. Pachamama, la Madre Buena, es muerta y devorada por Waron, la Madre Terrible.

Después de la supresión de la Madre Buena, existe una acentuación de aspectos masculinos de Waron, en este punto se consolida una etapa patriarcal. Esta imagen es semejante al análisis que hace Robert Graves (1985) sobre la consolidación de la religión en la Grecia Antigua; explica que inicialmente no existían dioses, solo la Gran Diosa inmortal. Sol y luna eran los símbolos celestiales de la diosa; poco a poco se introdujo la figura masculina como fecundadora, pero siempre bajo la tutela de lo femenino. “Una gran parte del mito griego es historia político-religiosa” (Graves, 1985, p. 13); empiezan mitos como el de Perseo que decapita a Medusa, la madre de Pegaso. Graves afirma que la imagen de Perseo posiblemente representaba a los ejércitos helenos que, en el segundo milenio a.C, invadieron Grecia; estableciendo y fortaleciendo la sucesión patriarcal como una regla (Graves, 1985).

No obstante, tanto en el mito griego como en el andino, la figura femenina no es excluida por completo; se tiene entonces que Pachamama queda encantada en un *Urku*. Simbólicamente la montaña representa estabilidad, protección, poder, es donde mora lo sagrado, es el eje y centro del mundo. Los infantes comienzan a experimentar ambivalencia del mundo, percatándose del placer y el dolor; sobre esta etapa reina el lado malvado y devorador de la Madre Terrible (Neumann, 1949/2015).

Los Wilcas aún con un ego germinal deben experimentar y aceptar el terrible poder oscuro del inconsciente; se sumen en un interminable llanto al experimentar la bestia devoradora, la madre de la muerte. Esta etapa del mito manifiesta la necesidad de la Madre Buena tanto como la Madre Terrible; la una da vida y la otra la quita para renacer a través de la Gran Madre (Neumann, 1949/2015). Las aguas oscuras de la muerte son aguas de vida; del mismo modo que el mar se traga al sol y vuelve a parirlo, la muerte en su frío abrazo es el seno materno (Jung, 1912/1998).

Los infantes asumen una nueva actitud heroica de lucha por el escape, y por ende diferenciación, de la bestia devoradora. Huyen de Waron y asumen la imagen de viajeros errantes. La muerte de la Madre Terrible es seguida de un gran terremoto que sacude toda la tierra; en varios mitos cosmogónicos la tierra yace sobre columnas que Dios agita durante los terremotos (Chevalier & Gheerbrant, 1986). Con esta idea se reafirma la alianza matrimonial entre la diosa de la Tierra y el dios del Cielo, consolidando un nuevo uróboros donde los opuestos masculino-femenino se integran nuevamente. El vencimiento de la Madre Terrible trae consigo el despertar del Gran Padre, que simboliza la consciencia y la energía masculina; en contraste con el reinado de la profundidad de lo inconsciente femenino (Neumann, 1949/2015).

Lisis

La ascensión de los Wilcas al cielo es un acto consciente; ascender hace referencia a llegar al lugar más elevado, en este caso el cielo que es la morada del dios Pachacamac, principio masculino. Jesús al resucitar asciende al cielo para encontrarse con su padre; en ambos casos los hijos-divinos-héroes, después de la travesía regresan a su morada originaria, pero con una personalidad completa y transformada. La acción de los Wilcas da paso a la separación completa del mundo parental, para que se reintegre en una nueva unidad psíquica-uróborica, integrada en ella los opuestos. La humanidad nace en una consciencia reconocida. El aspecto devorador de la Gran Madre es derrotado, e integrado por el principio masculino positivo. El germen de la consciencia de la humanidad ahora se diferencia de la totalizante inconsciencia materna. No obstante, el ego todavía peligra porque el día que nace (Inty) es seguido de la oscuridad (Killa); entonces, la humanidad que nace como hija de dos deidades menores debe mantener su posición diferenciada defendiéndola heroicamente, continuando con las etapas del desarrollo de consciencia. Con la figura de la Pachamama que protege y otorga favores a la humanidad, se rescatan y mantienen los aspectos más positivos de la Gran Madre; y con la de Pachacamac se mantienen los aspectos positivos del Gran Padre.

Resumen

Se puede observar que el mito comienza con la unidad original e indistinta; idéntico al inicio del desarrollo de consciencia en la psique. Aún no existe un ego que se reconoce distinto de la madre; es decir que prima lo inconsciente representado por el matrimonio: tierra y el cielo; que son la unidad y perfección absoluta. No existen seres humanos, ni oscuridad ni luz, ni diferenciación, todo está integrado y contenido en lo inconsciente. Sin embargo, no tarda en aparecer un germen de consciencia, que empieza a tener conocimiento de su propia existencia; sin embargo, es muerto en el mar oscuro. Seguidamente, para no ser devorado nuevamente por las profundidades inconscientes debe hacer frente a una peligrosa lucha contra la naturaleza maligna de Waron.

En la simbología universal lo inconsciente es el aspecto femenino, la profundidad, las aguas y la tierra; imágenes que simbolizan, a su vez, la función maternal que da y toma la vida. La tierra es la manifestación de la fecundidad y la regeneración, es madre de todo cuanto ser existe, los alimenta, de ella toman sus frutos y luego de ellos recibe el germen fecundo en su abrazo nocturno (Chevalier & Gheerbrant, 1986). Tanto tierra como mar son símbolos del cuerpo maternal; si bien ambas son matrices y receptáculos de vida, el agua representa lo indiferenciado, pero en la tierra empiezan a surgir raíces de diferenciación. El mito andino se desarrolla casi en su totalidad en la tierra; esto es debido a que el ego es preexistente, entonces puede germinar en medio de la totalizante madre tierra, dando lugar al auto-reconocimiento.

Es ahí cuando los gemelos Wilcas, por medio de un acto consciente, logran escapar del aspecto negativo de la Gran Madre y dan vida al ser humano consciente de sí mismo.

3.3.2 Ritual de la cosecha de cebada

La cosecha siempre se realiza en los meses cálidos, después del solsticio de verano; más puntualmente entre julio, agosto e inicios de septiembre. Primero se preparan los alimentos y se guarda una gran parte para compartir en la pambamesa del medio día. Toda la familia se pone en marcha desde las 6 de la mañana y se convoca a algunos vecinos o familiares para que vayan a ayudar. El ganado de ovejas también es llevado a pastar cerca de la parcela; así como también chanchos, llamas o alpacas si se tiene; asimismo, no puede faltar el perro cuidador de la familia, es muy importante que los acompañe.

