

IUZ GABRIELA ARANGO
MAGDALENA LEÓN
MARÁ VIVEROS
Compiladoras

GÉNERO E IDENTIDAD

**Ensayos sobre
lo femenino
y lo masculino**

TM EDITORES
EDICIONES UNIANDÉS
U.N. - FACULTAD DE
CIENCIAS HUMANAS



GÉNERO E IDENTIDAD

Ensayos sobre lo femenino y lo masculino

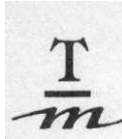
Luz GABRIELA ARANGO
MAGDALENA LEÓN
MARÁ VIVEROS

(compiladoras)

por

Luz GABRIELA ARANGO • GABRIELA CASTELLANOS
NORMA FULLER • MICHAEL KAUFMAN • MARTA LAMAS
MAGDALENA LEÓN • SONIA MONTECINO
SONIA MUÑOZ • JAVIER SÁENZ • **Luís** SANTOS
NORA SEGURA • MARÁ VIVEROS





EDITORES

- TERCER MUNDO S.A. BOGOTÁ
TRANSV. 2a A No. 67-77. TELS: 2550737 -2551695. A.A. 4817. FAX 2125976
- TM LIBROS INTERNACIONAL, C.A. CARACAS
AVDA. LAS ESTANCIAS CON TALLE LOS MANGOS. QUINTA LILAM. LA CAMPIÑA. FAX 744001
- TM LIBROS INTERNACIONAL, C.A. QUITO
GASPAR DE CARVAJAL 730 Y GARCIA LEÓN TEIS. 905932 - 226497



CARRERA 1 N° 15A-70
TELS.: 2824066 - 2849911 - 2869211 - EXTS. 2133 FAX 2841890
SANTAFÉ DE BOGOTÁ D.C., COLOMBIA



**Género,
Mujer y
Desarrollo**

PROGRAMA DE ESTUDIOS
TEL.: 3681321 FAX 2225737
SANTAFÉ DE BOGOTÁ D.C., COLOMBIA

**cubierta: diseño de felipe valencia
ilustración de cubierta: *serpientes acuáticas I*, gustav klimt**

primera edición: octubre de 1995

© luz gabriela arango, magdalena león, mará viveros
© tercer mundo editores en coedición con ediciones uniandes
y programa de estudios de género, mujer y desarrollo,
facultad de ciencias humanas, universidad nacional de Colombia

ISBN 958-601-632-3

**edición, armada electrónica,
impresión y encuademación:
tercer mundo editores**

**impreso y hecho en Colombia
printed and made in Colombia**

**O FEMENINO Y LO MASCULINO EN LA PSICOLOGÍA
DE CARL GUSTAV JUNG**

Javier Sáenz Obregón

*Rindo homenaje al Dios y a la Diosa, los padres primordiales del universo sin límites.
En el lugar ameno el Amado mismo, por su amor desbordante, se convierte en la
Amada, que está hecha de la misma sustancia y comparte el mismo alimento.
Por su deseo intenso se devoran uno al otro y luego otra vez se producen,
porque ¡es gusta ser dos.
No son completamente idénticos ni completamente diferentes.
No podemos decir lo que realmente son.
(...) Shiva y Shakti forman un todo, tal como el aire y su movimiento, el oro y su brillo.
(...) Los dos son como un río cuyas aguas de conocimiento no pueden ser bebidas por
aquel que conoce sin que se pierda a sí mismo
Jñaneshwar Maharaj, siglo XIII: 52-57.*

a trascendencia de lo dual, la reconciliación de los opuestos, los contrarios que se juntan: ésta es una de las preocupaciones centrales de la psicología analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961). Para la psicología junguiana la vivencia de lo dual y, dentro de ella, la percepción de lo femenino y lo masculino como esferas psicológicas separables e irreconciliables, no representa una ley psicológica inmutable. El abismo psicológico que parece separar los géneros no es más que el producto de la dominación de la función racional en la psiquis, así como de la profunda escisión entre lo consciente y lo inconsciente. Pero la energía de la psiquis tiene una tendencia y una finalidad: la integración y síntesis de elementos psíquicos escindidos, lo cual incluye los elementos femeninos y masculinos relegados al inconsciente.

En este sentido, el aporte de Jung a las actuales discusiones sobre la identidad de género no reside tanto en el análisis de los determinantes biológicos, psicológicos o culturales de la conformación de una identidad femenina o masculina, sino más bien en su concepción de desarrollo psíquico.

co como un proceso de "individuación", a través del cual el individuo va diferenciando el "ser" —el centro de la totalidad de la psiquis— de los factores biológicos y culturales que inciden en la conformación del "yo" como centro de la personalidad consciente. La pregunta fundamental que se plantea la psicología junguiana no es acerca de los elementos que nos llevan a pensar, sentir y actuar en "femenino" o "masculino", sino sobre los procesos que, a partir de la integración de elementos psíquicos tanto "femeninos" como "masculinos", nos hacen plenamente humanos.

Jung consideraba que las sociedades occidentales de su tiempo se encontraban muy desequilibradas al exagerar la importancia del pensamiento y la sensación —funciones psíquicas asociadas culturalmente con el hombre— y desconocer las funciones no racionales consideradas femeninas: la intuición y el sentimiento. Este desequilibrio se manifiesta en una fe ciega en la ciencia para resolver los problemas fundamentales de la humanidad, un materialismo desbordado, un profundo eurocentrismo, y una subestimación y subordinación de los elementos considerados femeninos de la psiquis individual y colectiva. En este aspecto, Jung se adelantó a las críticas de la condición moderna, tan de moda en la actualidad.

A pesar de un relativo auge en el interés por la psicología junguiana en los años sesenta en Europa y Norteamérica, principalmente en el movimiento de la "contracultura", a Jung es difícil encontrarlo en los programas de psicología de las universidades. Las escasas referencias a su obra se limitan a nombrarlo como discípulo descarriado de Freud, que abandonó la ciencia por el misticismo. Pero el pensamiento de Jung, como ocurre con los temas de su escritura en espiral —reiterativa, que mira los mismos problemas desde diferentes niveles y puntos de vista—, regresa cíclicamente, y hoy en día puede hablarse de una tendencia junguiana en los estudios sobre la psicología de género¹.

