

UNA INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA DEL MITO KOGI DE LA CREACIÓN*

KOGY CREATION MYTH. A PSYCHOLOGICAL INTERPRETATION

Juan Carlos Alonso G.

Psicólogo. Especialista en Gestión Humana de la Universidad de los Andes. Master en Estudios Políticos y Especialista en Política Social de la Universidad Javeriana. Docente y miembro del Grupo de Investigación “Política, Género y Democracia” de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Javeriana. Bogotá. Router de la International Association for Analytical Psychology (IAAP) en entrenamiento como analista junguiano. Director de la Asociación para el Desarrollo de la Psicología Analítica en Colombia, ADEPAC.

Correspondencia:
jalonso@adepac.org

RESUMEN

Aunque los mitos se han abordado desde múltiples disciplinas que trabajan con el lenguaje simbólico, es poco conocida la aproximación que hace de ellos la Psicología analítica. La perspectiva de este enfoque creado por el médico suizo Carl G. Jung parte de considerar que los mitos pueden ser concebidos como proyecciones psíquicas de sus creadores en distintas épocas y culturas, que representan manifestaciones simbólicas del inconsciente colectivo. Este artículo busca dar a conocer algunas de las hipótesis y fundamentos básicos de este enfoque y dar un ejemplo de su utilidad interpretativa al aplicarlos a un mito colombiano, lectura que no pretende sustituir el análisis de otras disciplinas, sino complementar la comprensión de los mitos desde una mirada psicológica diferente.

Palabras clave: Interpretación junguiana de mitos, lenguaje simbólico, mitología Kogi, Psicología Analítica.

* Artículo de reflexión

ABSTRACT

Although myths have been approached from multiple disciplines that deal with symbolic language, the studies carried out by Analytical Psychology on this subject are not very known. The perspective of this approach, created by the Swiss Psychologist Carl G. Jung, starts from the assumption that myths can be conceived as the psychic projections of their creators at different times and cultures, representing symbolic manifestations of the collective unconscious. This article intends to present some of the hypotheses and elemental foundations of this approach and also, illustrates its interpretative value in the Colombian Kogi creation myth. Such analysis does not intend to take the place of other's approaches analyses, but to complement the mythological understanding from a different psychological point of view.

Key words: Analytical Psychology, Jungian myth interpretation, Kogi Mythology, Symbolic language.

INTRODUCCIÓN

El abordaje de los mitos ha tenido una trayectoria de oscilaciones pendulares entre lo racional y lo no-racional. En las sociedades arcaicas se los consideraba como narraciones verdaderas referentes a hechos sucedidos en tiempos pasados. Posteriormente, se pensó que las historias contadas eran tan absurdas que los mitos no podían ser más que ficciones. En uno de sus *Diálogos*, Platón contrapone el *logos* al *mythos*, siendo el primero un discurso argumentado y probado, en oposición al segundo, considerado una mera narración que no aporta pruebas de su veracidad y del cual no se puede dar razón, *lógon didánai*. Este *mythos* llegará a definir en la literatura griega un relato tradicional “fabuloso y acaso engañoso” (García, 2005, p. 15). Aristóteles en su *Poética* empleará este

término con dos significados distintos: uno, como relato tradicional y arcaico, y dos, como una ficción literaria. Posteriormente, los poetas latinos usarán los antiguos mitos como *fabulae*, ficciones o fabulaciones.

No obstante, desde mediados del siglo XIX, muchos estudiosos comenzaron a reconocer que, a pesar de lo absurdo de muchas de las narraciones, los mitos sobrevivían y continuaban impactando a las personas en la misma forma en que lo hacían en el pasado. Malinowski reconocerá que “estas historias no se mantienen vivas por una vana curiosidad, ni por pertenecer a cuentos inventados; pero tampoco por tratarse de relatos verdaderos” (citado en Jung y Kerenyi, 2003, p. 20). Para la óptica racionalista resultaba inexplicable esa importancia que las personas daban, y siguen dando, a los mitos, y no se

facilitaba dar explicaciones a preguntas tales como ¿para qué sirven los mitos?, ¿por qué existen tantos temas que se repiten en mitos de culturas distantes unas de otras? ¿quiénes inventaron tales historias? ¿por qué tantas personas creyeron en estas historias, tan absurdas a los ojos modernos, durante tanto tiempo?

Desde la segunda mitad del siglo XX se han hecho aproximaciones al mito que trascienden la aparente contradicción e intentan conciliar lo racional y lo no racional. La Psicología analítica, creada por el médico suizo Carl Gustav Jung, ha sido uno de los campos en los que más se ha desarrollado este abordaje, y sus propuestas han influido en estudiosos del mito desde otras disciplinas. El mitólogo norteamericano Joseph Campbell, por ejemplo, acepta la propuesta junguiana y propone dejar de analizar los mitos como narraciones falsas de hechos pasados, para pensarlas como proyecciones psíquicas, reales, de individuos de otros tiempos (Campbell, 2001). Para él, el valor que tales mitos han tenido y siguen teniendo en la historia de la humanidad se debe a que intentan dar respuesta, en lenguaje simbólico, a interrogantes profundos de la existencia humana.