Al llegar a la parcela se descargan las cosas y se ata los animales. Los sembríos siempre están en un cerro; se empieza a cosechar desde la parte más baja de la loma, por las faldas, y se va subiendo conforme avance la siega. Todos, menos los niños, toman una hoz, se colocan en fila, esperan un momento, agarran un puñado de tallos y lo cortan en el sentido en el que sople el viento. Mientras cosechan entonan una melodía llamada el *Jahuay*; el solista que dirige el canto se denomina *paqui*. Él o ella es quien lleva el ritmo y mantiene el impulso y la motivación para el trabajo. El *paqui* puede improvisar sobre diversos temas en sus versos, solo hace falta que al finalizar cada verso el resto le responda en coro “*jahuay jahuay jahuaywa*”. Por ejemplo:

–Paqui: ay palomita voladora, cuida la cebada

–Coro: jahuay, jahuaywa, jahuay, jahuaylla

–Paqui: guambrito, guambrita, doña Lorenza jahuay jahuay

–Coro: Jahuayla, jahuay, jahuaylla, jahuay

“Jahuay es siempre seguir adelante, arriba, es un triunfo, es energía y es también fuerza; esa fuerza que permite echar fuera las energías negativas” (Jesús, comunicación personal, 31 agosto del 2016).

Una vez cortada una buena cantidad de tallos los atan haciendo un cilindro de alrededor de medio metro de diámetro; cada participante carga un atado hasta la cima del cerro; ahí se apilan los atados uno junto al otro, formando una parva. Si la parcela es muy grande se repite el mismo trabajo durante dos o tres días.

Al medio día se hace una pausa y se comparten los alimentos. Se extienden los chales, que envolvían las ollas, sobre el piso; se coloca en el centro la comida y la chicha; todos comen y beben cuanto gusten. Es un momento de risa, conversación, de alegría por la cosecha y

gratitud. Antes de que se ponga el sol desatan a los animales, recogen todas las cosas y regresan a la casa. Cuando ya se ha logrado apilar toda la cebada cosechada viene la celebración.



Figura 3. Parva
Enríquez, R. (2016) Cebada cosechada y apilada. Fotografía.

Mientras corean el *jahuay raymi* atan con una soga a la persona que dirige la cosecha y lo llevan bailando a la parva; todos, incluidos los niños, siguen cantando y bailando mientras dan vueltas alrededor de la parva. Los dueños de la parcela toman un trago de chicha y aguardiente y lo pasan al resto. El dueño de la cebada subido sobre la parva canta y toma mientras el resto también toman y bailan girando a su alrededor.

Después de la cosecha se desyerba la parcela con el arado; siempre en dirección del viento. Se la deja descansar una semana, se la abona con el ganado, igualmente por una semana. Se hacen surcos nuevamente y se los cubre cobijándolos con tierra. Al cabo de una semana más se ara nuevamente y se bota las semillas, en los surcos de la tierra. Al medio día se comparte nuevamente la pambamesa y si hubiera cuyo asado se reservan los huesos para abonar las semillas; “así el producto crece más grande y tiene mejor sabor” (Jesús, comunicación personal, 14 de septiembre del 2016). Al final se aporca las semillas. Por último, se ahúma el terreno con las raíces y tallos secos de la parcela y se pide al perro de la familia que cuide el sembrío de ladrones, plagas y de la helada. Se siembra la cebada nuevamente hasta finales de octubre.

Análisis simbólico del ritual

Para cosechar la cebada se empieza a segar desde la parte más baja de la montaña, ascendiendo de a poco. La ascensión simboliza la elevación hacia el cielo, es el medio por el cual se puede entrar en relación con la divinidad masculina *Pachacamac*; da cuenta de una interacción original con dios para recibir sus mensajes (Chevalier & Gheerbrant, 1986). En el mito de creación andino Pachacamac premia a Pachamama con el don de la fecundidad; la misma que ella recibe a través de la lluvia que desciende del cielo; a su vez, la lluvia es la fertilidad del espíritu que es el equivalente cosmogónico del semen divino (Chevalier & Gheerbrant, 1986). El cerro donde crece la cebada es el vientre materno, fecundado por el dios del cielo, para proveer alimento y abundancia a los indios hijos del sol y del páramo.

Desde que germina la cebada a principios de noviembre deben pasar nueve meses de cuidado para ser cosechada en los meses de verano. La familia y otros participantes toman cada uno una hoz, agarran un puñado de tallos y los cortan en dirección del viento. Este último es el sentido activo del aire, en la mitología clásica los vientos son hijos del cielo; también es símbolo del portador del aliento divino, de la voz del espíritu de la divinidad y es símbolo del pensamiento (Chevalier & Gheerbrant, 1986). El usar el viento de guía para decidir en qué dirección cortar las espigas de cebada es un simbolismo de escuchar la lógica, el principio masculino de consciencia, la razón divina y ser impulsados por el aliento portador del espíritu celestial.

La hoz tiene doble significado; por un lado, se conoce que la hoz hace referencia directa a la muerte. No obstante, por su forma semicircular, se puede reconocer una luna creciente en ella; la luna simboliza algunos aspectos maternos, como la fertilidad. La hoz corta los tallos como si se tratase del cordón umbilical que une al infante con su madre (Chevalier & Gheerbrant, 1986).

En la acción de compartir los alimentos y la chicha en la pambamesa, una vez más se observan símbolos agrícolas de abundancia y nutrición; cosmogónicamente el alimento se ha convertido en un contenido cósmico, debido a que la fuente de nutrición es la madre urobórica; la madre Tierra que brinda favores. Los tallos de cebada son amarrados y apilados en una parva de forma circular al inicio, y luego toma una apariencia piramidal. La pirámide, al igual que la montaña, simboliza el camino a estar en contacto con el dios celestial. Asimismo, el canto del jahuay que impulsa y permite que se renueve la energía, simboliza el principio psicológico masculino que implica movimiento, acción, energía y se repite durante todo el ritual.

En la celebración se ata al dueño de la parcela con una cuerda alrededor del vientre, y se lo lleva a la cima de la parva; en el mito de creación del Dios del Cielo y la Diosa de la Tierra

nacen dos hermanos que posteriormente dan vida a la humanidad. La cuerda atada alrededor de la cintura recuerda al cordón umbilical que une al hijo con su madre; puede ser que esta acción esté representando la procedencia semi divina del ser humano, como hijos del Cielo y la Tierra y la manera en la que la recolección del fruto –cebada- de la unión de lo masculino y femenino acerca a ese origen divino. Mientras se canta el *jahuay* se toma y se baila en círculo alrededor de la parva, evocando nuevamente la energía masculina con el *jahuay* y la abundancia femenina con la *chicha*. Desde una perspectiva cenital, el círculo de la totalidad sumado a la pirámide central y el movimiento circular periférico, recuerdan a la figura del mandala, ésta a su vez simboliza al Sí-Mismo.