El desconocimiento generalizado que existe acerca de la psicología junguiana hace necesaria una breve presentación de algunos aspectos generales de su pensamiento para situar el papel de los elementos femeninos y masculinos en los procesos psíquicos: su relación con las culturas no occi-

1 Esta tendencia se ha desarrollado particularmente en los Estados Unidos, aunque también tiene representantes en Europa y Brasil. Uno de los aportes más interesantes dentro de esta tendencia es el del poeta estadounidense Robert Bly sobre la identidad y el desarrollo psíquico masculino, en trabajos como "Iron John: A Book About Men" (Bly, 1992). Otros escritos recientes, de carácter más divulgativo que académico, sobre la identidad de género desde una perspectiva junguiana, son los de Nancy Qualls-Corbett (1988) y Marión Woodman (1985). Por otra parte, la obra del analista junguiano James Hillman, más especializada, ha desarrollado las concepciones junguianas sobre la psicología de género.

dentales y con las tradiciones espirituales occidentales distintas de la cristiana, el paralelo que establece entre psicología profunda y religión, y sus diferencias fundamentales con la teoría freudiana.

ORIENTE Y OCCIDENTE: MITOS, RELIGIÓN E INCONSCIENTE

Jung fue un pionero de los estudios psicológicos acerca del cristianismo, la mitología europea y la alquimia, así como sobre la filosofía y religión de Oriente, donde encuentra una fuente de inspiración, al igual que profundos paralelos entre la experiencia religiosa y los mitos con los procesos psíquicos que va descubriendo en sí mismo y en sus pacientes.

A partir del estudio comparativo de los sueños de sus pacientes y de los mitos, Jung llega a la conclusión de que el pensamiento mitológico en general debe describirse en función de las mismas características de las del inconsciente, y que las manifestaciones simbólicas de lo inconsciente —desde el mito hasta el sueño— pueden ser estudiadas con un marco de referencia común. Para Jung las concepciones cosmológicas de la mitología de los pueblos orientales, indígenas y europeos no cristianos describen, no el universo externo, sino el cosmos interno de la psique².

Al igual que los mitos, Jung analiza la cosmogonía y la simbología religiosa como una psicología profunda, como formas de relatar la experiencia individual de conflicto y desarrollo psíquico; el mundo de lo religioso, no como producto de fuerzas sobrenaturales externas a la psique humana, sino como una de las formas de describir la experiencia individual del autococimiento. Para Jung el conflicto y la unión de la diosa Shakti y el dios Shiva en la cosmogonía hindú, por ejemplo, representan una manera de señalar la oposición inicial y la posibilidad de unión de los contrarios dentro del ser humano. Unión análoga al matrimonio del caballero y su dama, luego de la superación de los obstáculos en los relatos de la gesta heroica de la mitología europea. Son formas de describir —personificando elementos de

2 Entre sus principales estudios comparativos sobre la tradición oriental, la alquimia y la mitología occidental se encuentran: *Symbols of Transformation* (1952), *The Phenomenology of the Spirit in Fairytales* (1948), *On the Psychology of the Trickster-Figures* (1954), *Concerning Mandala Symbolism* (1950), *Aion* (1951), *Wotan* (1936), *Psychological Commentaries on the Tibetan Book of the Dead* (1953), *Yoga and the West* (1936), *Foreword to the I Ching* (1950), *The Visions of Zosimos* (1954), *Pracelsus as a Spiritual Phenomenon* (1942), *Mysterium Coniunctionis* (1955), *Psychology and Religion* (1940), *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity* (1948), *Transformation Symbolism in the Mass* (1954).

la psique que hoy en día serían nombrados por conceptos— el proceso de conocimientos del ser.

Esta es una concepción de lo religioso muy diferente de la que posiblemente nos hemos formado como ciudadanos colombianos socializados en una cultura católica; lo religioso como experiencia individual más que como ritual y tradición institucionalizada; un fenómeno de experiencia más que de fe, el cual tiene como centro las potencialidades del ser humano tanto femeninas como masculinas, y no la familiar figura patriarcal, vengativa y externa de Jehová, el Dios-Padre del Viejo Testamento de la tradición judeo-cristiana; personaje al que el poeta inglés William Blake denominaba con ironía "Nobodaddy" o "El Padre de Nadie".

Una religión, fiel a su significado etimológico de volver a unir: unir lo finito y lo trascendente, lo afectivo y lo racional, lo intuitivo y lo sensorial, lo femenino y lo masculino, lo consciente y lo inconsciente. Y no una religión delimitada por la fútil taxonomía de lo dual: del pecador y el santo, el infierno y el cielo, lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro, el creyente y el ateo. Aldous Huxley se refiere a una vertiente de lo religioso en su libro *Filosofía perenne* como la religión universal o profunda presente en todas las tradiciones religiosas.

Al establecer un paralelo entre psicología y religión, Jung no estaba promoviendo búsquedas religiosas motivadas por visiones sentimentales ni propósitos moralistas, pues su interés por lo religioso distaba mucho de ser moralista. Fiel tanto a las filosofías monistas de Oriente como a Nietzsche, uno de sus maestros de juventud, para Jung el dilema fundamental de la vida humana no era la elección entre el "bien" y el "mal", sino el conocimiento de la totalidad de la psique con todas sus posibilidades. Aunque Jung va más allá al plantear una función trascendente de la psique que supera la aparente realidad de los opuestos irreconciliables, es importante subrayar que su punto de partida es aquella imagen nietzscheana del árbol que, cuando sus ramas alcanzan hasta el cielo, sus raíces se hunden hasta el infierno.

Para la psicología junguiana, los mitos y cosmogonías religiosas no son producto de la fantasía de los pueblos, sino que, en cuanto producciones simbólicas del inconsciente, representan una modalidad histórica del saber psicológico.

JUNG VERSUS FREUD

Si bien en una etapa temprana de su ejercicio como psicólogo Jung estuvo bajo la influencia directa de Freud, sería erróneo seguir considerándolo un

discípulo de éste, que modificó sus teorías pero manteniendo sus principios fundamentales. Jung representa una línea de pensamiento totalmente separada e independiente de la de Freud, que abarca una serie de datos intelectuales mucho más diversos.

Entre Freud y Jung existen diferencias de fondo en sus ideas sobre la naturaleza del hombre y del mundo, así como divergencias básicas en sus actitudes frente a la vida.

Diferenciándose claramente de la teoría psicoanalítica, para Jung:

(...) no siempre es posible aplicar a los fenómenos mentales un punto de vista determinista de la causalidad (...) el enfoque reductivo y analítico debe ser remplazado por una concepción que *synthetice* los contenidos psíquicos y tenga en cuenta la naturaleza *finalista* del hombre (Progoff, 1967: 73).