El vehículo de manifestación de estos contenidos inconscientes es el símbolo, el cual adquiere una importancia fundamental, por cuanto tiene la particularidad de representar algo más que su significado evidente e inmediato, y posee un ingrediente inconsciente que nunca puede ser plenamente definido. Cuando las personas se encuentran ante un símbolo, se ven llevadas a ideas que yacen más allá del alcance de la razón,

y debido a que existen tantas cuestiones inexplicables a nuestro entendimiento, el ser humano hace uso de los símbolos para representar aquellos aspectos que no puede definir con exactitud (Jung, 1964). Por eso, el lenguaje simbólico se emplea espontáneamente en las mitologías, al igual que en las grandes religiones y en todo tipo de manifestaciones artísticas.

El interés de este artículo es presentar la propuesta junguiana para el análisis e interpretación del material simbólico, al aplicarlo concretamente a un mito cosmogónico de la comunidad Kogi, llamado *La Creación* por el antropólogo austro-colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien lo recogió y transcribió. Si bien los postulados básicos de la presente interpretación corresponden a Jung, el autor se basa complementariamente en las teorías del analista junguiano Erich Neumann, de Israel, por ser quien más ha desarrollado y ampliado la teoría junguiana en el campo de la mitología. Un atractivo adicional para apoyarnos en este autor es que Reichel-Dolmatoff conocía los planteamientos básicos de Neumann y coincidía en varias de sus conclusiones (Reichel-Dolmatoff, 1987).

Presencia de las imágenes arquetípicas en los mitos

Carl Jung deduce la existencia de los arquetipos al observar que los mitos contienen ciertos motivos que se repiten a través de los tiempos y en diferentes culturas. Es así como el motivo del héroe aparece en la mitología de muchos pueblos con características muy semejantes, como lo demuestra Joseph Campbell en su libro *El Héroe de las mil caras* (1993).

Lo más sorprendente es que tales motivos los encuentra Jung no sólo en los mitos antiguos sino también en los sueños de sus pacientes, y esto lo llevó a suponer que se trataba de la influencia de antiguas mitologías que podían manifestarse en la psique de los individuos; esta idea fue el origen del concepto de imágenes arquetípicas².

Según el enfoque de la Psicología analítica, los contenidos del inconsciente pueden hacer su aparición en la consciencia, en el plano individual o en el colectivo. En el primero, lo más usual es que suceda a través de los sueños, mientras que en la historia de la humanidad, el inconsciente se exteriorizaría a través de los mitos. Esto crea un estrecho vínculo entre las representaciones arquetípicas individuales y las colectivas, ya que, en cierto sentido, los mitos podrían ser concebidos como los sueños de la humanidad. Este nexo ha sido reconocido por varios autores. En palabras de Campbell, *“el sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado”* (2001, p. 23). Los sueños permiten el acceso a ese espacio-tiempo indefinido de los mitos que era la psique antes de que hubiera consciencia del yo. Ya Nietzsche había reflexionado que en nuestros sueños *“atravesamos el pensamiento de toda la humanidad primaria. De la misma*

manera en que el hombre razona en sus sueños, razonaba en su etapa primera hace miles de años... El sueño nos retrotrae a las etapas primitivas de la cultura humana...” (citado por Campbell, 1993, p. 24).

Esta relación entre sueños y mitos ha llevado a pensar que, de la misma manera en que los sueños personales compensan una unilateralidad de la consciencia³ y pueden ser por eso utilizados en terapia individual, los mitos parecerían también mostrar actitudes grupales polarizadas, utilizables en una especie de terapia mental colectiva, referidas a inquietudes vitales. Muchas narraciones míticas transmiten sufrimientos y angustias de la humanidad, como las que conoció Reichel-Dolmatoff al convivir con el pueblo Kogi. Su contacto con el material mítico fue una experiencia que marcó su vida, como él mismo lo expresó: *“Al oír sus mitos se me abrió un escenario lleno de imágenes impresionantes, episodios compuestos de sucesos trágicos, de los grandes problemas universales”* (Reichel-Dolmatoff, 1996, p. 14). Sus palabras describen el efecto que suelen causar las representaciones arquetípicas de los relatos míticos.

Los mitos se generan de una manera espontánea e involuntaria. Esto equivale a plantear que los creadores de mitos de las distintas culturas no se

² “Las imágenes arquetípicas son los símbolos comunes a toda la humanidad que están en la base de las religiones, de los mitos y de los cuentos de hadas... y son el fundamento de la mayoría de las actitudes humanas frente a la vida” (Von Franz, 1970: 7). Jung las definirá como *“formas e imágenes de naturaleza colectiva que toman lugar en toda la tierra, que constituyen el mito y que al mismo tiempo son productos autóctonos e individuales de origen inconsciente”* (Jung, 1964, p. 38).

³ Esto significa que cada vez que la mente consciente deja de ver algún aspecto de la realidad, el inconsciente muestra, espontáneamente, a través de sueños, aquello que se está dejando de ver. Jung afirmaba al respecto: *“Los sueños son fenómenos naturales espontáneos del inconsciente que describen, de manera compensatoria, la situación actual de la psique consciente”* (Jung, 1994, p. 164).

dan cuenta que están transmitiendo un material inconsciente. Según Neumann, “la expresión mítica es, en la humanidad, una demostración ingenua de lo que ocurre en sus procesos psíquicos, aunque la propia humanidad experimente y transmita el mito como algo totalmente diferente” (Neumann, 1968, p. 13).