Después de la cosecha se ara la tierra; esto es semejante al acto sexual, que por medio de la penetración procrea. Las semillas son depositadas en los surcos junto con los huesos restantes de la pambamesa y cobijados con tierra; así como la madre tierra otorga la vida también la toma; todo regresa a ella y se crea nuevamente el ciclo.

Por último, se pide al perro de la familia que cuide la siembra de ladrones, plagas y la helada; la imagen del perro casi siempre representa un intermediario entre el mundo de los vivos y de los muertos; siendo así que el perro acompaña y cuida a su dueño tanto en la vida como en el camino espiritual después de la muerte. Al ser intermediario de los mundos puede actuar en beneficio de sus dueños impidiendo el aspecto devorador de la madre y apelando por el favor de la Gran Madre Tierra.

3.3.3 Sueño del taita de la familia Kuntur

Al haber residido en la casa de la familia Kuntur pude participar de varias tertulias familiares. Era usual que sus conversaciones sean en quichua; sin embargo, en algunas ocasiones dialogaban en español permitiéndome ser parte de la plática. En varias situaciones conversaron conmigo sobre sus experiencias oníricas; a continuación, relataré un sueño con su respectiva interpretación, en el contexto en el que me fue contado.

5 de septiembre de 2016, estamos desayunando en la casa de la familia Kuntur; encuadro la conversación en el marco de la investigación y pregunto si alguien ha tenido un sueño que quisiera compartir conmigo. Después de un momento de silencio Ignacio replica:

–Yo soñé la noche anterior.

–¿Puedo grabar tu sueño, y usarlo para la tesis? – le pregunto.

–Bueno sí, responde. Yo me apresuro a acomodar el dispositivo para grabar y le pido inmediatamente que prosiga. Él relata:

–Sueño que viene un pájaro negro muy muy grande y se posa en el *quincho*, se queda ahí esperando mucho tiempo y me despierto antes de que se vaya volando.

–Un pájaro negro- repite Rosa. ¿Te diste cuenta si abrió las alas sobre la casa?

–Un ratito no más, cuando llegó, y ahí vi que era enorme, dice Ignacio.

–¡Un cóndor así de grande! Grita la pequeña Anita mientras alarga sus brazos de manera horizontal. A sus padres no les parece tan descabellada la idea y la consideran pensativos.

–Sí! El cóndor nos cuida, me dijo el *Yaya* (refiriéndose a su abuelo)– expone Jesús.

–Nos cuida, reflexiona Rosa- pero entonces si bajó hasta acá es porque estaba buscando que comer, algo debe haber muerto por aquí y es de eso de lo que nos viene a limpiar el Cóndor.

–Yo no me acuerdo como se fue, pero ahora me acuerdo que cuando llegó se le cayeron unas plumas sobre el techo de la casa. Indica el soñante.

Ignacio continúa –La pluma del cóndor es mágica, los antiguos dicen que es un regalo del Cielo, un regalo que el cielo mismo nos envía. Se siente la emoción de la familia con esa afirmación.

–Entonces- repara Rosa –era un pájaro grande enviado a nosotros por el dios del Cielo; el ave se comió lo malo o lo dañado que pudo haber habido por aquí, se lleva la muerte, y nos deja un regalo con sus plumas.

–Hay que estar atentos porque en estos días vamos a recibir un gran favor– menciona Rosa finalmente. La familia se siente contenta y se levantan para comenzar el día.

Amplificación

El pájaro o ave simboliza las relaciones entre el cielo y la tierra (Chevalier & Gheerbrant, 1986); una tradición esotérica encontró paralelismo entre los colores de las aves y las actitudes que podrían simbolizar. Siendo así que el color negro (representado por el cuervo) es sinónimo de inteligencia y de la intersección entre lo divino y lo humano desempeñando el pájaro un papel de mensajero o guía (Chevalier & Gheerbrant, 1986). El ave negra revela también el beneficio de los dioses que fertilizan la tierra; y de igual manera es símbolo de la fecundidad (Chevalier & Gheerbrant, 1986).

El cóndor es el cuidador de los Andes (Pérez, 1990). Es un ave carroñera, que anida sobre rocas o cuevas, son monógamos (Velasco, 2018). Estas aves empollan sus huevos durante dos meses aproximadamente dividiéndose el trabajo entre la pareja. Pueden tener una cría a la vez, la misma que comienza a volar a los 6 meses; al año y medio ya puede integrarse a la comunidad para buscar pareja. Viven alrededor de 75 años, por lo que los pueblos andinos creían que eran inmortales (Velasco, 2018).

Diego Velasco (2018) menciona que existen estudios que demuestran que la población andina, antes de la colonización, poseía su propia representación de la banda zodiacal. Por ejemplo, la constelación de la Osa Mayor era vista como un mono; por lo tanto, los signos zodiacales también fueron distintos; aunque reconocidos en el mismo espacio estelar conocido en la actualidad. Las poblaciones andinas representaban lo que veían en la luz y en la sombra; es decir que lo que veían en el mundo de arriba –*Hanan Pacha*- lo reproducían el mundo del medio –*Kay Pacha*-. Es por eso, que las constelaciones que veían en las estrellas las asociaban con animales propios del territorio andino, y las personificaban en la tierra (Velasco, 2018).

Estas representaciones eran talladas en piedra, madera o trabajadas directamente en los cerros modificándolos para crear una apariencia de *tolas* o pirámides. El tótem siempre era plasmado en su forma masculina y femenina (Velasco, 2018). En el territorio andino ecuatoriano los animales totémicos eran el cóndor, el jaguar y la serpiente; el Hanan Pacha, el Kay Pacha y el Uku Pacha correspondientemente; cada uno representa un elemento natural, el primero representa el aire, el segundo la tierra y el tercero el fuego. Hay un cuarto animal totémico que simboliza el agua y se une a esta triada, es el sapo (Velasco, 2018); en la mitología china el sapo tiene tanto energía *Yin* como *Yang*, siendo así que tiene cualidades integradoras de energía masculina y femenina; en algunas culturas el sapo, por su condición de sequedad, es el intermediario que pide y permite la lluvia (Chevalier & Gheerbrant, 1986). Estos cuatro animales simbolizan también los puntos cardinales. En las líneas de Nazca-Perú se puede apreciar ejemplos de algunos animales totémicos plasmados en la tierra, entre ellos el cóndor (Velasco, 2018).