La teoría junguiana cuestiona el postulado según el cual la razón puede conquistar todo, inclusive el inconsciente. Considera que la razón analítica no es suficiente para curar la psique y, más aún, que es precisamente esa actitud, basada en el lado racional de la conciencia, la que explica la mayor parte de los problemas mentales de los tiempos modernos. Como señala Ira Progoff:

El tratamiento curativo propuesto bajo la forma de psicoanálisis encierra en sí mismo un aspecto del propio estado mental del que deriva la enfermedad que se quiere remediar (Progoff, 1967: 73).

En lugar de la simple comprensión analítica, Jung acude a la reorientación de la conciencia a partir de la producción simbólica del inconsciente, para desarrollar las facultades intuitivas y generar una experiencia espiritualmente sintetizante de los elementos de la psique. Si el lenguaje racional, el de la lógica analítica, de los conceptos, es la forma por excelencia para conocer el mundo material, la imaginación simbólica lo es para el conocimiento de sí mismo. Tal como lo expresa Leonardo Boff:

Todo el universo profundo de la vida humana, como la dimensión del amor, de la amistad, de la relación, del sentido último de la vida y de la muerte, todas estas dimensiones que nos afectan existencialmente se expresan preferentemente en el registro simbólico y mítico, mejor que en el registro de la racionalidad analítica y seca (Boff, 1988: 251).

La psicología junguiana plantea que a nivel colectivo, la excesiva importancia asignada al aspecto racional de la psique produce un movimiento compensatorio: el surgimiento en su época —tendencia mucho más marca-

da en las sociedades occidentales contemporáneas— de filosofías espiritualistas y un creciente interés por las religiones antiguas y orientales.

Aunque una comparación entre las dos teorías rebasa las posibilidades de esta presentación³, es necesario señalar que las diferencias entre Jung y Freud abarcan, entre otros temas, sus concepciones de la energía psíquica —la libido para Freud—, del símbolo y del inconsciente, así como su método de análisis de los sueños y, de especial importancia para nosotros, el lugar que le otorgan a lo femenino y lo masculino:

(...) Mientras el de Freud es un modelo dinámico y conflictual, donde la cultura, a través del padre, toma parte activa y es factor esencial en la construcción del sujeto, el de Jung es un modelo energético de inmanente realización vital, centrado esencialmente en la figura materna, según el cual el sujeto se autoindividúa partiendo de su ser creador e incluso, en contraposición (...) al universo cultural (Vázquez, 1981: 374).

En Jung, la libido cambia de sentido, no es reducible a lo sexual, pasa a ser energía psíquica en general. Esta diferencia es reconocida por el mismo Freud, quien afirmó:

(...) En cuanto a la distinción entre los instintos sexuales y los instintos del ego, para mí, "libido" significa sólo la energía de los primeros, de los instintos sexuales. Es Jung, y no yo, quien convierte a la libido en el equivalente de la fuerza instintiva de todas las facultades psíquicas, y quien combate la naturaleza sexual del libido (Freud, 1909).

No obstante, en sus concepciones de lo simbólico es donde más se evidencian las diferencias entre Freud y Jung. De acuerdo con Durand (Durand, 1964), en la psicología profunda pueden distinguirse dos formas de análisis e interpretación del símbolo: la reductiva de Freud y la instaurativa de Jung.

El psicoanálisis freudiano redescubre la importancia de la imagen y del símbolo, pero reduciendo el símbolo a un simple signo o síntoma. Para Freud existe una causalidad específicamente psíquica pero gobernada por un estricto determinismo, siendo la libido o tendencia sexual la causa general de la vida psíquica. Las imágenes de los sueños como efecto psíquico siempre van unidas a la causa suprema del psiquismo: la libido; por tanto, el símbolo remite en última instancia a la sexualidad. Freud utiliza la pala-

3 Para un análisis exhaustivo de las diferencias entre Jung y Freud, desde una perspectiva junguiana, véase *From Freud to Jung* (Frey-Rohn, 1974).

bra símbolo en el sentido del efecto-signo, con lo cual reduce el campo infinitamente abierto al simbolismo. El simbolizante se une con el simbolizado.

Para Jung, el símbolo es multívoco y polisémico; remite a algo pero no se reduce a una sola cosa. En la psicología junguiana el significado del símbolo es imposible de representar, sólo puede hacerse referencia a su sentido. En palabras de Aniela Jaffé, discípula de Jung, "el símbolo es un objeto (o figura) del mundo conocido, que sugiere algo desconocido; es lo conocido expresando la vida y sentido de lo inexpresable". En el símbolo, el significado y el significante están abiertos. La imagen significante —reconocida concretamente— remite por extensión a todo tipo de "cualidades" no representables. Es así como la imagen onírica de una mujer o un hombre, en cuanto símbolo, aglutina una serie de sentidos divergentes y hasta opuestos: virgen, prostituta, madre, amante, sabio, pecador, padre, hijo, etc., figura amenazante o protectora, cargada de sensualidad o racionalidad, sentimiento o intuición.

En la teoría junguiana el lenguaje simbólico de la psique tiene un papel fundamental: los símbolos son los mediadores entre el consciente y el inconsciente, son una forma de unir los contrarios. El símbolo es la mediación que esclarece la energía inconsciente por medio del sentido consciente que le da, pero que a la vez revitaliza la conciencia con la energía psíquica que transporta la imagen: es portador de un nuevo equilibrio entre lo consciente y lo inconsciente.

ESTRUCTURA DE LA PSIQUE

Antes que todo, es necesario resaltar el carácter pionero de la obra de Jung. Desde el momento en que se separa de Freud y rechaza definitivamente la centralidad de lo sexual en los procesos inconscientes, Jung se adentra en territorios totalmente inexplorados por el pensamiento moderno. Aunque tendió puentes entre Occidente y Oriente, en ningún momento abandonó su condición de hombre occidental y de ciencia en su obra pública. Habría sido demasiado fácil para Jung dar un "salto de fe" entre la teoría que iba configurando y los sistemas orientales como el yoga o el taoísmo; hay que darle crédito por su integridad al no buscar una coherencia ajena a los desarrollos de su trabajo como psicólogo.

Cualquier síntesis apretada del pensamiento junguiano tendrá que ser inadecuada y arbitraria. Como la de Freud, su obra es un desarrollo constante, donde si bien es clara una continuidad desde su libro *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912) —que marcó su ruptura con Freud— hasta sus

últimos escritos, también son evidentes las redefiniciones en sus conceptos fundamentales⁴.

La psique y los estratos de la conciencia

El principio de los opuestos

Para Jung el principio de los opuestos constituye un principio psicológico fundamental. Es una forma de pensar los fenómenos del mundo, tal como éstos se presentan desde el punto de vista de la psique. Desde la perspectiva de la psique es posible comprender todas las formas de vida como una lucha entre fuerzas antagónicas. La principal oposición en la psique individual y colectiva es la que se presenta entre la conciencia y el inconsciente; esferas que en los sueños y mitos tienden a tener, la primera, un valor "masculino" y la segunda, uno "femenino".

