



Espacio Abierto

ISSN: 1315-0006

espacioabierto@serbi.luz.edu.ve

Universidad del Zulia

República Bolivariana de Venezuela

Díaz Troya, Gonzalo Arturo; Jaramillo Argandoña,
Marlene Alexandra; Looz Almeida, Rafael Antonio
El temor al Cielo en el cuento oral y la religiosidad popular ¿Control social o Subjetivación de redención?
Espacio Abierto, vol. 33, núm. 4, 2024, Octubre-Diciembre, pp. 183-198
Universidad del Zulia
Maracaibo, República Bolivariana de Venezuela

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13887646>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12279278009>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia



ESPACIO ABIERTO

Cuaderno Venezolano de Sociología



En foco:

Realidades e intersubjetividades de las Diásporas

Volumen 33

Nº 4

octubre-diciembre, 2024

4

Auspiciada por la International Sociological Association (ISA)
y la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).
Revista oficial de la Asociación Venezolana de Sociología (AVS)



El temor al Cielo en el cuento oral y la religiosidad popular ¿Control social o Subjetivación de redención?

*Gonzalo Arturo Díaz Troya**, *Marlene Alexandra Jaramillo Argandoña*** y *Rafael Antonio Loor Almeida****

Resumen

La epistemología moderna a través de la fenomenología, y sobre todo, el construccionismo, aprecia la exclusividad del papel del lenguaje y el relato en la construcción de la realidad. Los cuentos orales, expresiones ricas del lenguaje, por tanto, sirven como vehículos para transmitir significados fundamentales en la construcción de la cultura. El enfoque predominante de muchos autores de relieve del construccionismo y la fenomenología, sin embargo, es sociológico-funcionalista, pues suele interpretar o justificar que tales constructos son funcionales a las estructuras socio-políticas así como a la reproducción de las estructuras del poder. Éste es un común denominador aceptado en autores de relevancia, pero, como acusan el deconstruccionismo y el postmodernismo, carece de bases racionales empíricas en el oyente/lector creyente del cuento. Para abordar este problema, se aporta un análisis del discurso literario en “El Yerno”, un cuento popular de la cultura manabita con un definitorio moralista, cuya estructura, a partir de las herramientas de la socio-antropología estructuralista y jungiana, no se agota en la función sociológica del cuento, sino que se conecta con un material simbólico-mántico solo posible en una aspiración a la conexión trascendente. Se concluye que la función principal del mito solo es secundariamente socio-política. Proponemos que todo relato mítico enseña principalmente la comprensión del universo y su conexión con la tierra en el creyente, por lo que la función de control social solo es privilegiada en los ojos del extraño. Se reflexiona acerca del papel del relato en las fiestas de San Pedro y San Pablo, como retorno a la espiritualidad perdida

Palabras clave: cuento popular; estructuralismo; hermenéutica; religiosidad popular; subjetivación

*Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí. El Carmen, Ecuador
ORCID: 0000-0002-5093-4253, E-mail: gonzalo.diaz@uleam.edu.ec

**Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí. El Carmen, Ecuador
ORCID: 0000-0003-3499-9150, E-mail: marlene.jaramillo@uleam.edu.ec

***Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí. El Carmen, Ecuador.
ORCID: 0009-0003-0906-6786, E-mail: rafael.loor@uleam.edu.ec

The fear of Heaven in the oral story and popular religiosity. Social control or Subjectification of redemption?

Abstract

Modern epistemology, through phenomenology, and especially constructionism, values the exclusivity of the role of language and narrative in the construction of reality. Oral stories, rich expressions of language, thus serve as vehicles for transmitting fundamental meanings in the construction of culture. However, the predominant approach of many prominent constructionist and phenomenological authors is sociological-functional, as it tends to interpret or justify such constructs as functional to socio-political structures and the reproduction of power structures. This is a common denominator accepted by relevant authors, but, as deconstructionism and postmodernism point out, it lacks empirical rational bases in the listener/reader who believes in the story. To address this issue, an analysis of the literary discourse in “El Yerno,” a popular tale from the Manabí culture with a moralist tone, is offered. Its structure, using the tools of structuralist and Jungian socio-anthropology, is not limited to the sociological function of the story but connects with symbolic-mantic material only possible through an aspiration for transcendent connection. It is concluded that the primary function of myth is only secondarily socio-political. We propose that every mythical narrative primarily teaches the believer about the understanding of the universe and its connection to the earth, and thus, the social control function is privileged only in the eyes of the outsider. The role of storytelling in the festivals of San Pedro and San Pablo, as a return to lost spirituality, is also reflected upon

Keywords: popular tal; structuralism; hermeneutic; popular religiosity; subjectivation

“El hombre sabe, pero no sabe que sabe”

(Variante de un viejo proverbio árabe)

Introducción

Hacia un quiebre de la ilusión política del construccionismo en la literatura oral.

¿Qué mensaje subyace en las acciones y actitudes del protagonista de un cuento de tradición oral? En este manuscrito intentamos comprender que el papel del lenguaje en transmitir significados a la construcción de la cultura, además de su función social material, esto es de generación y reproducción del orden y el control social, es una puerta a la trascendencia mántica de la cultura. Un enfoque que se ha privilegiado en la fenomenología y el contruccionismo moderno ha sido el funcionalista, pues justifica el centro de la interpretación histórica y cultural en la evidencia material de lo político, esto es, que tales construcciones existen mientras son funcionales a las estructuras, su avance histórico y reproducción. Éste es un común denominador aceptado o criticado en autores

de relevancia (Lalueza, 2021¹; Harari, 2015²; Richard, 1996³; Berger y Luckmann, 1986; Castro Aniyar y Cañarte Mantuano, 2020⁴)

Sin embargo el aporte postmoderno, a pesar de que se ha utilizado muchas veces para suscribir los aportes del construccionismo (Castro Aniyar 2014), es realmente una acusación contra teoría que intente una conclusión racionalista de su edificio epistemológico, incluyendo el construccionismo. El postmodernismo, heredero del deconstruccionismo de Derrida, da importancia a la realidad como un resultado de los constructos lingüísticos, pero cuando los constructos que se revelan en el discurso del poder son identificados como herramientas de un poder socio-político explícito o implícito (como en el caso del uso instrumental que han hecho los autores de la evasiva concepción de *microfísica de poder* de Foucault) siente una clara aversión. Como todo metarrelato denunciado por Lyotard (quien apuntó mayormente al discurso del capitalismo, el socialismo o el cristianismo), existe una base efímera falsatoria, que presta la ilusión de darle sentido. De tal modo que,