La tétrada de animales totémicos andinos recuerda al tetramorfo relatado en el libro de Ezequiel en la Biblia; allí se describe gráficamente una bestia con 4 rostros: toro, león, águila y humano. Estos, a su vez, han sido comparados como la personificación de los cuatro elementos, de los cuatro puntos cardinales, de los dos equinoccios y los dos solsticios; que, al mismo tiempo, cuadran con las constelaciones de Tauro, Leo, Escorpio y Acuario. Comparando la representación del tetramorfo con la tétrada totémica, se puede encontrar que ambos caracterizan la cuaternidad. Los cuatro elementos encuentran su unificación en uno solo.

Siguiendo con el simbolismo del ave, Chevalier (1986), menciona que ésta se opone a la serpiente; asimismo el mundo celeste se opone al terrenal. Entonces se tiene que el ave representa el alma, la trascendencia, el conocimiento puro. En el taoísmo los seres inmortales se transformaban en aves para liberarse de la pesadez terrenal; revelando el intenso carácter

espiritual del ave, como almas viajeras y comprometidas con la búsqueda iniciática (Chevalier & Gheerbrant, 1986).

En conclusión, debido a que las asociaciones y la interpretación del sueño individual son expuestas a manera colectiva, el sueño es útil para el colectivo. Se puede apreciar que los símbolos del sueño están mostrando a la consciencia la posibilidad de acceder a una energía creadora; una suerte de pase iniciático, que procuraría asumir una actitud más consciente e integradora sin dejar de lado el aspecto femenino espiritual, que representa el ave.

3.4 Síntesis final

La amplificación y análisis de los símbolos descritos previamente ha permitido que se distinga una particularidad interesante de la psicología de la comunidad Pull San Pedro. Al iniciar esta investigación los prejuicios que se tenían era que posiblemente la psique colectiva del poblado se encuentre en una etapa de indiferenciación y que por ello existen actitudes conscientes como mala alimentación, alcoholismo, violencia de género, machismo, etc. Sin embargo, los datos que se recopilaron fueron con relación a las producciones simbólicas que siguen vigentes y también que se producen actualmente. Por lo tanto, se escogió entre la información recogida aquella que permita dar cuenta de las imágenes arquetípicas que evidencien el desarrollo de la consciencia en Pull San Pedro.

Mediante la investigación no se ratificó la hipótesis de que la comunidad se encuentra en una etapa parental indiferenciada, sino lo contrario; las actitudes que se observan en la cotidianidad, como violencia, incesto, mala alimentación, no responden a una fase anterior del desarrollo, sino a una alteración en el proceso de desarrollo psíquico. Es decir que, si se analizan los símbolos, objetivamente, tal y como aparecen en el mito y en otras producciones simbólicas colectivas, se puede dar cuenta de que la psique de la comunidad en algún momento previo a la colonización atravesó un proceso de integración. En este proceso, la colonización es vivida como un trauma que forzó a la regresión psíquica. Se sospecha que la comunidad estaba en la fase de integración porque el mito evidencia que los símbolos de los opuestos tienen igual resonancia y trascendencia y ninguno es inferior o superior al otro. Por ende, se deduce que el desarrollo de la psique colectiva de Pull San Pedro atravesó las etapas arquetípicas de la consciencia naturalmente hasta que una intervención traumática originó una regresión forzada; dicho esto, se estima que las expresiones de psicopatología que podrían encontrarse en la comunidad responden al impacto de los procesos de colonización que forzaron e interrumpieron el curso natural del desarrollo psíquico.

En el mito de creación se puede observar que la psique inicia en un estado indiferenciado donde todo está contenido en sí mismo; seguidamente, se divide el núcleo parental y germina la consciencia –principio masculino- que le permite asumir el acto heroico de diferenciación. Sin embargo, concluye con una reintegración de la unidad psíquica urobórica donde los opuestos vuelven a cohabitar en armonía. Como se mencionó en el segundo capítulo, el ritual prepara a la psique para asumir el mito, o sea asumir las cualidades conscientes que evoca el mito; en la cosecha de la cebada siempre se reconocen símbolos que permiten la relación entre el ser humano y las divinidades. Un ejemplo de esto es la cebada como producto de la relación entre el dios masculino –a través de la lluvia y el viento- y la diosa femenina –a través de la geminación y el cuidado-; la acción de cuidar y tomar el producto de los dioses simboliza el reconocimiento de la naturaleza semi-divina del poblado quichua puruhá; y también, el reconocimiento de lo masculino y femenino integrado, tanto así que el contacto con los Dioses eternos femeninos y masculinos es directo y sin intermediarios. Dentro del proceso de individuación cuando se habla de opuestos complementarios se afianza el sentido de equilibrio y dinamismo de la psique; es decir que la experiencia de la totalidad puede llevar a una situación de libertad y trascendencia; es esa armonía de los opuestos lo que permite una relación directa con el Sí-Mismo. La integración de lo masculino y femenino es el resultado de la individuación psíquica.

De ninguna manera quiere decir que están atravesando una fase indiferenciada en términos de Neumann. Esto significa que, el machismo, la violencia y el alcoholismo no son expresiones en sí de la fase del desarrollo psíquico que la comunidad atraviesa colectivamente, sino que son expresiones de las psicopatologías sociales desarrolladas por los procesos e intervenciones de la colonización; sin embargo, también es importante recalcar que paralelamente al proceso colectivo, las etapas arquetípicas también se las atraviesa individualmente. El impacto de las intervenciones colonizadoras se puede ver en la disociación entre el logos y el eros y la prevalencia del principio psicológico masculino y la desestimación del principio psicológico femenino; se observa, entonces, que prevalece la razón y la lógica capitalista sobre la memoria de integración propia de la comunidad.

Este análisis permite conocer el gran impacto psíquico que tiene el colonialismo y cómo puede destruir procesos de desarrollo de la consciencia de pueblos enteros. El poblado, como psique colectiva, conserva el vínculo con el Sí-Mismo porque conservan los mitos, rituales, nociones de vivencias colectivas y el análisis colectivo de los sueños. El proceso de colonización produjo efectos regresivos en el desarrollo de la consciencia; sin embargo, el potencial de relacionarse con el Sí-Mismo sigue activo y permanece; es decir que, pese a toda

intervención colonizadora, la comunidad logró preservar algo de su identidad, su postura y acercamiento al Sí-Mismo a través de la relación con los mitos, rituales y sueños.