La principal finalidad del mito sería algo fundamental en la historia de la humanidad, ya que posibilitaría al ser humano entrar en comunicación con el inconsciente colectivo⁴, el cual representa la voz de la sabiduría milenaria que le ha permitido sobrevivir. Según este planteamiento, existe un enorme riesgo en la unilateral actitud racional que tiende a desestimar la creencia en los mitos sin haber ofrecido un sustituto de ellos, ya que buena parte de los problemas emocionales actuales estaría directamente asociada a esa falta de mitos.

Interpretación junguiana de los mitos

A pesar de que muchos analistas junguianos consideran la interpretación de mitos como un verdadero arte que no es posible aprender en forma diferente de la experiencia y la práctica, Marie-Louise von Franz ofrece algunas orientaciones metodológicas para hacerlo (1970). Una alerta general es evitar acceder al material

⁴ “El inconsciente personal contiene los recuerdos subliminales, olvidados o reprimidos por el individuo. El inconsciente colectivo se extiende más allá del inconsciente personal; está formado por dinamismos que constituyen el fondo común de la humanidad” (Von Franz, 1970, p. 7).

arquetípico exclusivamente desde la razón, pues sólo cuando la interpretación involucra el afecto, las imágenes pueden manifestarse vivas y plenas de sentido. Una aproximación interpretativa desde el sentimiento tendría correspondencia con la función psicológica⁵ con que fueron generados. Jung subrayaba que el análisis racional es una gran tentación para los intelectuales “tipo-pensamiento”, que descuidan los factores de la emoción. En concordancia con este criterio, Cassirer pensaba que el creador de un mito trabaja sobre un sustrato no de pensamiento sino de sentimiento (citado por Kirk, 1970).

Para Von Franz (1970), la etapa fundamental consiste en dar un orden al material mítico, a fin de facilitar la labor. Para ello, se trata al material como una historia o drama, separando el relato en cinco partes o dimensiones. La primera es la *Introducción*, en la que se debe definir el tiempo y el lugar de la acción. La segunda, la *Dramatis personae*, que corresponde al número y tipo de actores a lo largo del drama. La tercera es la *Exposición* del problema, en que se describen las dificultades del relato, las cuales permiten delimitar el conflicto psicológico e identificar su naturaleza. La cuarta es la *Peripeteia*, o peripecias y altibajos de la historia. Finalmente, la última es la *Lysis* o desenlace, momento de máxima tensión en el que se resuelve todo el drama del relato. La etapa final en el estudio del mito consiste en llevar a cabo la “interpretación” propiamente dicha, relacionando todos los hallazgos desde

⁵ Para ubicarse en el mundo, las personas difieren según si lo hacen mediante la función de pensamiento, de sentimiento, de sensación o de intuición.

una perspectiva psicológica que ofrezca un significado totalizador del conflicto implícito en el mito. Esta última fase será la que nos aproxime al significado y pleno sentido del mito, al hacer consciente el simbolismo de las imágenes arquetípicas.

La cultura Kogi y el mito La Creación

El grupo Kogi se asentó en la costa caribe de Colombia, en las vertientes norte y sur de la Sierra Nevada de Santa Marta, cuyos picos se elevan a casi 6.000 metros sobre el nivel del mar. Actualmente su población es aproximadamente de 5.000 personas. Su lengua pertenece a la familia lingüística chibcha que guarda parentesco con la de los antiguos Tayronas. Habitan en el resguardo Arhuaco, compartido con otras comunidades⁶. La tierra es considerada por los Kogi como la “madre” que ofrece el alimento a sus hijos, los seres humanos. Tradicionalmente, la posesión de tierras estaba en manos de las mujeres y por herencia se transmitía a las hijas. Las familias se establecen con residencia matrilocal, en las que los hombres se radican en la casa de las mujeres. La agricultura es la principal actividad económica.

Este pueblo es una de las culturas autóctonas más avanzadas del continente americano, lo que se refleja, entre otras producciones, en la elaborada estructura de su mitología. Sus relatos míticos han tenido un grado de aculturación menor que el de otros pueblos colombianos, lo que se explica

⁶ Las otras comunidades son los Arhuacos, los Ika y los Saha y los Guamaca.

en parte, por su aislamiento geográfico en las alturas de la sierra, a donde huyeron para escapar a la amenaza conquistadora de los españoles. Otro factor que contribuye a proteger su cultura ha sido una tradicional actitud autónoma e independiente. Ejemplo de ello es su convencimiento de que el cristianismo es un intento que hicieron los blancos por adoptar la religión Kogi, pero que “no lo aprendieron bien” (Reichel-Dolmatoff, 1996, p. 105). Además, se consideran los “hermanos mayores de la humanidad”, por lo que se sienten responsables de mantener el equilibrio del universo, y ven al resto de seres humanos como los “hermanos menores”, quienes, en su ignorancia y avaricia, están destruyendo el planeta. Esta postura los ha convertido mundialmente en paradigma de la defensa del medio ambiente.

La persona con más autoridad que dirige la sociedad es el sacerdote o *Máma*, defensor y protector de la comunidad y portador del saber esotérico. Fue precisamente de uno de ellos de quien Reichel-Dolmatoff recogió este mito de *La Creación* a comienzos de la década de los cincuenta (1996, pp. 35-39; 124-130). Este antropólogo se especializó en recuperar la tradición oral de los pensadores indígenas de las selvas colombianas; en la Sierra Nevada de Santa Marta recopiló estos mitos como parte de su interés por defender su patrimonio histórico y dar a conocer el pasado remoto de las sociedades indígenas, con las cuales convivió varios años.