- 1 “Los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX utilizaban el poder para imponer su relato: es el relato del poder. Posteriormente, en los regímenes democráticos, las fuerzas políticas han buscado imponer su relato para conseguir el poder: es el poder del relato. En el contexto actual, sin embargo, a veces parece que dichas fuerzas hayan renunciado a ejercer el poder para blindar así el relato que les permite ostentarlo. Quizá sea porque, tal y como afirma Salmon (2010), el objetivo de la política ya no es cambiar el mundo, sino cambiar el modo en que es percibido” (Lalueza, 2021)
- 2 “Vemos, pues, que el *yo* también es un relato imaginario, al igual que las naciones, los dioses y el dinero. Cada uno de nosotros tiene un sofisticado sistema que se deshace de la mayoría de nuestras experiencias, conserva solo unas pocas muestras bien escogidas, las mezcla con fragmentos de películas que hemos visto, novelas que hemos leído, discursos que hemos oído, y ensoñaciones propias, y con todo este revoltijo teje un relato en apariencia coherente sobre quién soy yo, de dónde vengo y adónde voy. Dicho relato me dice a quién amar, a quién odiar y qué hacer conmigo. Dicho relato puede hacer incluso que sacrifique mi vida, si eso es lo que requiere el guion. Todos tenemos nuestro género. Algunas personas viven una tragedia, otras habitan en un drama religioso inacabable, aún otras abordan la vida como si se tratara de una película de acción, y no son pocas las que actúan como si de una comedia se tratara. Pero, al final, todas son solo relatos.” (Harari, 2015)
- 3 “Sabemos que el lenguaje, al nombrar, recorta La experiencia en categorías mentales, segmenta La realidad mediante nombres y conceptos que delimitan unidades de sentido y de pensamiento. La experiencia del mundo que verbaliza el lenguaje depende del orden semántico que moldea esa experiencia en función de un determinado patrón de intelegibilidad y comunicabilidad de lo real y de lo social. El modo en que cada sujeto se vive y se piensa está mediado por el sistema de representación del lenguaje que articula los procesos de subjetividad a través de formas culturales y de relaciones sociales. El signo “hombre” y el signo “mujer” también son construcciones discursivas que el lenguaje de la cultura proyecta e inscribe en la superficie anatómica de los cuerpos disfrazando su condición de signos articulados y contruidos tras una falsa apariencia de verdades naturales, ahistoricas: “Hemos sido obligados, en nuestros cuerpos y en nuestras mentes, a corresponder, rasgo por rasgo, a la idea de naturaleza que se nos ha establecido”. Nadamas urgente entonces para la conciencia feminista que rebatir la metafísica de una identidad originaria -fija y permanente- que ata determinísticamente el signo “mujer” a la trampa naturalista de las esencias y de las sustancias” (Richard, 1996, p. 734)
- 4 “Se observa que, en el mundo del Derecho, para muchos casos, los entes encargados de legislar dictan leyes, reglamentos o decretos, que son causa de conflictos por la contraposición de intereses de diversa índole. Se definen normas incluso atentatorias a principios elementales de convivencia social o de los Derechos Humanos, todo ello producto de la pérdida de valores y del fomento, en lugar del bien común, del individualismo que caracteriza a la era de la globalización. De tal suerte que asistimos a una profunda crisis de la noción de ética, en las prácticas reales entre los sujetos y, de manera más preocupante, en las prácticas públicas de la justicia. La base de este problema reside en el uso de las teorías o pre-teorías construccionistas metaéticas e, incluso, en las derivas postmodernistas del construccionismo, provocando una suerte de ‘todo vale’ en el Derecho moderno, así como en su práctica política institucional y jurídica” (Castro Aniyar y Cañarte Mantuano, 2020, p. 139).

suponer que las constructos simbólicos de la cultura son herramientas del poder, es una idea que materialmente carece de base racional y empírica: es un metarrelato, y esconde una falsación.

Los cuentos, igual que los mitos y leyendas, forman parte del amplio mundo de la construcción cultural y juegan un papel fundador, desde los pueblos más antiguos hasta los más modernos. Ubidia (1993) los define formalmente, esto es, como un relato corto, predominantemente oral, que se transmite a través de las generaciones. Pero, según Lévi-Strauss (1974), son un mito en miniatura y por tanto contienen la fuerza constructiva de dar sentido a la condición humana en un mundo donde la realidad se presenta informe e incierta, como apreciaba acertadamente la fenomenología Schutz (1967). Propp (1971) los describió desde el proceso creador, esto es, como invención poética que representa un fingimiento de la realidad, aunque parezcan creíbles. De esto se deduce que, primero, los personajes de sus historias pueden ser tanto humanos como no humanos y sus tramas desarrollarse en cualquier tiempo o lugar; y, segundo, a través de la ficción pueden transmitir significados culturales de profunda importancia. Sin embargo Levi Strauss, como Jung, advierten que los materiales con los que se construyen nunca son aleatorios, sino que revelan una realidad de un enorme poder mántico, tanto para la cultura que los comparte y reproduce, como, a nivel arquetípico, en la humanidad (Mitológicas, Jung el hombre y sus símbolos).

La idea de que la conducta humana social nace y adquiere sentido en la función social es aportada por Durkheim (2012) y el funcionalismo que se sembró desde sus ideas. Para él, la religión, como los relatos que la alimentan, no solo es una expresión individual de creencias espirituales, sino que también cumple una función crucial en la sociedad al proporcionar un marco de referencia compartido que fomenta la cohesión social, la moralidad y la estabilidad. La intrincación de los cuentos de tradición oral y la religiosidad popular revela cómo la cultura, en tanto expresión de las relaciones socio-políticas materiales, así como la espiritualidad se entrelazan en la vida de una comunidad. No es posible negar que el factor espiritual está dentro de todo mito o relato y, sobre todo en aquello de raigambre religiosa o en una cierta religiosidad, sin embargo, la dificultad de medirla llevó a las ciencias sociales, sobre todo funcionalistas, a secundarizarla, frente aquello que es contundente de medir, como las relaciones políticas.