Conclusiones y recomendaciones

La producción de elementos para ordenar y entender el mundo ha estado presente en la humanidad desde los inicios de la consciencia. Jung propone que el mundo interno del ser humano es el que emerge para encontrar en la naturaleza -mundo externo- el correlato de lo que sucede internamente. En otras palabras, más allá de que la mitología haya sido imaginada para explicar los fenómenos externos, los mitos responden a movimientos internos de la psique; “ellos emergen en la psique humana como expresión del mundo interno que encuentra imagen en la naturaleza” (Henaó, 2018). En un principio los mitos permiten que se ordene el mundo externo y que se consoliden las leyes de la naturaleza; sin embargo, simultáneamente ocurre ese ordenamiento individualmente; es decir que se personifican las leyes de la naturaleza según los elementos que estén gobernando en la psique individual. Es como decir que vivir individualmente un mito responde a los movimientos internos psíquicos que se estén movilizándose en ese momento específico. Por ende, las etapas arquetípicas, aparte de poder ser atravesadas conjuntamente en colectividad, se atraviesan también individualmente.

Identificar el desarrollo de la consciencia por etapas es posible mediante el análisis de los símbolos. En el caso de la comunidad Pull San Pedro se analizó el mito cosmogónico, el ritual de la cosecha de cebada y un sueño individual interpretado en familia, los tres representan una producción colectiva de símbolos. El mito dio cuenta del proceso simbólico del origen y evolución de la consciencia; es decir la separación de la consciencia, del inconsciente original, hasta volverse autónoma. La aproximación del enfoque junguiano parte de considerar que las narraciones míticas son fruto de la psique colectiva; por lo tanto, se hace posible analizarlas como proyecciones psíquicas de los pueblos que las produjeron. Al estar constituidas por imágenes arquetípicas, las cuales detallan y explican las leyes universales y los procesos anímicos como posibilidades del comportamiento, las historias se modelan a partir de motivos primordiales. Debido al carácter compensatorio de la psique se puede apreciar en los relatos mitológicos imágenes que espontáneamente muestran aspectos negados o desapercibidos por la consciencia.

Tras el análisis del mito cosmogónico se pudo reconocer la transición psicológica del matriarcado al patriarcado en el marco de esta comunidad; esta transición colectiva es un

tanto singular porque se preservan características muy positivas de lo femenino, como la generosidad y el poder de la Pachamama. Esta figura femenina se expresa en muchas formas, una de ellas se evidencia en la manera en la que la comunidad se relaciona con la tierra. La agricultura es respetuosa, el cerro se tiene que cosechar y arar desde las faldas hasta el tope; asimismo, se entregan ofrendas, como abonar con huesos las semillas, para permitir que el ciclo de fertilidad y vida no se cierre. De un modo similar la familia del novio obsequia regalos a la novia y a su familia para sellar el pacto que permite la unión conyugal. El matrimonio, menciona Neumann (1949/2015), nace como un asunto agrícola; el primero simboliza la unión corporal de un soberano con la mujer (Neumann, 1949/2015). Es el caso de las bodas del cordero relatadas en la Biblia; o la conquista de un país por un rey, donde el enlace matrimonial sucede entre él y la tierra arable, virgen y fértil (Neumann, 1949/2015). El estrecho vínculo entre los comuneros y el trabajo en la tierra constata una fuerte alianza con lo femenino, y esta alianza permite la conquista de consciencia.

Retomando el tema de la expresión de los aspectos femeninos resulta casi imposible ignorar la simpatía con la que la comunidad se vincula con la Virgen María. En la época de los hacendados los miembros de las comunidades debían asistir a las clases de catequesis para tener derecho a desposarse. Ahí los educaban en torno a los sacramentos de la fe católica, enseñaban sobre la vida de Jesucristo y hacían énfasis en la vida después de la muerte, el cielo y el infierno. En el estudio sobre la Virgen del Quinche, Salazar (2001), menciona que todos los peregrinos son creyentes de Dios; sin embargo, la devoción y adoración es a la Virgen. Algo parecido sucede en la comunidad Pull, ya que desde la época de los hacendados esta imagen ha sido con la que más se identifica la comunidad; siendo así que se conservan altares personales para rezar a la virgen. Posiblemente la imagen de la Virgen María resuena más que la imagen de Dios o de Jesucristo porque reviste un símbolo propio del poblado quichua, es decir la Pachamama.

La manera en la que esta comunidad se relaciona con lo femenino no es la misma manera en la que una población occidentalizada –es decir hacendados o mestizos- lo haría. Entonces, cabe la posibilidad de que aspectos más amplios del arquetipo materno y femenino se expresen en el simbolismo propio que depositan en la imagen de la Virgen María. Así como la peregrinación a la Virgen del Quinche surgió como una síntesis entre un ritual católico y una necesidad comunitaria, es posible que en Pull San Pedro la adoración a la Virgen María sea una síntesis entre la imagen católica y la necesidad de expresar simbólicamente aspectos

amplios de lo femenino; resultado de ello es que en la imagen de la Virgen María reconocen una la naturaleza poderosa, protectora, bondadosa, sanadora, una deidad femenina –en contraste con la virgen madre terrenal.

La comunidad Pull San Pedro mantiene una organización comunitaria; es un grupo social que hasta la actualidad opera bajo formas de producción colectiva. La base productiva y creativa se organiza en torno a las necesidades del conjunto; es decir que, se vela por el bienestar común y se comparten las dificultades y las soluciones. Es así como durante la época de las haciendas las comunidades se organizaron para hacer frente a la opresión que estaban experimentando. Se mantuvieron en silencio frente a la injusticia durante mucho tiempo; la finalidad de preservar el silencio fue que todos los miembros de la comunidad sientan, piensen y hablen como uno solo: “shug uma, shug shungu, shug shimi”. Se puede decir que construyen su identidad con la naturaleza, Pachamama, la misma que les permite entender, a su manera, las leyes naturales y expresar las movilizaciones internas. Esa identidad ha permitido que pongan resistencia a las imposiciones externas y sigan conservando los símbolos comunes y propios de la comunidad. El revestimiento de la imagen de la Virgen María revela un mecanismo de preservación del simbolismo único y propio de la comunidad.

El poblado andino-puruhá ha venido desarrollándose psicológicamente desde antes de que suceda la colonización española; no obstante, aquel factor externo tuvo una fuerte influencia sobre el recorrido auténtico que estaban experimentando. La colonización indudablemente fue un agente perturbador del proceso de desarrollo, desorganizándolo y dejando un trauma. Posteriormente la comunidad ha experimentado varias micro colonizaciones donde se ven obligados a aceptar imposiciones externas; tal fue el caso de los hacendados, así como el caso de los párrocos y religiosos, y sucede también con los antropólogos y etnógrafos que van a investigarlos. Aún cuando todos estos factores externos han perturbado el desarrollo intrínseco de la comunidad se puede evidenciar un mecanismo que les permite preservar y cuidar sus expresiones arquetípicas: mitología, rituales y sentido a los sueños.