Mito Kogi de La Creación

El relato del mito “La Creación” es

bastante extenso para transcribirlo en su totalidad, por lo que lo he resumido, extractando las ideas e imágenes principales, tratando de mantener, siempre que ha sido posible, las expresiones originales (Reichel-Dolmatoff, 1996, pp. 115-121). A continuación se divide el relato en las cinco partes propuestas por Von Franz.

Introducción

Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Sólo el mar estaba en todas partes. El mar era la madre. Ella era agua, era río, laguna, quebrada y mar. Así, primero sólo estaba La Madre. La madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alúna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria. Así la Madre existió sólo en alúna, en el mundo más abajo, sola.

Dramatis personae

Entonces se formaron los mundos. Eran nueve mundos y se formaron así: primero estaba la Madre y el agua y la noche. No había amanecido aún. También existía un Padre. Ellos tenían un hijo. Pero ellos no eran gente, ni nada, ni cosa alguna. Ellos eran alúna. Eran espíritu y pensamiento. Entonces se formó un segundo mundo más arriba. Y empezó a haber gente. Pero no tenían huesos, ni fuerza. Eran como gusanos y lombrices.

Exposición

Entonces se formó el cuarto mundo. Había una Madre y un Padre. Este Padre fue el primero que sabía ya cómo iba a ser la gente de nuestro mundo, que iban a tener cuerpo, piernas,

brazos y cabezas. Entonces se formó el quinto mundo. Ya había gente pero aún le faltaban las orejas, los ojos y las narices. Sólo tenían pies. Entonces se formó el sexto mundo. La Madre y el Padre ya iban formando un cuerpo entero con brazos, pies y cabeza. Entonces empezaron a nacer los Dueños del Mundo y se dividió el mundo en dos lados: el Azul y el Negro.

Se formó el séptimo mundo y empezó a formarse sangre de la gente. Ya vivió todo lo que iba a vivir luego en nuestro mundo. Entonces se formó el octavo mundo. Nacieron los 36 Padres y dueños del Mundo. Lo que iba a vivir luego no estaba aún completo, pero ya casi porque aún no había amanecido. Entonces se formó el noveno mundo. Los Padres del Mundo encontraron un árbol grande y sobre el agua hicieron una casa. Pero aún no había amanecido.

Peripeteia

Así fue como nació Sintána, el primer hombre. La Madre se arrancó un pelo del pubis y lo untó con la sangre de su mes. Soplando le dio vida. Primero nació el dedo grande de su pie y por fin la cabeza. Cuando nació Sintána la madre no tenía marido, era un bastón de madera y con éste, ella se hacía la cosa (se masturbaba).

La Madre parecía entonces como un hombre. Tenía barba y bigote y llevaba poporo, como los hombres. Ordenó a sus hijos a hacer oficios de mujer. Eso no estaba bien. Así los hijos no la respetaban. Pero un día, la Madre entregó sus poporos a sus hijos y también bigote y barba. Se puso a traer agua ella misma, a cocinar y a lavar ropa. Así estaba bien y sus hijos la

respetaban.

Pero aún no había mujeres. Cada hijo estaba casado con una cosa: uno con la olla, otro con el telar, otro con la piedra de moler. Ellos no sabían qué era mujer. Se masturbaban y pensaban que era mujer. Entonces Sintána cogió el palito de su poporo y puso en el ombligo de la Madre un pelo, una uña de ella y una piedra chiquita, y los hizo entrar en el cuerpo de la Madre.

Así la Madre parió nueve hijas, las nueve tierras. Sintána dijo a la Madre: “Madre, dame una de tus hijas como mujer. La Madre le dio las distintas Tierras menos la negra y éstas no servían. Sintána dijo: “Madre, dame buenas tierras”. Pero la Madre dijo: “no tengo más hijas”. Pero no era verdad. La Madre tenía todavía la Tierra Negra encerrada. Y cuando Sintána bailó y cantó, la Tierra Negra salió. Sintána la cogió, se fueron. Cuando la Madre se dio cuenta mandó su Cabo, el Lagarto, para perseguir a los dos. Pero ellos ya están lejos. El Lagarto iba buscando en todas partes. Pero la misma Madre que denunció a su hijo, al mismo tiempo lo defendió.

Lisis o desenlace

Todos lucharon para salvar a Sintána y a la Tierra Negra. Por fin los padres llegaron con Sintána a donde estaba la Madre. La saludaron. “¿Adónde está mi hijo?” preguntaba la Madre. “Aquí está”, dijeron. Sintána dijo: “Madre, tuve mucho miedo. Casi me cogieron y casi me perdí”. Entonces dijo la madre: “No te afanes, mi hijo. Siempre te voy a salvar. Nunca tengas miedo”. Entonces Sintána empezó a llorar. Fue la primera vez que la gente lloró.

Análisis del Mito

La eterna pregunta acerca del origen del mundo es al mismo tiempo la pregunta sobre el origen del ser humano, de la consciencia y del ego. Los mitos de creación dan una respuesta a esa pregunta y se esfuerzan por ofrecer, en una imagen, lo que no pueden formular en palabras. Siguiendo al analista junguiano Neumann, Reichel-Dolmatoff afirmaba que la cosmogonía es la historia de la embriogénesis y del desarrollo de la consciencia individual (1987). La principal hipótesis que subyace a este artículo es que es posible, desde la perspectiva de la psicología analítica, explicar el origen y evolución de la consciencia en los seres humanos, a partir de la interpretación del mito cosmogónico Kogi de *La Creación*.