No es justo definir la religiosidad popular desde la academia, sino desde que aquellos que reconocen que la experimentan. La realidad indicada con la palabra “religiosidad popular”, según la Congregación para el Culto Divino, se refiere a una

“(…) experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones culturales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual.” (2002, pág. 10)

Como a un ciego de nacimiento al que se describen los colores, la espiritualidad que encierra la religiosidad es difícil de explicar, aunque es universal, como lo son los colores.

“La revolución humanista provocó que la cultura occidental moderna perdiera la fe y el interés en los estados mentales superiores, y que sacralizara las experiencias mundanas del ciudadano medio. Por lo tanto, la cultura occidental moderna es

única por carecer de una clase especial de personas que busquen experimentar estados mentales extraordinarios. Considera que quienquiera que intente hacerlo es un drogadicto, un enfermo mental o un charlatán. En consecuencia, aunque tenemos un mapa detallado del paisaje mental de los estudiantes de Psicología de Harvard, sabemos mucho menos acerca de los paisajes mentales de los chamanes de los nativos norteamericanos, de los monjes budistas o de los místicos sufíes” (Harari, 2015)

La cita subraya la universalidad de la dimensión religiosa en la vida humana y en las culturas de todas las comunidades. Esta dimensión trasciende las prácticas religiosas convencionales y se manifiesta a través de rituales, costumbres y expresiones culturales que reflejan la conexión entre lo divino y lo terrenal, como una realidad empírica en aquellos que se acercan o que entran en ella. Los cuentos de tradición oral, al formar parte del universo cultural de una comunidad también tendría, entre otras, una función espiritual, o como se identificará en este manuscrito, “*mántica*”.

En relación con el protagonista central de un cuento, según Vladimir Propp (1971), él desempeña un papel central en la estructura de los cuentos, y por tanto, es uno de los personajes arquetípicos clave. En función de sus roles y funciones en la trama, conocido también como el “héroe”, es el personaje principal que impulsa la historia y enfrenta desafíos. En la estructura de Propp, el héroe es uno de los personajes más esenciales en la historia y se encuentra en el centro de la trama, tomando decisiones cruciales que impulsan la narrativa. El papel del héroe es fundamental para el desarrollo de la historia y su resolución, por cuanto existe una conexión tácita entre éste y el consumidor literario. El misterio de esta conexión define la importancia del cuento en la cultura. El arquetipo del héroe es uno de los conceptos más destacados en la teoría de los arquetipos de Carl Jung (1970) y ha sido ampliamente explorado en la mitología, la literatura y las narrativas culturales, por cuanto su conexión indica formas esenciales de los arquetipos más prominentes y recurrentes, y representa el viaje del individuo hacia el autodescubrimiento y la autorrealización.

Con frecuencia los cuentos adoptan un carácter simbólico al emplear elementos, personajes y situaciones que van más allá de su significado literal, representando ideas, valores y aspectos profundos de la experiencia humana. Desde esta perspectiva, su naturaleza simbólica permite que los cuentos cumplan una función de integración social al transmitir mensajes y enseñanzas que van más allá de la narrativa superficial, creando en el grupo una identidad que trasciende lo puramente funcional. A propósito de estos significados culturales, Jung (1970) acuñó el concepto de *inconsciente colectivo*, y sugiere que hay ciertos símbolos y arquetipos que son compartidos por una sociedad o cultura en particular con el resto de la humanidad. Estos símbolos y arquetipos a menudo se expresan a través de cuentos, leyendas, religiones y mitos, y desempeñan un papel fundamental en la construcción de la identidad cultural y en la transmisión de valores y significados culturales a lo largo de las generaciones.

La cultura constituye, más que una característica, el mismo rasgo distintivo de la humanidad. Aunque arraigadas en nuestra naturaleza biológica, a través del mito, todas las particularidades humanas van más allá de lo biológico y nos introducen en un nuevo mundo en la Tierra, un mundo donde el lenguaje juega un papel dominante (Gastaldi, 2005). Y es que los cuentos orales son manifestaciones del lenguaje en su forma más rica y creativa, ofrecen una expresión artística del lenguaje que va más allá de la mera comunicación y se

convierten en una herramienta para transmitir significados profundos. Esta manifestación rica y vívida de la relación entre la cultura, el lenguaje y la experiencia humana, muestran que la cultura y las particularidades humanas van más allá de lo biológico.

Metodología

Epistemológicamente el método escogido, el cual, contrario, a la exégesis, tan característica en la lingüística, obtiene de la experiencia sobre lo inconmensurable formas abstractas de disección de partes de la realidad para proyectarla sobre una idea de generalidad. Esta idea supone que, en la técnica metodológica, el análisis del discurso no se sostiene en la finitud del relato o, en este caso, el cuento, sino que hay una experiencia humana, fuera de la taxividad del objeto, sobre la que es posible apuntar de lo particular a lo general. Esta manera de enfocar la literatura es característica (Casto, el proceso creador) y, quizás consiste en la diferencia principal entre el análisis literario y el análisis del discurso, el cual, si bien entiende esta realidad trans-objetual, no se atreve a pensar en ella, dejando el análisis a la filosofía o a la teología.

El cuento “El Yerno” será observado empática y simpáticamente (Leavitt, XXX) por la relación con el lector, tratando de comprometerse con la diferencia que obviamente existe entre la subjetividad particular y la universal, a partir de la evidencia y la comunicación y su historia.

A partir de las enseñanzas de Levi-Strauss y Jung, el método de este manuscrito no procurará desentenderse del hecho asumido de que los cuentos son una expresión del lenguaje, y que éste es el ropaje que no permite que la humanidad desnude el sentido de las cosas directamente.

El proceso seguido fue el siguiente:

- Se tomó un cuento de tradición oral narrado en la zona rural de El Carmen, provincia de Manabí-Ecuador,
- Se diseccionan partes y estructuras, a través de términos claves, conceptos y patrones recurrentes, que funcionarán como indicadores.
- Se examina el lenguaje a fin de identificar significados más profundos en el plano mántico.
- Identificación contrastada de temas y significados emergentes en el texto.
- Se describe el contexto histórico, social y cultural del cuento objeto de estudio, con el fin de describir su función social.
- Conclusión acerca de la estructura de la relación entre las categorías “temor al cielo/ Di’s”, “escucha-comprensión-arrepentimiento”, en planos de la realidad mántica, y su relación con el control social.