Esta identificación de la conciencia con el hombre y el inconsciente con la mujer está relacionada con la mayor apertura de la mujer hacia el inconsciente y con la orientación excesivamente racionalista del hombre, que tiende a rechazar todo lo que no se conforme a la razón, aislándose de esta manera con frecuencia del inconsciente (Emma Jung, 1957: 55).

La presencia de opuestos en la psique individual representa una tensión; las energías humanas surgen como resultado de las tensiones creadas por los opuestos en conflicto:

Todo lo humano es condición de antítesis interna; en efecto, todo subsiste como fenómeno de la energía. La energía depende necesariamente de una antítesis existente, sin la cual no podría existir. Siempre debe haber altura y profundidad, calor y frío, etc., para que pueda tener lugar ese proceso de compensación que llamamos energía. Toda la vida es energía, y depende, por consiguiente, de las fuerzas situadas en posición antagónica (Jung, 1918: 75).

Los tres estratos de la psique

La conciencia es el estrato más delgado y frágil: las actitudes frente al ambiente externo inmediato, la orientación hacia la sociedad. Es el punto de partida de los análisis racionales y lógicos.

4 Para esbozar los principales conceptos de su psicología me he apoyado fundamentalmente en los escritos hacia el final de su vida, así como en las obras más recientes de algunos junguianos.

El segundo estrato es el inconsciente personal; en él están los contenidos psíquicos reprimidos y olvidados por la conciencia, así como las fantasías y los sueños de carácter personal. En sí mismos son manifestaciones normales de la vida y no son, por esencia, de naturaleza enfermiza; lo enfermizo en ellos es su separación respecto a la personalidad total, ante el yo consciente y los arquetipos.

El estrato más profundo es el inconsciente colectivo, la fuente de los elementos que llegan a la conciencia y el punto de contacto entre el individuo y las fuerzas de la vida superiores al individuo:

Sobre otro estrato más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato, lo llamo inconsciente colectivo. Lo he llamado colectivo porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal (...), es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo ser humano (Jung, 1970:10).

El análisis de sueños y mitos llevó a Jung a la conclusión de que los factores psicológicos más importantes existen en potencia, con anterioridad a la experiencia del individuo y, por consiguiente, son anteriores a la conciencia.

Para Jung, del inconsciente emergen todos los elementos de la conciencia, no constituye un simple valor negativo, no es simplemente lo no consciente y lo que ha sido reprimido; el inconsciente colectivo contiene también elementos que todavía no han llegado al umbral de la conciencia, y su papel es creador de los símbolos fundamentales y demás contenidos psíquicos que emergen diariamente en la conciencia.

Los arquetipos

Los contenidos de carácter arquetípico son manifestaciones de los procesos que ocurren en el inconsciente colectivo. Se trata de:

Formas o imágenes de naturaleza colectiva que se dan en toda la tierra como elementos constitutivos de los mitos y, al mismo tiempo, como productos autóctonos e individuales de origen inconsciente (Jung, 1940).

Los arquetipos son los patrones fundamentales de formación de los símbolos; son realidades objetivas, en cuanto actúan de forma espontánea y autónoma respecto al yo, la voluntad y el propio inconsciente personal; depende de la disposición del yo que su acción sea creativa o destructiva para la personalidad y el grupo social. Son estructuras que al actuar sobre la

conciencia y el inconsciente personal, se manifiestan en una infinidad de formas simbólicas. Tienden a conducir al individuo a su plena realización como personalidad total.

Complejos autónomos

La energía producida por la tensión entre consciente e inconsciente agrupa en torno a ella diversos contenidos psíquicos, formando una especie de constelación o "complejo". Estos complejos tienden a separarse de la conciencia, adquiriendo entonces una vida autónoma.

Además de quedar por fuera del control de la conciencia, pueden actuar sobre ella, obedeciendo a sus propias normas: se trata, pues, de "escisiones psíquicas". Según el complejo que representen, se personifican en la figura de un hombre o una mujer. Entre estos complejos están la persona, la sombra, el *animus* y el *anima*.

La persona

La "persona" o el "yo" es la máscara que se ve obligado a utilizar el sujeto en su vida social cotidiana; así mismo, es la función que permite la adaptación al mundo externo. En palabras de Jung:

La persona es un complicado sistema de relaciones entre la conciencia individual y la sociedad (...) un tipo de máscara, diseñada por una parte para lograr una impresión definida sobre los otros y, por otra, para ocultar la verdadera naturaleza del individuo (Jung, 1928:192).

La "persona" representa la actitud consciente, y como tal ocupa en la psique una posición opuesta al inconsciente. Al tomarse erróneamente como centro de la psique, Jung lo denominó el "complejo del yo", entendido como el complejo de representaciones que constituyen para el individuo el centro de su zona consciente y que aparenta ser el elemento psíquico de máxima continuidad e identidad. Según Jung, en cuanto el yo es el centro de la zona consciente del individuo no es idéntico a la totalidad de la psique, sino simplemente un complejo entre otros complejos.

Este complejo del yo sería el que produciría las identidades personales —incluyendo las de género—, producto de factores biológicos y culturales, las cuales no han sido cuestionadas por el individuo. Se trataría, por tanto, de identidades frágiles, en conflicto permanente con elementos inconscientes contrarios a la identidad construida por el yo.

La sombra

La sombra es la oposición en el inconsciente personal a la "persona"; constituye:

La parte inferior de la personalidad. La suma de todas las disposiciones personales y colectivas, que no son vividas a causa de su incompatibilidad con la forma de vida elegida conscientemente, y constituye una personalidad parcial relativamente autónoma (...) La sombra se comporta con respecto a la conciencia como compensadora; su influencia, pues, puede ser tanto positiva como negativa (Jung, 1961: 419).

Para Jung el hombre sin sombra es aquel que cree que puede afirmar que él (o ella) es solamente lo que se digna saber de sí mismo. Esta negación de la sombra hace que sea frecuente su proyección sobre los demás. Los defectos y debilidades que no somos capaces de reconocer en nosotros mismos se los atribuimos a otros individuos, el chivo expiatorio, sea éste un enemigo, otra cultura o, con mucha frecuencia, miembros del sexo opuesto.