La interpretación del relato se realiza a partir de las cinco partes propuestas por Von Franz. A lo largo del análisis, se mencionan algunos de los principales conceptos de la Psicología analítica que atañen al tema.

Introducción

Como se mencionó anteriormente, en esta primera parte se trata de definir tiempo y lugar de los acontecimientos. Al igual que los cuentos de hadas que utilizan expresiones de tiempo imprecisas tales como “Había una vez...” o “Érase que se era...”, también los mitos tienden a ubicar los sucesos que relatan, fuera de los parámetros temporales normales. Concretamente en las cosmogonías, lo indeterminado del comienzo de los tiempos se trata de precisar con fórmulas tales como la que utiliza la

Biblia: “*En el comienzo...*”, o como en este mito Kogi, que comienza con la expresión: “*Primero estaba...*”.

De otra parte, los lugares en los cuentos de hadas son también vagos e indefinidos y usan manifestaciones como: “*En los confines de la Tierra...*”, con lo que los hechos se sitúan en el ningún tiempo y en el “*ningún lugar del inconsciente colectivo*” (Von Franz, 1970: 51). No obstante, en los mitos de creación del mundo, se debe hacer alusión a un sitio existente, antes de que los lugares de la Tierra hubieran sido creados, por lo que estos relatos suelen mencionar una materia pre-existente a la creación, que en el caso de la narración Kogi, es el mar.

Dramatis personae

Como el Mito Kogi se refiere al comienzo del mundo, precisa más lo que no existe que lo que existe, y el único personaje mencionado desde el principio es la Madre. Es una Madre con dos características: primera, está asociada completamente al lugar, ya que es una Madre-mar, y segunda, es una Madre no material ya que “*no era gente, ni nada, ni cosa alguna*”. Era *alúna*, espíritu, pensamiento y memoria. Se aclarará luego a qué alude esta “memoria”.

Además de la Madre aparecen luego otros personajes, el Padre y el Hijo, los cuales presentan la misma característica que la Madre: todos son *alúna*. Queremos centrarnos en el hijo, quien sufrirá en el relato una progresiva transformación, pues siendo inicialmente espíritu (*alúna*) comienza a tornarse materia, paulatinamente, al comienzo sin huesos ni fuerza, para terminar adquiriendo forma corpórea.

Para interpretar esta transformación conviene recordar que una de las formulaciones básicas de la Psicología analítica es que la consciencia en el ser humano no fue lo primero en hacer su aparición en la psique, y que cuando lo hizo, fue un proceso lento. Emergió de las profundidades del inconsciente a través de un proceso accidentado a lo largo de la historia evolutiva. Este proceso evolutivo tendría una relación directa con los mitos, ya que éstos señalarían lo sucedido en el nivel psíquico.

Para descubrirlo, la psicología analítica realiza un paralelo entre el plano individual y el colectivo, comparando el material simbólico encontrado en los individuos con los productos correspondientes al material colectivo, y, mediante ese “contexto”, plantear algunas interpretaciones. Tal es la metodología aplicada por Neumann (1968), quien apoyado en el conocimiento de la mitología clásica y del estudio comparado de las religiones, rastrea la historia para ofrecer evidencias de que esta trayectoria de la evolución de la consciencia en la historia de la humanidad se repite en el surgimiento de la consciencia, en cada individuo. En otras palabras, que la evolución de la consciencia por etapas es, al mismo tiempo, un fenómeno humano colectivo y un fenómeno individual particular.

Es posible observar este proceso en el mito colombiano analizado. Al comienzo de la humanidad y de la vida de cada individuo, la psique y el mundo externo son una misma cosa, unidos e indistintos. Todo es inconsciente, representado en este mito por el mar, en donde se experimenta un estado de

unidad, totalidad y perfección absolutas. No existen las personas ni el mundo ni el dolor ni las enfermedades, pues todo ello está allí contenido, de manera integrada y confundida en lo inconsciente, en una especie de líquido opaco en el que todas las fronteras se confunden. Pero en él se encuentra ya el germen del devenir. El ego, que se convertirá luego en el centro de la consciencia, aún no tiene conocimiento de su propia existencia. Pronto comenzará a tener los primeros atisbos de auto-reconocimiento, pero en el inicio, el ego es pre-existente, sumergido en el líquido amniótico cósmico.

En la simbología universal, el agua ha sido el símbolo por excelencia del inconsciente, y en especial bajo la forma de mar, por su asociación con la inmensidad, lo infinito, lo abismal, lo insondable y lo misterioso. Afirma Neumann: “El ser antes del principio está totalmente relacionado con una presciencia... participa del conocimiento de lo no plasmado, del mar primordial de la sabiduría” (1968, p. 36).

En el mito Kogi, el agua está no sólo en forma de mar sino en varias otras formas: río, laguna y quebrada. Para explicarlo, es necesario recordar que Jung aceptó la hipótesis de Freud del inconsciente relacionado con los contenidos reprimidos de la consciencia, pero consideró necesario complementarla con la existencia hipotética de un plano del inconsciente más profundo e impersonal, cuyas implicaciones se aceptan cada vez más en la actualidad. Así, para Jung existen dos niveles en el inconsciente; al primero lo llamó inconsciente personal,

el cual, en lo fundamental, se identifica con el concepto freudiano de inconsciente reprimido; al segundo lo denominó inconsciente colectivo. A esta segunda área psíquica, Jung atribuía aquellos patrones de simbolismo con una característica colectiva, entendiendo por “colectivo” que pertenece inherentemente al ser humano (Proff, 1967). En el mito Kogi, la presencia del agua en diferentes formas, podría interpretarse como incluyendo tanto el inconsciente personal (río, laguna y quebrada) como el colectivo (mar).