Ahí donde la colonización impone una indiferenciación forzada ellos han construido múltiples identidades para mantenerse en un estado más diferenciado, procurando conquistar la consciencia. Un ejemplo de ello es la manera en la que se relacionan con lo femenino y lo masculino, apuntando a una integración más que una indiferenciación. El trauma siempre

dejará una cicatriz, no obstante, han identificado formas para defenderse del trauma y seguir participando con y de sus símbolos.

El presente trabajo de investigación siempre tuvo un objetivo académico, de análisis objetivo de símbolos para comprender de mejor manera una teoría que se puede aplicar a la práctica. No obstante, a lo largo del desarrollo del estudio surgieron algunas reflexiones éticas que lastimosamente no se tomaron en cuenta desde el inicio del trabajo. Sin embargo, puede que para un futuro investigador marque algunas pautas antes de elegir realizar un trabajo investigativo en una comunidad originaria. Es indudable que siempre va a existir una diferencia entre el investigador y la población a estudiar; no obstante, es necesario reconocer a qué responde el deseo de realizar una investigación en una comunidad originaria. Aquí a manera de pregunta algunos cuestionamientos sobre los cuales se puede reflexionar: la investigación ¿responde a una mera curiosidad? ¿se puede mantener un encuadre donde no se proyecte una relación de académico superior frente al sujeto estudiado? ¿se está repitiendo el modelo colonizador? ¿va a haber una devolución de la información que se va a extraer? Si no fue una petición de la comunidad que se realice el estudio ¿es necesario hacerla?

Por ello se recomienda que estos temas relativos a la ética de la investigación con comunidades originarias, y en general con comunidades en situación de significativa asimetría con los investigadores, sean discutidos y abordados dentro de los múltiples espacios académicos que ofrece la Facultad de Psicología.

Bibliografía

- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de Investigación Cualitativa* (págs. 107-150). Barcelona: Gedisa S.A.
- Bosnak, R. (1996a). *La Práctica del Soñar*. Buenos Aires: Ediciones Obelisco.
- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Herder.
- Costales, P. A. (1996b). *Mitos Quitu-Cara*. Quito: Abya-Yala.
- De Castro, J. (1995b). *Introducción a la psicología de Carl Gustav Jung*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Denzin, N. (2015). *Manual de Investigación cualitativa* (Vol. Tomo IV). Madrid: Gedisa.
- Eliade. (1969). *Mefistófeles y el andrógino*. Madrid: Guadarrama.
- Fordham, F. (1970). *Introducción a la Psicología de Jung*. Madrid: Morata.
- Goldbrunner, J. (1962). *Individuación: la psicología de Carl Gustav Jung*. Madrid: Morata.
- Graves, R. (1985). *Los mitos Griegos I*. Madrid: Alianza.
- Hall, C. S., & Nordby, V. (1975). *Conceptos fundamentales de la psicología de Jung*. Buenos Aires: Psique.
- Henao, L. (2018). *Pluralidad e identidad. Politeísmo, física cuántica y el modelo junguiano de la psique, tres metáforas que se miran*. Medellín: SCAJ-IAAP
- Huarcaya, M. (2003). La investigación de campo en los estudios culturales. Presuposiciones, fundamentos, amplitud y validez a partir de una etnografía en los Andes Ecuatorianos. En C. Walsh, *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región Andina* (págs. 315-323). Quito: Abya-Yala.
- Jacobi, J. (1988). *Complejo, Arquetipo y Símbolo en la psicología de C. G. Jung*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, R. A. (1997). *Acostarse con la Mujer Celestial*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Jung, C. G. (1941/2004). Acerca de la psicología del arquetipo del niño. En C. G. Jung, & K. Kerényi, *Introducción a la Esencia de la Mitología* (págs. 95-128). Madrid: Siruela.
- Jung, C. G. (1949). Prólogo. En E. Neumann, *Orígenes e Historia de la Conciencia* (págs. 17-18). Lima, Perú: Traducciones Junguianas.

- Jung, C. G. (1951/2011). *AION Contribución a los simbolismos del Sí-Mismo* (O.C. Vol. 9 Tomo 2). Barcelona: Paidós.
- Jung, C. G. (2015). *Recuerdos, Sueños y Pensamientos*. Barcelona: Los tres mundos.
- Jung, C. G. (Agosto de 1957). Entrevista con Carl Gustav Jung. (Evans, R. Entrevistador) Shang, Salomon: Editor. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=PmbvCXY4Nas>.
- Jung, C., & Wilhem, R. (1961). *El secreto de la flor de oro*. Buenos Aires: Paidós.
- Jung. (1909/2012). El significado del Padre para el destino del individuo. En C. G. Jung, *Freud y el Psicoanálisis* (O. C. Vol. 4). Madrid: Trotta
- Jung. (1912/1998). *Símbolos de Transformación*. (O.C. Vol. 5) Buenos Aires: Paidós.
- Jung. (1916a/2006). La estructura de lo Inconsciente. En C. G. Jung, *Dos Escritos sobre Psicología analítica*. (O. C. Vol. 7) (págs. 295-338). Madrid: Trotta.
- Jung. (1916b/2011). Consideraciones generales sobre la psicología del sueño. En Jung, *La Dinámica de lo Inconsciente* (O.C.Vol. 8). Madrid: Trotta.
- Jung. (1926/2007). Sobre la psicología de lo Inconsciente. En C. G. Jung, *Dos escritos sobre Psicología Analítica* (Vol. O. C. 7). Madrid: Trotta.
- Jung. (1927/2011). Alma y Tierra. En Jung, *Civilización en transición* (Obra Completa Vol. 10) (págs. 29-48). Madrid: Trotta.
- Jung. (1928a/2011). Las Relaciones entre el Yo y el Inconsciente. En Jung, *Dos Escritos sobre Psicología Analítica* (Obra Completa Vo. 7) (págs. 139-266). Buenos Aires: Paidós.
- Jung. (1928b/2011). Sobre la Energética del Alma. En Jung, *La Dinámica de lo Inconsciente*. (O.C. Vol. 8) Madrid: Trotta.
- Jung. (1936/2011). Wotan. En Jung, *Civilización en transición*. (O.C. Vol. 10) Madrid: Trotta.
- Jung. (1939/2012). Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre. En Jung, *Los Arquetipos y lo Inconsciente Colectivo* (O.C. Vol. 9/1). Buenos Aires: Paidós.
- Jung. (1945/2011). Esencia del Sueño. En Jung, *La Dinámica de lo Inconsciente*. (O.C. Vol. 8). Madrid: Trotta.
- Jung. (1934/2008). La teoría de los Complejos. En Jung, *La Dinámica de lo Inconsciente* (O.C..Vol. 8). Madrid: Trotta
- Jung. (1995a). *El hombre y sus símbolos*. Buenos Aires: Paidós.