El animus y el anima

Si la sombra, como complejo localizado primordialmente en el inconsciente personal que representa la oposición a la persona, se personifica en una imagen simbólica del mismo sexo, cuando pasa a los planos inferiores de lo inconsciente y se le suman ciertos contenidos psíquicos colectivos ya no puede ser representada por una figura del mismo sexo que el yo, sino que se expresa en una figura del otro sexo que, para el hombre, Jung denominó el *anima*, y para la mujer, el *animus*. El *anima* está condicionada fundamentalmente por eros, el principio de unión, de relación, de intimidad, de subjetividad, mientras que el *animus* en general está más identificado con logos, el principio discriminador o diferenciador de la palabra, la ley, la objetividad.

En una de sus manifestaciones, con la forma de figura materna arquetípica, el *anima* se expresa universalmente como madre naturaleza, vientre materno, diosa de fertilidad, proveedora de alimento; en tanto que el *animus*, como arquetipo de padre, se personifica en mitos y sueños como gobernante, anciano, rey. Como legislador habla con la voz de la autoridad colectiva y constituye la personificación del principio del logos: su palabra es la ley. Como Padre en los cielos, simboliza las aspiraciones espirituales del principio masculino, dictando sentencias, recompensando con bienaventuranzas y castigando con truenos y rayos (Stevens, 1990: 81).

El *anima*, como la mayor parte de los descubrimientos junguianos, comenzó siendo una vivencia personal: "la mujer en mí". De su experiencia de vida y, en el caso del *animus*, de recurrencias en los símbolos de los sueños de sus pacientes, Jung formuló los conceptos de *anima* y *animus* a partir de una pregunta fundamental: ¿Cómo podría el hombre comprender a la mujer y viceversa, si cada uno de ellos no tuviera psicológicamente una imagen del sexo complementario?

Así mismo, igual que el *animus*, se manifiesta con una doble cara: superior e inferior, celeste y terrena, divina y demoníaca, mujer ideal y prostituta. La primera portadora de la imagen del *anima* es generalmente la madre. Más adelante serán las mujeres que estimulen el sentimiento del hombre, no importa si en sentido positivo o negativo, puesto que el *anima* "al querer la vida quiere el bien y el mal", sin preocuparse de la moral tradicional.

El *animus* y el *anima* están en una relación de paralelismo complementador y compensador, especialmente respecto a la dimensión erótico-sexual; así como en cierto aspecto la "persona" representa un puente entre la conciencia del yo y el objeto del mundo externo, así también el *animus* y el *anima* actúan como puerta para las imágenes del inconsciente colectivo (Jung, 1986: 410).

La configuración del *animus* y el *anima* tiene dos niveles. El primero, si bien incorpora ciertos contenidos psíquicos del inconsciente colectivo, está localizado en el inconsciente personal y es en buena medida producto de todas las vivencias respecto al otro sexo, a partir del nacimiento y comenzando por la figura del padre o de la madre. Y un segundo nivel en cuanto arquetipo del inconsciente colectivo.

Todo hombre lleva la imagen de la mujer desde siempre en sí, no la imagen de esta mujer determinada (...) Esta imagen es, en el fondo, un patrimonio inconsciente (...) grabada en el sistema vivo, constituye un arquetipo de todas las experiencias de la serie de antepasados de naturaleza femenina, un sedimento de todas las impresiones de mujeres, un sistema de adaptación psíquica heredado (...) Lo mismo vale para la mujer; también ella tiene una imagen innata del hombre (Jung, 1961: 409).

El *anima*, en cuanto función inferior, es decir, contraria a la que predomina y es valorada en la conciencia, está compuesta de "afinidades inferiores afectivas", es "una caricatura, en el nivel más bajo del eros femenino". Se personifica en la figura de una sola mujer como unidad, siempre dentro de su bipolaridad positivo-negativa, superior-inferior, espiritual-instintiva, salvadora-destructora. Está más configurada que el *animus* y más centrada en el pasado.

Así mismo, el *anima* es la mediatrix con el inconsciente y, por tanto, es una función de relación. En la medida en que las emociones del hombre sean reprimidas o su función emotiva esté subdesarrollada, el *anima* tendrá un tono más emotivo, y representará mucho más la función emotiva. Cuando las valoraciones emotivas del hombre están ausentes de la esfera de su conciencia, son remplazadas por sobrevaloraciones y entusiasmos del *anima*.

En cuanto al *animus*, también como función inferior, "produce opiniones que descansan sobre hipótesis apriorísticas y dan certeza sin ser pensadas por el yo". Está hecho de juicios inferiores u opiniones y representa un logos inferior, "una caricatura del diferenciado espíritu del hombre". Se personifica en la figura de varios hombres, como pluralidad. De ahí que aparezca "algo así como un consejo de familia y otras autoridades que formula *ex cathedra* sentencias razonables inimpugnables". Está menos configurado y más centrado en el presente y orientado hacia el futuro. Se proyecta en varios hombres o en un grupo, preferentemente en autoridades y hombres considerados superiores. Al igual que el *anima*, tiene una bipolaridad positivo-negativa (Vázquez, 1981: 67-68).

Si la mujer no encara adecuadamente las demandas psicológicas de las funciones racionales y conscientes, el *animus* adquiere características autónomas y negativas, y trabaja de manera destructiva hacia ella o en sus relaciones con los demás, hasta el punto de que puede avasallar el yo consciente, y de esta forma dominar toda la personalidad. La proyección, tanto del *anima* como del *animus*, no es sólo la transferencia de una imagen a la otra persona, sino también de sus funciones:

(...) se espera que el hombre al cual se ha transferido la imagen del *animus* ejerza todas las funciones que han permanecido subdesarrolladas en esa mujer, ya sea la función del pensamiento, o la capacidad de actuar, o la responsabilidad hacia el mundo externo. A su vez, la mujer sobre la cual un hombre ha proyectado su *anima* debe sentir por él, o establecer relaciones para él, y esta relación simbiótica es, en mi opinión, la causa real de la dependencia compulsiva que existe en estos casos (Emma Jung, 1957: 10).

DINÁMICA DE LA PSIQUE: LO MASCULINO Y LO FEMENINO EN EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

Los diversos elementos de la psique de la teoría de Jung cobran mayor sentido a partir de su descripción del proceso de individuación, dirección y destino de los procesos psíquicos. La individuación es el movimiento hacia

una totalidad psíquica integrada y armónica de todos sus componentes y oposiciones: consciente-inconsciente, persona-sombra, pensamiento-sentimiento, sensación-intuición, introversión-extroversión, instinto-espíritu, personal-colectivo, masculino-femenino, yo-ser. La individuación es auto-realización; se trata del proceso que crea un individuo psicológico, como esencia diferenciada de lo general, de la psicología colectiva.