Finalmente, se realizó una síntesis del proceso interpretativo, cuyo como producto final se constituye en materia de exposición en este artículo.

1. Análisis de “El Yerno”

A continuación, se ofrece un resumen del cuento “El Yerno”, de tradición oral, narrado

en el cantón El Carmen de la provincia de Manabí, Ecuador.

En una finca cerca de San Juan del Búa, propiedad de la familia Alcívar Parrales, celebraban anualmente la fiesta de San Pedro y San Pablo los 29 de junio. Incluía una misa y un baile en honor a estos santos. Preparaban alimentos como dulces manabitas, chanchos y gallinas, para lo cual necesitaban comprar aliños en Puerto Nuevo, pequeño poblado al que se llegaba en canoa aguas abajo.

Ante el pedido de su suegra, el yerno de la dueña de la casa se negó a ir a comprar los aliños, argumentando que el viaje era largo y que sería más sensato utilizar el dinero en algo más provechoso. Esta actitud desencadenó la ira de la señora Parrales, quien expresó su descontento a su hija, la esposa de su yerno. A pesar de la insistencia de su esposa para que cumpliera con el encargo, él mantuvo su decisión de no ir.

Luego, mientras trabajaba en los cacaotales, sufrió una intensa sed y se dirigió a un estero cercano a beber agua. Cuando se aprestaba a beber, se le abalanzaron veinte culebras dispuestas a morderlo, lo que lo aterró y lo hizo huir de inmediato. De vuelta a casa, su esposa lo confrontó y le atribuyó su experiencia al rechazo de ir a comprar los aliños y las palabras hirientes que profirió a su madre.

Para enmendar su comportamiento, el yerno se apresuró a comprar los aliños y pidió perdón a su suegra. Ésta le explicó que su negativa previa había llevado al castigo de San Pablo, quien protege contra las mordeduras de culebras y quien quería enseñarle que no debía menospreciar las peticiones relacionadas con la celebración de los santos.

1.1. Aspectos de la estructura del cuento y su relación con la religiosidad

Como se podrá advertir, el cuento tiene un fuerte componente moralista, y la conclusión aparente que se extrae de él es que fue diseñado para provocar obediencia al poder religioso, en este caso, representado por la dueña de la casa, que organiza el rito.

De hecho, del cuento se pueden extraer varias categorías temáticas que giran alrededor de la religiosidad popular, que reflejan elementos y prácticas relacionadas con la celebración de la fiesta en honor a San Pedro y San Pablo. Al observarlas de cerca es posible levantar preguntas que normalmente no se extraen, que son relavias al poder simbólico de su formulación, y los materiales semiológicos con los que fue construido. A saber, sus categorías son:

a) *La celebración religiosa*: Esta categoría engloba la festividad anual en honor a San Pedro y San Pablo que se celebra el 29 de junio. Incluye elementos como la misa, el baile y la preparación de alimentos específicos para conmemorar a estos santos. El rito de San Pedro y San Pablo es muy importante en esta región del Ecuador.

La zona de convergencia intertropical en el mundo se produce a pocos grados al norte de la latitud 0 o ecuatorial, es decir, se produce exactamente sobre este país. Esta convergencia atrae un periodo de calor a partir de julio. Durante el mes de julio, la Zona de Convergencia se muda al Norte en Centroamérica dejando condiciones de sequía en la Costa y Sierra del Ecuador. La convergencia no va a regresar hasta cerca de enero, trayendo nuevamente las lluvias. De tal modo que la celebración corresponde al fin de las lluvias, y, con ellas, el momento de mayor abundancia vegetal en la costa de ese país, coincidiendo con varias cosechas.

b) *Veneración de los santos*: El cuento destaca la importancia de honrar a San Pedro y San Pablo a través de la celebración y la misa, lo que demuestra la devoción religiosa de la familia Alcívar Parrales hacia estos santos. Pero también asigna a esta familia una relación de poder o intermediación que se expresa en la relación entre los santos y los tiempos del cielo, que definen la siembra y la cosecha. La abundancia de la familia y su control del rito de San Pedro y San Pablo, muestran que hay una relación no solo con la tradición sino con la cosmogonía que ellos representan.

c) *Sacrificio y ofrendas*: La preparación de alimentos como dulces manabitas, chanchos y gallinas para la festividad representa un tipo de ofrenda y sacrificio en honor a los santos, lo cual es una práctica común en la religión popular, y a su vez, es reflejo de las formas de religiosidades en diferentes épocas y latitudes. La ofrenda animal y vegetal en el judeocristianismo representa el desprendimiento material y el deseo de convertir lo material en espiritual. En el judeo-cristianismo moderno la ofrenda vegetal y animal se sustituye con la plegaria, a la cual se le atribuyen poderes trascendentes. Por un lado es una manera de demostrar agradecimiento por la abundancia que traen las lluvias, así como el deseo de pedir al cielo que la abundancia continúe. Tal como se establece en el Deuteronomio y muchas otras partes de la Torá o la Biblia, el cometimiento de pecados, muchas veces consistentes en desagradecimientos o restar importancia a las conexiones con el cielo, provocan escasez. Así que la materia es dominada por la ofrenda, la que viene del interior, más que por su cuantía material. De algún modo, el rito esconde la idea de que aquel que es generoso, la generosidad inmanente del universo le devolverá abundancia.

d) *Castigo divino y lección moral*: La historia incorpora elementos de castigo divino, donde el yerno experimenta un evento aterrador al encontrarse con 20 culebras que lo atacan. Esto se interpreta como un castigo relacionado con su negativa inicial de cumplir con la tarea encomendada, conllevando a una lección moral sobre la importancia de no menospreciar las peticiones relacionadas con la celebración de los santos. Sin embargo, llama la atención que el castigo tiene un componente numérico que define su origen y naturaleza: son 20 las serpientes que atacan al Yerno de manera simultánea, cosa que no puede ser entendida sino por la intermediación de un factor sobrenatural. Si no fuera por este número, toda la historia no pasaría de ser una anécdota, y no un cuento con condición literaria. De tal modo que lo que le asigna la condición de literatura oral es la presencia de un aspecto mítico ¿Por qué 20 serpientes y no 50 ó 3? Respuestas importantes pueden estar escondidas en la cábala (numerología de la Biblia), o en otros misterios que no son resueltos en esta oportunidad.