- Kerenyi, K. (1941/2004). Introducción. Del origen y del fundamento de la mitología. En C. G. Jung, & K. Kerenyi, *Introducción a la esencia de la mitología* (págs. 15-41).
- Lange, C. (2013). *La Antropología y la práctica Etnográfica*. Santiago: PUC. Madrid: Siruela.
- Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, E. (Septiembre de 2013). *179 viviendas se entregan en Chimborazo*. Recuperado el 22 de Febrero de 2018, de Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, noticias: <https://www.habitatyvivienda.gob.ec/179-viviendas-se-entregaron-en-chimborazo/>
- Neumann, E. (1949/2015). *Los orígenes e historia de la conciencia*. Lima, Perú: Traducciones Junguianas.
- Ocazonez, A. (2006). *La imagen psíquica en la intervención clínica de la psicología analítica*. Medellín: Universidad San Buenaventura.
- Palermo, Z. (2003). Para una genealogía de la descolonización intelectual en los Andes. En C. Walsh, *Estudios culturales Latinoamericanos* (págs. 131-146). Quito: Abya-Yala.
- Pérez, J. (1990). *Diccionario de Símbolos y Mitos*. Madrid: Tecnos.
- Quiroga, M. P. (2003). *C. G. Jung: vida, obra y psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Rueda, M. V. (1993). *Cuadernos de antropología 1: Mitología*. Quito: Centro de Publicaciones PUCE.
- Salamanca, A., & Martín-Crespo, C. (Marzo de 2007). *El muestreo en la Investigación Cualitativa*. Recuperado el 19 de Julio de 2018, de Nure Investigación: <http://ceppia.com.co/Documentos-tematicos/INVESTIGACION-SOCIAL/MUESTREO-INV-CUALITATIVA.pdf>
- Salazar, R. (2001). *El santuario de la Virgen de el Quinche*. Quito: Abya-Yala
- Salman, S. (1999). La psique creativa: principales aportaciones de Jung. En P. & Young, *Introducción a Jung*. Madrid: Cambridge University Press, Sucursal en España.
- Stein, M. (2008). *El Mapa del Alma según Jung*. Barcelona: Luciérnaga.
- Velasco, D. (15 de Junio de 2018). El despertar del Jaguar: explicación científica y simbólica. *Explicación científica y simbólica del despertar del Jaguar*. Quito.
- Von Franz, M.-L. (1996c). *The Interpretation of Fairy Tales*. Massachusetts: Shambhala Boston & London.
- Young, P., & Dawson, T. (1999). *Introducción a Jung*. Madrid: Cambridge University Press.

ANEXOS

Anexo 1. Consentimiento Informado

CONSENTIMIENTO INFORMADO DIRIGIDO A LOS PARTICIPANTES DE LA INVESTIGACIÓN “DESARROLLO DE LA CONSCIENCIA Y SÍMBOLOS COLECTIVOS”

1. INFORMACION SOBRE LA ELABORACION DE LA INVESTIGACIÓN

Estimado/a(s) participante(s), mi nombre es Ruth Enríquez Eguiguren; soy egresada de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, y me encuentro en proceso de la obtención del título de Psicología Clínica. Le invito cordialmente a participar de la presente investigación, la misma que tiene como finalidad explorar sueños, mitos y rituales para analizarlos simbólicamente y de esa manera identificar la teoría sobre etapas arquetípicas del desarrollo de consciencia.

Más adelante se describirá detalladamente en qué consiste su participación. No es necesario que decida inmediatamente. Previo a dar su respuesta, puede realizar todas las preguntas que considere necesarias, para lo cual puede comunicarse conmigo o con la Docente que dirige el presente trabajo, cuyos datos se detallan al final de este documento.

Procedimiento de participación:

Su participación consiste en compartir diálogos y entrevistas sobre los sueños, interpretación de sueños, historias comunitarias, historias personales, creencias y rituales. Para el propósito de recolectar datos esenciales sobre sus costumbres, rituales y creencias, se le pide comedidamente que permita a la investigadora convivir con usted(es) en su día a día.

Las entrevistas se realizarán en ambientes naturales, es decir en lugares y contextos donde usted(es) se sienta(n) cómodo/a(s).

Usted(es) tiene(n) el derecho de negarse a intervenir en la investigación si considera(n) incomoda o sensible la situación. Las actividades del diario vivir, como celebraciones, pastoreo, reuniones, siembra y cosecha, asambleas comunitarias, etc. serán grabadas en formato de fotografía, audio y video previo a su consentimiento verbal.

Cabe indicar que la participación es totalmente voluntaria y que usted(es) en cualquier momento puede(n) negarse a actuar en la misma.

2. CONFIDENCIALIDAD

Los datos obtenidos serán utilizados únicamente con fines orientados al desarrollo de la investigación; por lo tanto, toda la información facilitada se mantendrá en estricta confidencialidad. En caso de que sea necesario publicar un extracto de su testimonio o experiencia, ya sea para el análisis de la investigación o la contextualización de la misma, se hará uso de nombres ficticios para resguardar su identidad; es decir que en todos los casos se preservará el anonimato de las fuentes.

3. INFORMACIÓN ADICIONAL

Difusión de información:

Los resultados que arroje este estudio serán publicados mediante un documento generado a partir del trabajo de investigación; la Pontificia Universidad Católica del Ecuador se hará cargo del manejo del documento. Es necesario que usted(es) conozca(n) que la información que se escoja para el análisis será colocada en internet y cualquier persona podrá acceder al documento; eso quiere decir que los participantes también podrán tener acceso, en cualquier momento, a los documentos públicos que se generen de esta investigación.

Costos y recompensas:

Usted no recibirá ningún tipo de recompensa económica por su participación en este proyecto. Este estudio tiene fines exclusivamente académicos por lo cual su participación beneficiará a la sociedad en el análisis y comprensión de esta temática.

Contacto para más detalles:

Como participante de esta disertación usted podrá requerir información adicional sobre la misma en cualquier momento, para lo cual podrá comunicarse con la persona que dirige mi disertación: Mtr. Alexandra Serrano (cel. 0990084844).

Formulario del Consentimiento

Yo..... con cédula de identidad he leído, o se me ha leído, el documento de consentimiento informado que se me ha proporcionado y entiendo las explicaciones contenidas en él. He tenido la oportunidad de realizar todas las preguntas que he considerado necesarias y se me ha contestado satisfactoriamente. He sido informado de que los relatos y experiencias que comparta con la investigadora serán utilizados únicamente con propósitos enmarcados en la investigación académica; y se me ha explicado la naturaleza de mi participación. Luego de haber puesto en consideración la propuesta CONSIENTO mi participación voluntaria de la investigación “Desarrollo de la Consciencia y Símbolos Colectivos”.