Esta madre-mar primordial relaciona simbólicamente dos imágenes bastante asociadas en la mitología, pues de las aguas surge en el universo todo lo viviente, como sucede con la Madre. Este mito refleja el carácter claramente matriarcal de la cultura Kogi, al resaltar el aspecto creador maternal. Las culturas de la Madre Diosa están íntimamente relacionadas con la fertilidad y en particular con la agricultura, como es el caso de esta comunidad.

Una de sus principales características es su autarquía generadora, sin el concurso del otro sexo. Ni el Padre ni el aspecto paternal existen. Reichel-Dolmatoff afirma que otra versión del mito señala que el nombre de la primera Madre era *Hába Se*, que significa *Madre Pene* (Reichel-Dolmatoff, 1996), lo cual corrobora el sentido inicial de totalidad que rige en la alborada de la humanidad. Aunque la madre-mar es femenina, Vernant dirá de la imagen primordial fecundante: “¿a quién puede amar, como no sea a sí misma?” (Vernant, 2000, p. 17).

Además, la Madre del relato Kogi “no era gente”, porque el mito no está referido a una madre personal sino a la representación arquetípica de la Gran Madre, que por definición contiene en sí el conocimiento acumulado colectivo de lo materno. De ahí que la narración mencione que la diosa era “*espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria*”. Es lo materno en sus dimensiones pasadas y futuras. Afirma Neumann que “la teoría mitológica del preconocimiento explica también la concepción según la cual todo conocimiento es ‘memoria’” (1968, p. 37)⁷.

Al final del segmento analizado, se hace explícita la soledad de la Diosa Madre, drama de los dioses creadores, que alude desde ese momento a la necesaria creación de un mundo que haga compañía a la diosa y que la reconozca.

Exposición

Desde siempre, la humanidad ha tenido la experiencia de ver que la gestación de cada ser humano se produce en el vientre materno y que finalmente “ve la luz” al cabo de nueve meses. Esta vivencia inmemorial es proyectada en la cosmogonía Kogi, representando el universo-inconsciente como un gran vientre o huevo materno tan familiar en tantas mitologías.

En este segmento del mito se advierte la manera como los Kogi imponen unos límites al escenario del huevo cósmico

⁷ Recordemos también que en la mitología griega, Mnemosine, la diosa de la Memoria, era el poder del Espíritu que garantiza la victoria de éste sobre la materia (Grimal, Pierre. *La mitología griega*. Bogotá: Editorial Pluma, 1977).

en nueve mundos. Pero realmente son linderos en los que se mezclan las dimensiones espacio-temporales, ya que se trata de mundos-meses. Es como si existieran dos ejes: una línea imaginaria de lo inferior a lo superior, en la que se definiera una ubicación espacial que iría desde el ámbito de lo más pre-consciente (en donde vive sola la Diosa Madre) hasta lo más consciente, antes del alumbramiento. Indica Reichel-Dolmatoff (citado por Correa, 2000) que esta concepción espacial del universo se refleja también en el templo y en las viviendas de los Kogis, los cuales también son concebidos como un huevo cósmico o útero materno, la mitad del cual es visible sobre la tierra, pero con una parte inferior especular no visible, debajo de ella. Pero también hay una línea horizontal, de carácter temporal, que transcurre desde los primeros meses del embarazo, cuando aún los seres están incompletos, hasta el noveno mes en que el embrión-ego está cada vez más conformado.

En el mito, el proceso de la creación avanza a medida que se crean más mundos y la imagen del ego en formación es cada vez más completa. Mayor es además el conocimiento de cómo será el ser humano que aparezca finalmente en el universo. En el sexto mundo se fracciona el huevo cósmico en dos partes, lo que representa la división arquetípica de los opuestos a partir de la perfecta unidad original. El azul representa el cielo y el negro representa la tierra, otro par de opuestos habituales en la mitología, ya que es creencia común de las culturas antiguas que el cielo y la tierra estaban originalmente unidos uno al otro, sin que nada los dividiera, y es parte de la

creación separarlos para dar cabida a los seres humanos.

Como la Diosa Madre prepara la producción de la vida en ese ámbito, es necesario que comiencen a aparecer los Dueños del Mundo en ese mar inconsciente, representando la futura polaridad básica de lo femenino y lo masculino. Pero todo ello está aún en pensamiento y en *alúna*, ya que todavía no ha amanecido, por lo que no existe aún un ego reflexivo ni una consciencia que pueda llevar a cabo un auto-reconocimiento de sí misma.

Al cabo de los tres últimos mundos-meses, la creación está a punto de terminar, pero como dice el mito no estaba aún completo, pero ya casi, porque para el ego ya se presagia el amanecer. El número de los 36 Padres y Dueños del Mundo -cuatro veces nueve- retoma, según Correa (2000), el tiempo del proceso de gestación de 36 semanas. El número 36 es especialmente significativo para los Kogis, relacionado con las leyes que rigen el curso del universo.