La individualidad se expresa psicológicamente gracias a la función trascendente del símbolo, el cual contiene la bipolaridad de la psique, "al ser dadas por esta función las líneas evolutivas individuales que nunca podrán alcanzarse por el camino prescrito por las normas colectivas". Si bien el proceso de individuación requiere un *mínimum* de adaptación a ellas, este proceso no es posible sin cierta contraposición a las normas colectivas, en cuanto supone una orientación distinta como eliminación y diferenciación de lo general y formación de lo particular. Finalmente, la individuación coincide con el desarrollo de la conciencia.

En el proceso de individuación lo consciente tiene que confrontarse con lo inconsciente y encontrar un equilibrio entre los contrarios, mediante símbolos producidos espontáneamente por el inconsciente y amplificados por la conciencia, provenientes en última instancia del ser como representante central de la psique total. Este ser, de naturaleza hemafrodita —a la vez origen de lo femenino y lo masculino y punto de llegada del proceso de individuación una vez integrados los componentes tanto femeninos como masculinos de la psique—, constituye el punto de equilibrio entre el inconsciente y el consciente, y abierto a ambas esferas de la psique. En palabras de Jung:

Si visualizamos la mente consciente, con el ego como su centro, en relación opuesta al inconsciente, y si le añadimos a esta imagen mental el proceso de asimilar el inconsciente, podemos concebir esta asimilación como una especie de aproximación entre consciente e inconsciente, en la cual el centro de la personalidad total ya no coincide con el ego, sino con un punto a mitad de camino entre lo consciente y lo inconsciente. Éste sería el punto de un nuevo equilibrio, un nuevo centramiento de la personalidad total, un centro virtual que, debido a su posición entre el consciente y el inconsciente, le asegura a la personalidad una nueva base de mayor solidez (Jung, 1928: 225).

El diálogo entre el inconsciente y la conciencia no sólo hace que "la luz que ilumina las tinieblas sea comprendida por ellas, sino también que la luz comprenda las tinieblas". Se trata, en el fondo, de un proceso de recentramiento de la propia personalidad, desplazada de su verdadero centro y, por

tanto, alienada en el yo. Individuarse es encontrarse a sí mismo (ser). Jung vivió este proceso en su propia vida:

Tuve que dejarme arrastrar por esa corriente, sin saber a dónde me conducía (...) vi que todos los caminos que emprendía y todos los pasos que daba conducían de nuevo a un punto, concretamente al centro (...) vi claro que el objetivo del desarrollo psíquico es el sí mismo. No existe un desarrollo lineal, sólo existe una circunvalación en torno al ser (Jung, 1961: 204).

Este proceso diferenciador-integrador de la personalidad, de la armonización de los contrarios, tiene para Jung un carácter eminentemente femenino y materno; es un continuo retorno en espiral al inconsciente colectivo arquetípico o fuente de vida, representado —tanto en los mitos, las religiones y los sueños— por símbolos femeninos, particularmente por la gran madre y la matriz o receptáculo universal:

Lo que para Freud era un superyó paterno como salida del mundo de la madre hacia el universo cultural de la ley, para Jung es un sí mismo materno, manantial energético inagotable, y matriz de los símbolos unificadores que representan la ley de la naturaleza y del espíritu, inmanente al propio psiquismo, única creadora de auténtica cultura humana, cuando es asumida personalmente, en contraposición a la simple "civilización" social (Vázquez, 1981: 259).

El deseo incestuoso freudiano se convierte en Jung en un símbolo de unión de contrarios o hierogamia. Esta diferencia es aclarada por él en una descripción de su encuentro en los gnósticos del principio femenino-espiritual, en contraposición al masculino-material de Freud:

La psicología del inconsciente había sido establecida por Freud con los motivos gnósticos clásicos de la sexualidad, por una parte, y la autoridad paterna nociva, por otra. El motivo del gnóstico Jehová y Dios creador aparecía nuevamente en el mito de Freud del padre primitivo y tenebroso, del superyó descendiente de ese padre... Pero la evolución hacia el materialismo (...) llevó a ocultar a Freud la perspectiva de un aspecto esencial y más amplio del gnosticismo: la imagen original, arquetípica del espíritu. Según la tradición gnóstica, fue ese Dios quien envió el vaso de las transformaciones espirituales en auxilio de los hombres. El vaso es un principio femenino que no halló lugar alguno en el mundo patriarcal de Freud (Jung, 1961: 209-210).

Para la psicología junguiana, el dúo inseparable masculino-femenino en permanente transformación simbólica es la imagen misma del desarrollo psíquico: el juego constante de uniones y separaciones que aparece en los

textos de la tradición hindú. Las imágenes de unión con personificaciones de lo maternal no representan un deseo concreto de unión incestuosa, sino un evento simbólico de renacimiento a partir de la integración de elementos conscientes e inconscientes. Se trataría de una imagen de la búsqueda del ser y no la regresión a un período infantil. En palabras de la psicóloga junquiana Liliane Frey-Rohn:

La sabiduría yace en las profundidades; la sabiduría de la madre, ser uno con ella significa ser dotado de una visión de las cosas más profundas, de las imágenes primordiales y fuerzas primitivas que subyacen toda la vida, y son la matriz que la alimentan, la sustentan y la crean (Frey-Rohn, 1974: 176).

Aunque no se trata de un proceso lineal en términos analíticos, como ya vimos, se puede hablar de una serie de "fases" en el proceso de individuación. Éste se inicia con la separación psicológica de los padres, pasa por la autonomización del individuo ante la norma cultural o "desenmascaramiento" de la persona como centro de la psique por medio de la integración de la sombra, y concluye con la integración del *anima* o *animus*.

Llegar al destino de la energía psíquica, encontrar el centro en el ser —centro de la totalidad de la psique, el cual ocupa un lugar intermedio entre conciencia e inconsciente, y está igualmente abierto a los sentimientos y razones de ambos—, requiere una integración psicológica del principio masculino para la mujer, y del femenino en el hombre: integración de la otra mitad presente en la psique pero negada.

Para Jung, en el proceso de individuación, distinguirse e integrar a la persona y a la sombra es relativamente fácil en la medida en que "la construcción de una persona colectivizante apropiada significa una concesión formidable al mundo externo, un sacrificio genuino del ser que hace que el yo se identifique con la persona" (Jung, 1928b: 82). Pero integrar y distinguirse del *animus* y el *anima* es mucho más difícil, en cuanto:

El hombre considera una virtud reprimir sus características femeninas, así como la mujer —hasta hace poco— consideraba indeseable volverse "masculina": el *animus* y el *anima* representan el inconsciente con todas las tendencias y contenidos hasta ahora excluidos de la vida consciente (Jung, 1928b: 78-79).