e) *Orden establecido y rebeldía*: La historia plantea preguntas sobre el orden establecido por la ritualidad y, su contrario, la rebeldía al orden ritual. Aunque el yerno desafía inicialmente la autoridad, finalmente se somete al orden establecido, lo que sugiere una lucha entre la rebeldía y la conformidad, en la que la derrota de la primera muestra un aspecto de arrepentimiento. El ejemplo del cuento no solo enseña el valor de la obediencia, sino del arrepentimiento. Y con éste se recupera la relación entre el cielo y la materia, porque el cielo exige que no se olvidado en sus tiempos ceremoniales.

f) *Redención y reconciliación*: La segunda parte del cuento se centra en el proceso de redención del yerno, quien se apresura a comprar los aliños y busca la reconciliación con su suegra y, por supuesto, con el santo agraviado. De tal modo que el arrepentimiento produce un giro en la narración que desemboca en una solución, que no se explica solo en la paz y la salud del protagonista, sino en su redención espiritual.

g) **Protección de San Pablo:** El cuento menciona que el castigo fue infligido por San Pablo, quien es conocido por proteger contra las mordeduras de culebras. Esta creencia, al parecer se inspira en la Biblia (Hechos 28: 1-9). En este pasaje se muestra que fue inmune al veneno de una culebra gracias a la protección de Dios y de inmediato, muestra poderes de curación en la isla de Malta. También describe el momento en que los habitantes de Malta creyeron que Pablo no era un asesino sino una suerte dios. Más adelante se describe un importante en el que Pablo entiende que no todos los judíos, su propio pueblo amado, entenderán su relevancia, por lo que decide despertar la idea de Dios entre los nos judíos. Esta conexión entre lo que está arriba y la materia se presenta como una liberación de la materia, expresada en el egoísmo original del yerno. Esto resalta la creencia en la intercesión y la protección de los santos en situaciones peligrosas, pero también que el milagro de la serpiente es de todos los que se arrepienten y creen, y no solo de los judíos.

h) **Dinámica del poder, dominación y obediencia:** Esta dinámica se encuentra insertada dentro de una estructura familiar, donde la autoridad de la matriarca y la tradición religiosa ejercen influencia en las acciones y consecuencias de los miembros de la familia. Y, por lo tanto, el desafío a la autoridad y al poder que ejerce, tiene consecuencias. En este aspecto se hace particularmente visible la función social del castigo al que desobedece, o al que no entiende en su corazón la autoridad política de la matriarca. En este sentido, el cuento tiene una función social, que reproduce el control social, así como el sentimiento de identidad y unidad comunitario.

Como se puede apreciar, la religiosidad popular y los cuentos de tradición oral están vinculados en términos de prácticas culturales y reproducción social, pero no esto no es suficiente. El oyente o lector creyente encuentra, en el relato que parece más explícito de las relaciones políticas, una conexión perdida y que debe recuperar: la conexión con las leyes del cielo, que debe despertar dentro de sí. Los materiales semiológicos utilizados no son solo instrumentales al poder sino que revelan fuerzas ancestrales y, muchas veces arquetípicas, que explican la trascendencia, permanencia y proyección de los ritos judeocristianos por siglos, e incluso, a través del imperio racionalista de la modernidad. Es sugerente observar cómo la religión, la devoción y la estructura familiar interactúan para moldear sus acciones y experiencias, proporcionando una visión profunda de la interconexión entre la fe, la cultura y las relaciones familiares en este contexto particular.

Discusión

De partida, el cuento podría interpretarse como una forma de expresión del narrador para explorar temas como la tradición religiosa, la obediencia a las normas sociales y las consecuencias de la desobediencia, con el simple objetivo de asustar al sujeto social, para que cumpla una función de integración social según el contexto de la dinámica cultural y familiar en que se lo narra.

Pero a partir de la categorización realizada, se observa lo profundo que calan las convicciones y prácticas de la religiosidad en la estructura familiar, y como este contexto permite reconectar el conocimiento de la materia con el conocimiento del cielo y transformar, consecuentemente el temor a la transgresión, en temor al cielo/Dios. Normalmente, el estudio del relato, contaminado con la sociología funcionalista y el racionalismo, observa con éxito la relación inversa, esto es, en cómo se instrumentaliza el temor al cielo/Dios con el temor a transgredir, fortaleciendo el ángulo político del relato. Pero, si se observa

detenidamente, el oyente o lector creyente tiene una experiencia que no es de tipo marxista, consensualista o funcionalista, sino espiritual. Entiende que su desconexión es su identidad mántica, y que el goce que esto le produce merece bien la pena el arrepentimiento, con éste la reconexión con Dios. La fuente de este proceso es la experiencia positiva del temor al cielo/Dios.

La praxis del humano es característicamente transgresora, desde la óptica científica como de la bíblica, e incluso desde la abundante fuente de la literatura. Por ello, en conexión con lo que parecen ser arquetipos universales, el cuento ilustra también cómo el desafiar la autoridad y el orden social puede acarrear consecuencias adversas. Además, subraya la necesidad de identificar y rectificar los errores a fin de preservar la armonía en la comunidad. Desde una perspectiva política y moral, se puede argumentar que resalta la relevancia del respeto al estado de derecho y las instituciones, así como el aprecio por la estabilidad social y el orden en una sociedad, como se ha identificado previamente en la literatura (Díaz Troya, 2022).

La impotencia del personaje central o personajes en general frente al poder de Dios, y el temor que éste induce, emerge como un tema común en los cuentos de tradición oral. En la mayoría de estas narrativas, los personajes se ven abrumados por las circunstancias, lo que los impulsa a recurrir a la intervención divina como último recurso para obtener ayuda. Incluso, para enfrentarse al mismo demonio, la ausencia de protección de Dios se percibe como un fracaso anticipado, abstrayendo del humano sus posibilidades de ganar solo una contienda en el plano espiritual.

Al inicio del cuento, el personaje central adopta una postura de rebeldía ante las prácticas religiosas arraigadas en la familia. Sin embargo, en un segundo momento, tras su encuentro con las culebras, se produce un cambio significativo en su comportamiento. El personaje modifica su actitud y se adhiere a las tradiciones familiares, ganándose así el favor del oyente o lector. Este giro en la trama refleja una clara sintonía con la figura del converso, aquel pecador que ha experimentado una transformación y se ha convertido; una especie de experiencia testimonial.