Peripateia

Las grandes peripecias comienzan con el parto. El mito relata la forma en que se genera la vida. Finalmente hace su aparición el ser humano en el universo y el ego comienza a tomar consciencia reflexiva de sí mismo. El flujo menstrual tiene, en la mayoría de las culturas, un papel destacado en el ritual de la fertilidad, como condicionante de la vida. Otro elemento típico en el nacimiento del ser humano es la transmisión del soplo de aire, el "fluido vital". Dice Neumann que se trata del "viento creador, el soplo creador, el pneuma, esto es el

espíritu creador" (1968, p. 36).

El mito resalta hasta este momento la prioridad de lo maternal femenino. Esta preeminencia fue muy bien ilustrada por Bachofen (citado por Neumann, 1968, p. 219), cuando afirmaba que:

Mujer y hombre no aparecen al mismo tiempo... La mujer es lo dado, siendo el hombre, salido de la mujer, lo que vino a ser... En eso se basa la subordinación del principio masculino al de la madre. El hombre surge como criatura y no como creador; como efecto y no como causa.

Es tal carácter primordial de lo matriarcal y de su naturaleza autogeneradora, la que produce el acto simbólico de la masturbación creadora de la Diosa Madre, el cual acentúa la autonomía de la creación, en la que por su propia mano, "genera en sí misma, se impregna a sí misma y da luz a sí misma" (Neumann, 1968, p. 219). Este estadio creador masturbatorio de carácter genital antecede siempre en los mitos, al estadio sexual de la creación a través de los dos Padres Primordiales.

Complementario a la imagen autosuficiente en sí misma que presenta la acción masturbatoria, la Madre presenta hasta este punto de la narración una apariencia masculina, de barba y bigote, y un énfasis en su carácter fálico, portadora del poporo. Sobre este último aspecto, Reichel-Dolmatoff resalta el simbolismo fálico que posee el palillo con el cual se extrae la cal del poporo (1996). Esta "masculinización" de la Madre tiene precedentes en la diosa barbada de Chipre y de Cartago (Neumann, 1968).

Siempre que la diosa es adorada en esta forma andrógina, está destacando su carácter autónomo en el que falta una diferenciación entre lo masculino y lo femenino. Sin embargo, la Diosa cede posteriormente sus funciones activas a los hombres, y adquiere otras de carácter más pasivo. Esta fase de transición y de transformación representa claramente la aparición de los pares de opuestos en el mundo externo. Es decir, que del estado híbrido y andrógino, se pasa a constituir lo masculino y lo femenino, como figuras sexualmente inequívocas. Así mismo se inicia la tendencia paternal del principio masculino, que hasta este momento había sido exclusividad del principio maternal femenino.

Aunque progresa la diferenciación sexual, se trata de un proceso lento, por lo que aún se observan rezagos de ambivalencia. El papel femenino de la reproducción parece desconocerse, pues los hombres todavía no sabían lo que era una mujer. Dice el relato: *“Cada hijo estaba casado con una cosa: uno con la olla, otro con el telar, otro con la piedra de moler. Ellos no sabían qué era mujer. Se masturbaban y pensaban que era mujer”*. Pero van a descubrir a la mujer luego que Sintána fecunda a la Madre para dar origen al resto de la humanidad, incluyendo a las nueve mujeres.

En esta fase sexual de la creación, es frecuente encontrar el *incesto sagrado* en el que el recién nacido ego deja el estado de perfección del que gozaba dentro del vientre cósmico de la Gran Madre, crece y se convierte en amante de la Diosa para generar el resto de la humanidad. Un tema arquetípico similar lo encontramos en el mito de Bachué,

quien surgió una mañana de la Laguna de Iguaque con un niño de tres años en sus brazos, que al hacerse mayor, va a tener hijos con la diosa, y serán los primeros pobladores del mundo (Ocampo, 2001).

Para el ego naciente, la salida del vientre materno significa la clara diferenciación entre él y el mundo, y experimenta además sensaciones dolorosas, que convierten el mundo en una fuente ambivalente de placer y dolor. Tal ambivalencia incluye la vivencia de la Madre que a la vez que dadora, protectora y bondadosa, puede manifestarse también como malvada y persecutoria. En la narración Kogi, la Madre hace sentir al hijo amante su presencia celosa, en el rechazo a entregarle la Mujer Negra-Tierra, única con capacidad regeneradora como ella. No obstante, pronto surge en la consciencia naciente el descontento y, en un arrebató de autonomía, se roba a la hija fértil que le pertenece.

Es posible detectar dos fases en esta relación de la Gran Madre con el hijo amante. La primera se caracteriza por el dominio absoluto de la Madre sobre el hijo, ya que la recién nacida consciencia se muestra aún en un estado de dependencia e impotencia ante el inconsciente. En la segunda fase, el hijo amante se rebela contra la supremacía del poder materno, lo que desde la aproximación junguiana, representa la tendencia del ego y de la consciencia a la auto-reflexión y estabilidad. Reichel-Dolmatoff dirá que *“hay que vencer la madre... hay que librarse de ella para poseerla del todo”* (1985, p. 215).

La reacción de la Madre es mostrar su

faceta terrible mandando a buscarlos. La consciencia se siente perseguida por el inconsciente, simbolizado por el lagarto, manteniéndolos en un peligro constante. En este período evolutivo, al ego le urge mostrarse como un héroe que debe cumplir varias ordalías para obtener su premio de autonomía. Este aspecto es otra temática arquetípica de miles de narraciones en que los héroes deben pasar por mil peligros para poder obtener un preciado tesoro.