Esta represión hace que la función y el principio femenino y masculino adquieran características degradadas o negativas, como sistema de defensa ante las incompatibilidades de las demandas internas y externas sobre el individuo. El proceso educativo fortalece esta represión de las característi-

cas que se consideran debilidades y signos de desadaptación social. Para Jung el efecto de esta represión y de la proyección de una imagen distorsionada de lo masculino y lo femenino es un formidable obstáculo para el conocimiento entre los géneros:

(...) la mayor parte de lo que los hombres dicen acerca del erotismo femenino y la vida afectiva de las mujeres se deriva de sus propias proyecciones del *anima* y distorsionado de acuerdo con esto. Por otra parte, lo que las mujeres asumen sobre los hombres proviene de la actividad del *animus* que produce todo tipo de falsas explicaciones (Jung, 1925: 82).

Uno de los múltiples equívocos de estas representaciones entre los géneros son los clichés de los hombres acerca del rol de las mujeres en relación con los sentimientos. A las mujeres se les ha cargado con las funciones relegadas por la psique masculina, en tanto que los hombres presumen que lo que ellos no tienen dentro de su funcionamiento consciente, lo tienen las mujeres. Como lo aclara el psicólogo James Hillman, cuando Jung declara en su teoría de los tipos psicológicos que en las mujeres predomina más la función emotiva, sus observaciones se refieren a la cultura occidental de su tiempo, mas no a una ley psicológica:

Uno de los clichés más insidiosos de nuestro tiempo (...) es el que declara que el eros y el sentimiento tienen una afinidad con la mujer. En este modelo el sentimiento de los hombres nunca puede ser comprendido adecuadamente, de manera que los sentimientos de amistad son rotulados como homosexualidad latente o transferencia. En una sociedad en que los hombres deben mirar hacia la mujer para su educación sentimental (valores morales y estéticos, organización de las relaciones (...) expresión de sentimientos), el tipo emotivo masculino deberá ir por el mundo en disfraz... (Hillman, 1971: 118).

Igualmente; privilegiar las funciones y principios psíquicos correspondientes al propio sexo conduce a una "especialización" de la conciencia del hombre y la mujer:

Así como la mujer muchas veces es claramente consciente de asuntos sobre los cuales el hombre todavía está en la oscuridad, hay campos de experiencia en el hombre, que para la mujer siguen en las sombras (Jung, 1925: 95).

Si la actitud consciente del hombre privilegia y, por tanto, logra un mayor conocimiento de la dimensión objetiva de la vida, lo subjetivo es para la mujer más conocido que lo objetivo: la mujer tiene una conciencia muy fina de las relaciones personales, cuyas sutilezas escapan del todo al hombre.

No obstante, el temor y represión de lo femenino en el hombre va más allá de esto. En la medida en que la totalidad del inconsciente es simbolizada por la madre universal, representa una figura amenazante, tenebrosa y misteriosa, que "ataca" al yo en su estado consciente, amenazando destruir el precario orden construido por el yo. A partir de esta concepción, Jung explica los fenómenos históricos y religiosos occidentales que establecen un parentesco entre diablo y mujer, que la asocian con la tentación al pecado, y que excluyen el símbolo femenino de la trinidad cristiana.

LO MASCULINO Y LO FEMENINO EN EL MATRIMONIO Y LA SOCIEDAD

El análisis del proceso de transformación psíquica dentro del individuo condujo a Jung a plantear algunas hipótesis sobre la relación matrimonial. Propuso que para el hombre común, el amor en su verdadero sentido coincide con la institución del matrimonio, mientras que para la mujer el matrimonio no es una institución sino una relación humana de amor.

En tanto la mujer es mucho más "psicológica", y en esa medida más abierta al inconsciente, en el hombre predomina la lógica que, más que un apoyo, constituye un obstáculo para la integración de los contenidos del inconsciente. Esto, en el campo de las relaciones de género, implica que el hombre, para encontrarse con la mujer a mitad de camino, debe entrar en el territorio del inconsciente. Jung consideraba que en este proceso de encontrarse a mitad de camino la mujer había recorrido un mayor trecho, en tanto había logrado una mayor integración de los aspectos masculinos que el hombre de los elementos femeninos de la psique.

Esta ventaja de la mujer moderna sobre el hombre en el proceso de individuación ayuda a explicar la crisis moderna del matrimonio. La integración por parte de la mujer de elementos considerados culturalmente como masculinos, tales como la autonomía y el juicio crítico, problematizan el matrimonio tradicional para la mujer, mientras que "para aquellos enamorados con la masculinidad y la femineidad *per se*, el matrimonio tradicional es suficiente (Jung, 1927: 67-68).

Para la psicología junguiana es claro entonces que el matrimonio, como relación psicológica creativa y no solamente como relación sexual, contractual y de dominación y subordinación, implica la integración en el hombre de la dimensión femenina inconsciente y en la mujer de lo masculino en su psique. En esta medida quedaría posibilitado el sujeto:

(...) para entablar unas relaciones con el otro, a nivel personal profundo, es decir, de un yo-tú, sin quedarse enredado en un enamoramiento superficial de carácter narcisista —el hombre y la mujer comienzan enamorándose de su *anima* o *animus* proyectados en el compañero erótico— ni en los prejuicios del sexo, por los que se exalta o rebaja exageradamente al sexo opuesto, sin lograr verlo con ojos de realidad, en su estatus de persona humana. (Con la integración del *anima-animus*) el hombre y la mujer saben, por experiencia vivencial, que el misterioso atractivo (...) procedía, en su dimensión de fascinante numinosidad perturbadora, del aspecto no reconocido y no aceptado de la propia personalidad arquetípica; su deseo del otro pierde la urgencia de buscar en él o ella algo inefable que venga a llenar el hueco carencial de su ser. Con esto el sujeto se prepara, por una parte, a la verdadera paternidad o maternidad psicológica, es decir, a la creatividad cultural en sentido profundo, y no meramente a la productividad y rendimiento sociales y, por otra parte, a soportar la soledad (Vázquez, 1981: 298).

La visión de Jung, en 1929, sobre el papel de la mujer en la sociedad europea de posguerra, de su movimiento psíquico y social contra la historia y la cultura prevalente, puede encontrar un paralelo con la crisis del matrimonio convencional, así como el significado de algunos movimientos femeninos de la Colombia actual.