Fecha.....Firma.....C.I.....



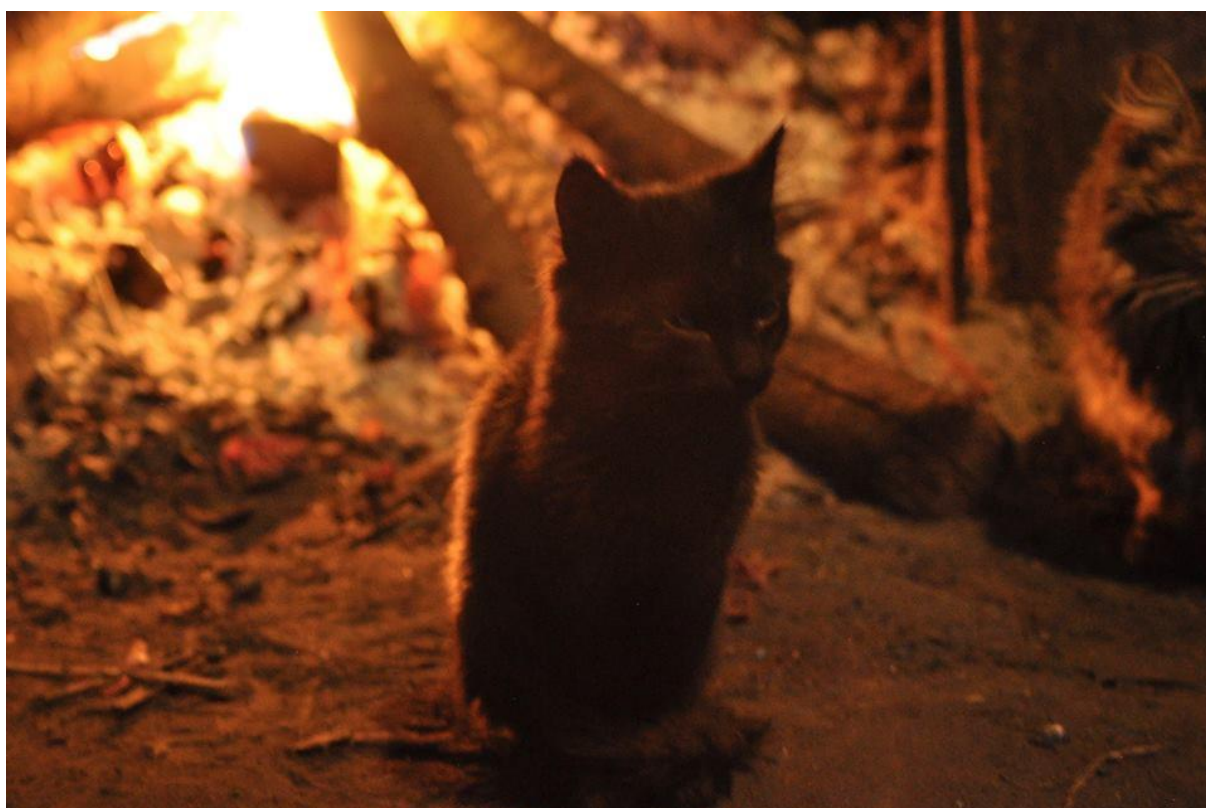
Anexo 2. Estación de ferrocarril en el Cantón Guamote



Anexo 3. Ingreso a la comunidad Pull San Pedro



Anexo 4. Cocina a fuego



Anexo 5. Misiku



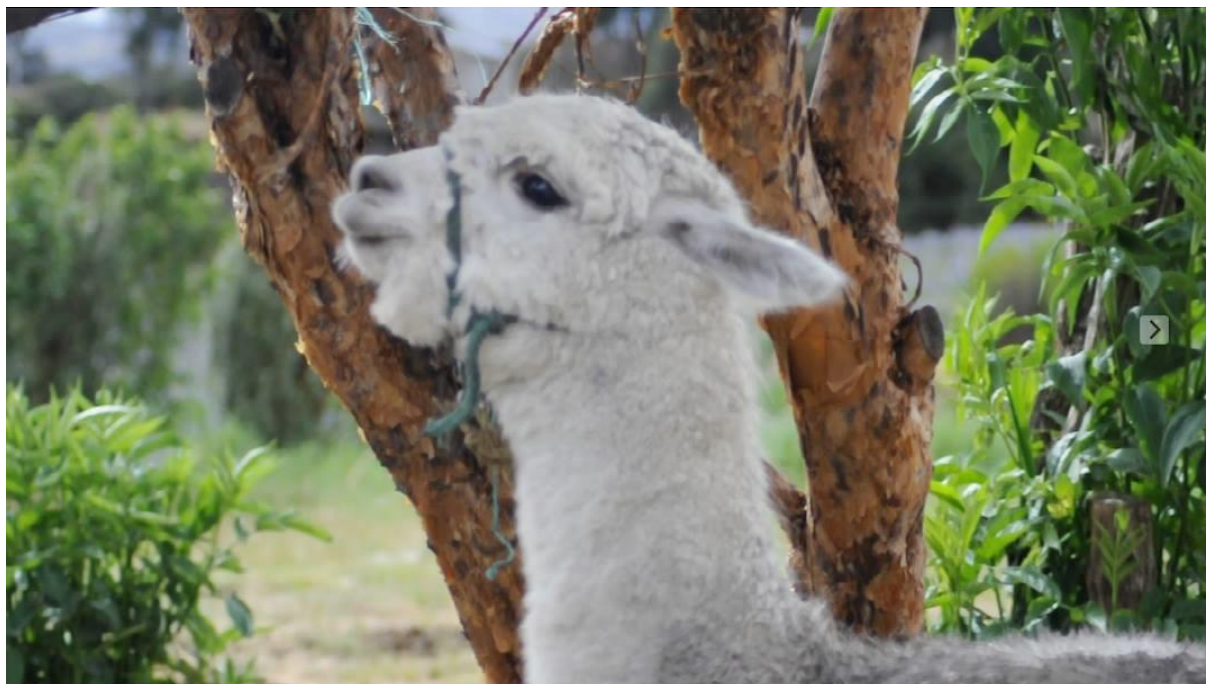
Anexo 6. Descanso después de la cosecha



Anexo 7. Plantación de quinua



Anexo 8. Observando el cerro



Anexo 9. La alpaca de la familia Kuntur



Anexo 10. Pastando el ganado



Anexo 11. Ordeñando las vacas



Anexo 12. Regresando de pastar al ganado



Anexo 13. Apilamiento de la cebada para formar la parva



Anexo 14. La trilladora