Lisis o Desenlace

Finalmente se produce el desenlace. La alianza final Madre-hijo significa la conciliación entre el inconsciente y la consciencia, en la que esta última reafirma su posición y emerge un ego reflexivo que se sabe a sí mismo centro de la consciencia. No obstante, la autonomía tan difícilmente conseguida provoca el llanto porque es acompañada por una sensación de sufrimiento y pérdida.

Reflexiones finales

Adicional a las interpretaciones que se incluyen en el análisis de cada uno de los segmentos del mito seleccionado, se desea mostrar cómo este mito representa, al igual que muchos de los mitos de creación, un proceso simbólico del origen y evolución de la consciencia en su separación del inconsciente original hasta volverse autónoma. Las etapas arquetípicas mencionadas antes en forma breve, comienzan con la indiferenciación entre el ego y el mundo, dentro de la unidad totalizadora del inconsciente o vientre cósmico de la Gran Madre. Luego, se produce la separación de los padres

primordiales. Con el nacimiento de la consciencia, se termina el estado paradisiaco y se revela el mundo regido por los pares de opuestos, requisito para comprender el mundo externo. En el transcurso de esta secuencia descrita en el mito, es además posible identificar la transición psicológica del matriarcado al patriarcado. Para lograr la plena autonomía, el ego naciente debe comportarse simbólicamente como un héroe hasta lograr vencer a las fuerzas inconscientes y llevar a cabo finalmente la conciliación entre la consciencia y el inconsciente, que representa el logro de la individuación.

La perspectiva de la psicología junguiana parte de considerar que las narraciones míticas son fruto de la psique y que por tanto es posible analizarlas como proyecciones psíquicas de los personajes que las crearon. Están constituidas por imágenes arquetípicas que son dominantes colectivos que determinan la estructura de la psique y que le dan el molde a los elementos básicos de estas historias.

Así, los mitos muestran poderosas fuerzas internas en forma de dioses, espíritus, demonios o personajes muy variados. Debido al carácter compensatorio de la psique, las imágenes arquetípicas de estos relatos van a mostrar espontáneamente aspectos negados por la mente consciente, lo que las convierte en un material potencialmente valioso a nivel terapéutico.

La respuesta a una de las primeras preguntas al inicio del artículo, sobre la razón por la cual estos temas mitológicos son creídos por los pueblos y experimentados con tanta intensidad,

sería que dichos temas constituyen un vínculo entre el ego y las realidades de su mundo psíquico profundo e inconsciente. Esta vía de comunicación representa una necesidad vital, ya que la ruptura del vínculo materno le resta estabilidad al ser humano.

Se requiere entonces crear los mecanismos para revivir y divulgar los mitos, porque estos relatos nos dan la respuesta a los grandes enigmas de la existencia y porque siguen ofreciendo, además, sentido a nuestras vidas, así no nos demos siempre cuenta de ello. En consecuencia la tarea de los investigadores en psicología como en otras disciplinas, será la de asumir el estudio profundo de las mitologías, no sólo para analizar e interpretar los símbolos como hemos intentado hacerlo en este artículo, sino también para desarrollar técnicas terapéuticas para el cuidado de la salud mental de los seres humanos.

El ejercicio de la lectura psicológica del mito no pretende sustituir los análisis de otras disciplinas, como la antropología, la sociología, la literatura, entre otras muchas, sino complementar la comprensión de estos relatos mediante una mirada diferente. No es de ninguna manera incompatible este enfoque con la función social de los mitos, como factores aglutinadores que dotan de unidad y de pertenencia a un pueblo. Este sería, por el contrario, una motivación adicional para el conocimiento, análisis y divulgación de nuestros mitos.

Finalmente, recrear los mitos colombianos hace que los antiguos personajes y situaciones simbólicas vuelvan a estimular y a activar la imaginación mítica, a revivir en nosotros la antigua habilidad para leer a través de la función intuitiva, esas imágenes que en otras épocas fueron el alimento espiritual de nuestros antepasados.

REFERENCIAS

- Campbell, J. (1993). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (2001). *Los mitos*. Barcelona: Ed. Kairós.
- Correa R., F. (2000). *Geografía Humana de Colombia - Región Andina Central*, Vol III, Sierras Paralelas de, Santa Fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- García G., C. (2005). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial.
- Grimal, P. (1977). *La mitología griega*. Bogotá: Editorial Pluma.
- Jung, C. G. y Kerenyi K. (2003). *Introducción a la esencia de la Mitología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Jung, C. G. (1994). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Jung, C. G. et al. (1964). *El Hombre y sus Símbolos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Kirk, G. S. (1970). *El Mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Neumann, E. (1968). *História da Origem da Consciência*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Ocampo L., J. (2001). *Mitos y leyendas Bogotanas*. Bogotá: Plaza y Janés.
- Progoff, Ira. (1967). *La psicología de C. G. Jung y su significación social*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1996). *Los Kogi de Sierra Nevada*. Palma de Mayorga: Editorial Bitzoc.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1987). "The Great Mother and the Kogi Universe: A Concise Overview". In *Journal of Latin American Lore*, 13 (1), 73-113.
- Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Von Franz, M-L. (1970). *Érase una vez...: Una interpretación psicológica*. Barcelona: Ediciones Luciérnaga.