La psique europea ha sido desgarrada por la barbarie de la guerra. Mientras el hombre repara los destrozos externos, la mujer cura las heridas internas, y para esto requiere su instrumento más importante: una relación psíquica. Pero nada obstaculiza esto más que la exclusividad del matrimonio medieval, ya que hace que la relación sea totalmente superflua. Las relaciones —psicológicas— sólo son posibles si existe una distancia psíquica entre la gente, en la misma forma que la moralidad presupone libertad. Por esta razón la tendencia inconsciente de la mujer apunta a desatar la estructura matrimonial (tradicional), lo cual no significa la destrucción del matrimonio y la familia (Jung, 1927: 74).

EPÍLOGO

Como anotábamos al comienzo de este escrito, en Jung las identidades psicológicas "heredadas", sean éstas familiares, culturales o biológicas, son el principal problema para la realización de una humanidad plena. Como hemos visto, de estas identidades la última, la más arraigada y la más difícil de trascender es la de género.

Jung fue un personaje obsesionado por los problemas intrapsíquicos y no profundizó sobre las implicaciones sociales de los procesos de individuación. Aunque de forma todavía incipiente, con algunos colegas del área

de género y democracia de la Asociación de Trabajo Interdisciplinario⁵ hemos comenzado a mirar algunas implicaciones de la teoría junguiana en los procesos de democratización de las relaciones de género y de la sociedad.

- La importancia de articular los análisis sociales y culturales a la dimensión inconsciente de la vida femenina y masculina, de tratar de develar esas imágenes profundamente arraigadas y ocultas del otro, imágenes estereotipadas, degradadas o por el contrario idealizadas, que encuentran sustento no sólo en la cultura nacional, sino en los más profundos temores y resistencias frente a los contenidos inconscientes tanto individuales como colectivos.
- La necesidad de diferenciar la dimensión erótico-sexual y sociocultural, de los procesos eminentemente psicológicos (intrapsíquicos). Se trataría de reconocer la autonomía de lo psicológico, en contravía de muchas conceptualizaciones contemporáneas de la problemática de género, para las que lo psicológico sería una variable dependiente de factores erótico-sexuales o socioculturales.
- La posibilidad de "de-sexualizar" las concepciones sobre la identidad de género, señalando que la batalla entre los sexos no sólo se libra en el terreno de la sociedad y la familia, sino que lo femenino y lo masculino, en cuanto representaciones simbólicas, libran una guerra dentro de la psique de cada hombre y cada mujer.
- La crítica de la noción de "complementariedad" —utilizada para explicar y justificar las diversas especializaciones de la mujer y el hombre en la familia, en el trabajo, en la sociedad en su conjunto—, ya no sólo en función de equidad o justicia social, económica y política, sino en cuanto imagen degradada de la complementariedad de los elementos masculinos y femeninos dentro de la psique.

5 La Asociación de Trabajo Interdisciplinario, ATI, es un organismo no gubernamental dedicado fundamentalmente a la educación para la democracia. A partir del área de género y democracia desarrolla una labor de educación, investigación y asesoría con organizaciones populares femeninas y mixtas. En su quehacer institucional concibe la democratización de la sociedad como una tarea que no puede restringirse a la esfera de lo público, sino que debe influenciar los espacios privados y de la vida cotidiana, con miras a lograr una mayor equidad entre los géneros. En este sentido dirige su accionar no sólo a las mujeres, sino también a los hombres, con el objetivo de "desfeminizar" las estrategias de democratización de las relaciones de género, buscando transformaciones en la identidad y en los papeles sociales, tanto de las mujeres como de los hombres.

- Los peligros psíquicos para la mujer moderna de adquirir protagonismo social y cultural al precio de una "masculinización" unilateral de su conciencia. Esta aceptación consciente de los valores y actitudes legitimados en la esfera de lo público, no sólo entraña el riesgo de la supresión de los elementos femeninos en la conciencia de la mujer moderna, sino que obstaculizaría a largo plazo el necesario movimiento compensatorio de "feminización" de la cultura occidental contemporánea, en especial en la esfera de lo público.
- La importancia de "humanizar" las representaciones y las relaciones entre los géneros por medio del descubrimiento, aceptación e integración psíquica de los símbolos femeninos y masculinos, proceso necesario para construir verdaderas relaciones psicológicas en las cuales entren en juego la totalidad de las funciones psíquicas: las consideradas "masculinas" —razón, sensación— y a las que se les atribuye un carácter "femenino": la intuición y el sentimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Bly, Robert, 1990, *Iron John: A Book About Men*, Nueva York, Vintage Books, 1992.
- Boff, Leonardo, 1979, *El rostro materno de Dios: ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 6- ed., Ediciones Paulinas, 1988.
- Durand, Gilbert, 1964, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Freud, Sigmund, 1910, "Five Lectures on Psycho-Analysis", conferencias dictadas en la Universidad de Clark en 1909.
- Frey-Rohn, Liliane, 1969, *From Freud to Jung*, Nueva York, C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology.
- Hillman, James, 1971, "The Inferior Function", en Marie Louise von Franz y James Hillman, *Jung's Typology*, Dallas, Spring Publications.
- Jñeshwar Maharaj (siglo XIII), "La Unión de Shiva y Shakti", en Elsa Cross, *La unión de Shiva y Shakti según Jñeshwar Maharaj*, Vol. XX, No. 1, Nueva Delhi, India, Papeles de la India, Consejo Indio de Relaciones Culturales, 1991.
- Jung, Cari, 1918, "On the Psychology of the Unconscious", en *Two Essays on Analytical Psychology*, 2ª ed., Nueva Jersey, Princeton University Press, 1966.
- , 1925, "Marriage as a Psychological Relation", en *Aspects of the Feminine*, 1- reimpresión, Londres y Nueva York, Ark Paperbacks, 1989.
- , 1927, "Woman in Europe", en *Aspects of the Feminine*, 1- reimpresión, Londres y Nueva York, Ark Paperbacks, 1989.
- , 1928, "The Relations between the Ego and the Unconscious", en *Two Essays on Analytical Psychology*, Bollingen Series, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- , 1928b, "Anima and Animus", en *Aspects of the Feminine*, 1- reimpresión, Londres y Nueva York, Ark Paperbacks, 1989.

- , 1940, *Psicología y religión*, 4ª ed., Buenos Aires, Editorial Paidós, 1972.
- , 1952, *Symbols of Transformation*, 2ª ed., Bollingen Series, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1976.
- , 1954, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1970.
- , 1961, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Editorial Seix Barral, 1986.
- Jung, Emma, 1957, *Animus and Anona*, Dallas, Texas, Spring Publications, 1985.
- Progoff, Ira, 1967, *La psicología de C. J. Jung y su significación social*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Stevens, Anthony, 1990, *On jung*, Londres, Penguin Books.
- Vázquez, Antonio, 1981, *Psicología de la personalidad en C. G. Jung*, Salamanca, Ediciones Sigüeme.