Visto así, se puede inferir que las actitudes del personaje central son utilizadas como un medio para resaltar la humildad, la rendición o la aceptación de la voluntad divina. En este sentido, la narrativa puede sugerir que la verdadera fortaleza interior no radica en aceptación obediente, sino en someterse a la divinidad en lugar de resistir su poder.

Como se aprecia, el cuento revela una dinámica narrativa donde la rebeldía inicial del personaje evoluciona hacia la aceptación de las prácticas familiares y, en última instancia, hacia la aprobación del oyente, alineándose con la arquetípica figura del converso que ha experimentado un cambio significativo en su perspectiva y comportamiento. Esta figura, a menudo, lleva consigo un mensaje de redención y cambio. En los textos bíblicos abundan estos ejemplos, el caso de Pablo de Tarso es uno considerado emblemático (Biblia de Jerusalén, Hechos 28: 1-9).

El poder simbólico o, usando la terminología de Levi-Strauss, la eficacia simbólica del relato es el proceso que se puede llamar subjetivación. Éste es continuo y permanente, ya que implica que el individuo internaliza, incorpora y asume aspectos subjetivos como identidades, valores, creencias y formas de comprender el mundo a lo largo del tiempo. Pero también esta experiencia es interna y única de cada individuo, y lo constituye como sujeto. Es decir, en términos de Lacan (2008), la forma en que está organizada la vida social

se impone inconscientemente a los sujetos individuales. Esta subjetivación individual, fuente misma de identidad individual, no tiene explicación en el ángulo funcionalista, sino que más bien consiste en el aspecto rebelde de la teoría, a partir del cual se justificaría la necesidad de control social y homogenización. De tal modo que la noción del deseo de controlar, paradójicamente, esconde también la naturaleza mántica del individuo, su diversidad transgresora, la cual solo se explica en el creyente, como una conexión arquetipal con el cielo y un propósito en la tierra.

Desde esta perspectiva, es poco probable que el yerno, arquetipo del rebelde, concluya su tarea manteniendo su perspectiva inicial. Por el contrario, la transgresión es un medio para, en el desenlace del cuento, se reafirmen prácticas religiosas y espirituales ancladas a una cultura y contexto determinado, pero que entregan redención a la naturaleza subjetivada a individual del Yerno.

El mensaje inicial es claro y directo: demostrar que la acción humana es posible incluso sin la presencia de Dios. Esta idea se alinea con perspectivas filosóficas y éticas que defienden la autonomía moral y la capacidad del ser humano para actuar de manera independiente de creencias religiosas. Este enfoque encuentra afinidad con pensadores notables como Immanuel Kant (2017) y Jean-Paul Sartre (1943), entre otros. Sin embargo, el desenlace del cuento muestra que, fuera del cielo, los hombres no son nada.

Según Dussel, la religiosidad popular es “*el núcleo fundamental del sentido de totalidad de la cultura popular*”, dado que en ella se pueden encontrar prácticas sobre el significado último de la existencia, del sentido de la vida, del trabajo, de la familia, del sufrimiento y de la muerte (1986, 104).

Así, la religiosidad popular representa el conjunto de creencias subjetivas, símbolos y ritos, comportamientos y prácticas objetivas con sentido, que son el producto de una historia centenaria. Sin embargo, Dussel estima que ha existido una tendencia a fetichizar lo popular en cuanto tal, enfoque que diluye la existencia de lo popular a partir del interés del poder, justamente por la opresión alienante que sufre. En consecuencia, el pueblo, haciéndose eco de estas formas de fetichismo, ha introyectado en sus estructuras religiosas a su enemigo, a su dominador. “*Y es el mismo pueblo el que trasmite en su tradición las estructuras de su propia dominación.*” (1986, pág. 106). Si bien la connotación ideológica marxista en Dussel conlleva a entender que solo es propio del pueblo aquello que lo libera de la opresión de los estamentos políticos superiores de poder, porque toda obediencia sería alienante, sus palabras son útiles en el sentido inverso: la negación de la espiritualidad es un acto opresivo, porque desprende la identidad individual, su propósito en este mundo, de la cultura, alienándolo. La fetichización de lo popular es, entonces, no solo la instrumentalización estatal o burguesa, sino es fetichismo pedir al sujeto se abstraiga de lo mitológico-espiritual, dentro del cual es consustancial el acto de la obediencia, fuente de arrepentimiento y redención y, por tanto, de encuentro del sujeto consigo mismo.

En su momento y aún no con escaso poder, la religión desempeñó un papel fundamental como guardiana de la moral y el orden establecido. Su influencia trascendió los límites de los templos y se entrelazó, ya sea en colaboración o conflicto, con otros centros de poder, penetrando en el ámbito político. De esta manera, ejercía su poder divino sobre la esfera terrenal a fin de direccionar el comportamiento del individuo y la comunidad según su narrativa. Pero, como en su momento lo dijeron Laclau y Mouffe (Laclau & Mouffe, 1987), no es adecuado hacer una separación tajante entre el discurso y la práctica, como si el primero fuera simplemente un habla sin consecuencias en la realidad social. No es

conveniente observar el discurso desde la validación ideológica, sin comprender el sentido de la acción social. La conexión entre sentido y acción implica que cada acción social está inherentemente relacionada con el lenguaje, y que el lenguaje en sí mismo constituye una conexión con algo superior al sujeto que, paradójicamente, devuelve maticidad e identidad al mismo.

La rebeldía del yerno, entonces, se presenta como un desafío inicial a las prácticas culturales y religiosas, pues se rebela contra un discurso político, pero hay una parte de este discurso que el yerno necesita para reconectarse. Las serpientes le recuerdan este orden y le permiten crecer dentro de su propia subjetividad. De otro modo, la materialidad (la transgresión, el control social, la supervivencia) no puede ser soportada fácilmente:

“... en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 1970, 14).

Este tipo de rebeldía se manifiesta en la confrontación inicial de sus creencias y valores con las expectativas culturales, seguida por una adaptación ante las consecuencias percibidas de su resistencia. Es evidente que el temor y el miedo se convirtieron en detonantes de su conversión. Y de éstos, el más relevante es, no el temor al castigo social, sino a Dios.

El temor y el miedo al castigo son justamente atributos del Dios de la religiosidad popular, las personas perciben lo divino con temor, asociando cualquier transgresión con la posibilidad de sufrir castigos divinos. Esta concepción lleva a interpretar la desgracia y el mal como consecuencias de la ira divina, manifestándose no sólo como sufrimientos para la otra vida, sino también a través de eventos temporales como desgracias personales, desastres naturales, pérdida de cosechas, enfermedades, problemas laborales o familiares, entre otros.

Una muestra de aquello es que, en todo el espacio cantonal rural de donde se recogió el cuento, se cuentan historias sobre incumplimientos hechos a “los santitos” para cuyo velorio se destina obligatoriamente con un año de anticipación el mejor animal de la propiedad, que será compartido con los invitados. Si el dueño de la casa no cumple su ofrecimiento, no sólo que el animal ofrecido se muere, sino que le “*empieza la salazón*” (infortunios), la ruina de la propiedad y de la familia, dado que “*el santo se reciente y enoja*” y le envía un “castigo”.

Entonces, el propósito de la narrativa del cuento es constituirse en un elemento tendiente a establecer relaciones dentro de las relaciones terrestres como con las celestiales y, el castigo y el temor, favorecen a tal objetivo. Así, al hablar de poder, no se hace referencia a un concepto abstracto, sino que se manifiesta en la vida cotidiana del sujeto, su entorno y su internalización son expresiones, o registros de lo simbólico (Lacan, 2008).

Cada individuo ha internalizado un poder con estas características, convirtiéndolo en una parte intrínseca de su ser (Foucault, 1994). Pero esta internalización contiene el rasgo espiritual, el cual necesita revelarse en la Tierra, transformándola, como revela Levi Strauss en su idea de eficacia simbólica:

“La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del chamán no corresponda a una realidad

objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño al sistema, pero que gracias al mito el chamán va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación” (Levi-Strauss, 1974, 178)⁵

O bien en Jung (1995, 99):

“En la amnesia infantil, encontramos extraños fragmentos mitológicos que, con frecuencia, también aparecen en posteriores psicosis. Las imágenes de esa clase son sumamente numínicas y, por tanto, muy importantes. Si tales reminiscencias reaparecen en la vida adulta, pueden causar, en algunos casos, profundas alteraciones psicológicas, mientras que en otras personas pueden producir milagros de curación o de conversiones religiosas. Muchas veces retrotraen un fragmento de vida, perdido por mucho tiempo, que da una finalidad a la vida y de ese modo la enriquece. En este sentido, el mecanismo de dominación se encuentra arraigado en lo más profundo de cada sujeto, dando forma a sus acciones. (1995, 99):”⁶

Por otro lado, la supervisión divina sobre el ser humano puede interpretarse también como una conciencia moral que preavisa al hombre acerca de la naturaleza ética, ya sea negativa o positiva, de la acción a realizar; Dios “[...] conoce los pensamientos del hombre” (Biblia de Jerusalén, 1984, Salmos 84:11). En presencia de un Dios omnisciente que infunde temor, cualquier idea destinada a infringir su ley queda inhibida. Resulta cercano lo que Foucault (1985) dice de las ideas de Bentham sobre el panóptico, destacando que más allá de ser solo una estructura arquitectónica, es principalmente una forma de gobierno y de ejercer el poder sobre el espíritu. La vigilancia es uno de los dispositivos importantes para mantener el control; permite tomar decisiones anticipándose a los acontecimientos. En la esfera de lo religioso, la vigilancia que mantiene Dios sobre el hombre puede también ser entendida como conciencia moral que anticipa al hombre sobre la maldad o bondad del acto a ejecutar.

En este contexto, la contribución de Michel Foucault (2000) es significativa. Él sostiene que el poder, en esencia, consiste en la capacidad de reprimir. Este poder se manifiesta a través de un sujeto que puede imponer su verdad como la verdad para los demás, al mismo tiempo que reprime aquello que no concuerda con su verdad.

5 “Según el antropólogo Levi-Strauss la eficacia simbólica es el fenómeno por el cual una persona, una narración o una imagen cobra, en un determinado momento, la categoría de símbolo, y a partir de entonces se constituye en el instrumento por el cual un acontecimiento en la vida de una persona adquiere un sentido místico, tras lo cual dicho elemento (símbolo) logra operar transformaciones en el ámbito de lo real” (Musso, Enz, Werbin, 2016).

6 Otra frase que ilustra la relación entre arte arquetipo e inconsciente: “La retirada, aparente o efectiva, del hombre de muchas modernas obras de arte, la falta de reflexión y el predominio del inconsciente sobre la conciencia ofrecen frecuentes puntos de ataque críticos. Se habla de arte patológico se le compara con las pinturas de los locos porque es característico de la psicosis que la conciencia y la personalidad del ego queden sumergidas y “ahogadas” por las oleadas de contenidos procedentes de las regiones inconscientes de la psique” (Jung, 1995, 262).

La verdad no está fuera del poder ni sin poder. [...] *es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad [...] discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos.* (Foucault, 1985, 143)

Sus palabras ubican a toda la cultura como el resultado del poder. Pero el poder en Foucault es inmanente y tácito, no es explícito o planificado. No es el poder del Estado, sino el poder las formas humanas por sí mismas, de las cuales no es posible deshacerse políticamente, sino, en todo caso, epistemológicamente. Por ello, al incluir el componente mántico-espiritual en esta fórmula entre verdad (narración) y poder, el poder termina convirtiéndose en la condición humana que el universo refleja, y viceversa.

Conclusiones

El cuento el Yerno, como muchos otros, se presenta como una expresión narrativa que explora temas relacionados con la tradición religiosa, la obediencia social y las consecuencias de la desobediencia. Su función principal aparente, aquella de la integración social en el contexto cultural y familiar, sin embargo, da pie a una comprensión cosmogónica sin la cual es imposible comprender la eficacia simbólica del poder, tanto en las relaciones políticas concretas, como en las relaciones de poder espiritual que genera la relación entre el Cielo y la Tierra, y su correspondiente resultado, el Temor al Cielo/Dios.

La fuerza literaria hace sugerente en el cuerpo humano pensar que los cuentos, a pesar de su naturaleza ficticia, representan una manifestación de energía psíquica profunda, lo que implica reconocer que estas narrativas no son simplemente relatos imaginarios sin consecuencias, ni tampoco reprensiones disfrazadas. Más bien, los cuentos son expresiones simbólicas que revelan aspectos significativos de la psique humana y de la forma en que la mente humana procesa e interpreta el concepto de poder, como del universo.

Cuando se afirma que los cuentos son una manifestación de energía psíquica profunda, se sugiere que estas narrativas no son superficiales ni triviales, sino que tienen un impacto significativo en la psique individual y colectiva. A través de sus tramas, personajes y simbolismos, los cuentos pueden activar y movilizar energías psíquicas profundas que influyen en la percepción y comprensión del poder y su ejercicio.

La manera en que el ser humano percibe el poder y su ejercicio se refleja en la forma en que se representan las relaciones de poder en los cuentos. Estos relatos ofrecen una ventana a la psique colectiva al explorar temas relacionados con el poder, la autoridad, la rebelión y las dinámicas sociales, así como la manticidad que le da sentido en este mundo. La atribución de sentido en el plano mayor, universal, permite comprender la atribución de sentido a la acción de poder, y vice versa.

La situación planteada sugiere que el individuo podría perder la confianza en sus propias capacidades creativas, ya que todo estaría condicionado, y no se le permite actuar fuera del orden establecido, sino por fuerza de la voluntad divina. Esto puede generar una actitud fatalista y paralizante, donde la creencia en que todo depende de la voluntad de Dios limita la iniciativa y la confianza en las habilidades personales. Pero también puede generar una actitud alerta a los misterios, un equilibrio entre libertad y las leyes del cosmos, que es fundamental en el desarrollo de la psique humana, así como en todas las culturas.

Referencias

- BILBIA DE JERUSALÉN. (1984). **Génesis**. Bilbao, España: Española.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1986). **La construcción social de la realidad**, Buenos Aires: Amorrortu.
- CASTRO ANIYAR, D Y CAÑARTE MANTUANO, L. (2020) *La metaética en la democracia y estado moderno: Un ensayo desde las filosofías materialista y liberal*. **Revista Jurídica Derecho**. Volumen 9, Nro. 12 Enero - Junio, 2020, Pag. 131 - 148 http://www.scielo.org/bo/pdf/rjd/v9n12/v9n12_a07.pdf
- CASTROANIYAR, D. (2014). Más acá del arazón. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, 4(7). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/18284>
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO. (2002). **Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones**. Vaticano. Obtenido de https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html
- DÍAZ TROYA, G. (2022). Los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. El caso de los cuentos de Manabí, Llanos venezolanos y colombianos. **Encuentros**. *Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, (Extra), 62–72. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6551008>
- DURKHEIM, É. (2012). **Las formas elementales de la vida religiosa**. México: Fondo de Cultura Económica-UAM C-UIA. Obtenido de https://www.academia.edu/8459912/%C3%89mile_Durkheim_Las_formas_elementales_de_la_vida_religiosa_El_sistema_tot%C3%A9mico_en_Australia_y_otros_escritos_sobre_religi%C3%B3n_y_conocimiento_Edici%C3%B3n_cr%C3%ADtica_introducci%C3%B3n_selecci%C3%B3n_y_notas_d
- DUSSEL, E. (1986). Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales). **Cristianismo y sociedad**(88), 103-112. Obtenido de <file:///C:/Users/Gonzalo/Documents/DOCTORADO/SELECCI%C3%93N%20DE%20FIL%C3%93SOFOS/RELIGIOSIDAD%20POPULAR%20DUSSEL.pdf>
- FOUCAULT, M. (1970). **El orden del discurso**. Barcelona: Tusquets Editores.
- FOUCAULT, M. (1985). **Un diálogo sobre el poder**. Madrid, España: Alianza Editorial, S.A.
- FOUCAULT, M. (1994). **Hermenéutica del sujeto**. Madrid, España: Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2000). **Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)**. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- GASTALDI, I. (2005). **El hombre un misterio** (Séptima ed.). Quito, Ecuador: Abya Yala.
- HARARI, Y. (2015). **Homo Deus. Brief History of Tomorrow**. Editor digital: Titivillus ePub base r1.2.
- JUNG, C (1995). **El hombre y sus símbolos**. Buenos Aires: Aguilar, S.A. de Ediciones.
- JUNG, C. G. (1970). **Arquetipos e inconsciente colectivo** . Barcelona : Paidós.
- KANT, I. (2017). **Crítica a la razón práctica**. Madrid: Tecnos.

LACAN., J. (2008). **El seminario. El reverso del psicoanálisis**. 17 (7 ed.). Buenos Aires: Paidós. Obtenido de <https://www.studocu.com/bo/document/universidad-privada-franz-tamayo/psicologia-general/el-seminario-17-el-reverso-del-psicoanalisis-jacques-lacan/30791855>

LACLAU, E., & Mouffe, C. (1987). **Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia**. Madrid: Siglo XXI.

LALUEZA, F. (2021). Relato y poder. Comein, **Revista de Estudios de Ciencia de la Comunicación y la Información**. Número 107 (febrero de 2021). <https://doi.org/10.7238/issn.2014-2226>

LÉVI-STRAUSS, C. (1974). **Antropología estructural**. Barcelona: Paidós. Obtenido de https://monoskop.org/images/6/67/Levi-Strauss_Claude_Antropologia_estructural_1978.pdf

PARRINI, R. (2007). **Panópticos y laberintos**. México: El Colegio de México. Obtenido de https://books.google.es/books/about/Pan%C3%B3pticos_y_laberintos.html?id=xWzRzl3Wb4gC

PROPP, V. (1971). **Morfología del cuento**. Madrid: Fundamentos.

RICHARD, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. **Revista Iberoamericana**. Vol. LXII, Nums. 176-177, Julio-Diciembre 1996; 733-744 <https://www.liverpooluniversitypress.co.uk/doi/pdf/10.5195/reviberoamer.1996.6256>

ROIG, A. A. (1995). **Cuento del cuento**. Mendoza, Argentina. Obtenido de <https://epistemologiaum.files.wordpress.com/2013/08/roig.pdf>

SARTE, J.-P. (1943). **El ser y la nada**. Buenos Aires: Lozada.

SCHUTZ, A. (1967). **The Phenomenology of the Social World**. Evanston: Northwestern University Press.

UBIDIA, A. (1993). **Cuentopopularecuatoriano**. Quito, Ecuador: Libresa. Obtenido de https://books.google.es/books?id=GHP2FeefL8C&pg=PA3&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false