

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Métodos de Investigación
y Diagnóstico en Educación

TP
1993
082



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5314054385

125024826

ESTUDIO PSICOANALITICO DE CUENTOS INFANTILES



Gerardo Gutiérrez Sánchez

Madrid, 1993

Colección Tesis Doctorales. N.º 89/93

© Gerardo Gutiérrez Sánchez

Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía.
Escuela de Estomatología. Ciudad Universitaria.
Madrid, 1993.

Ricoh 3700

Depósito Legal: M-6023-1993

616250151



La Tesis Doctoral de D. Gerardo GUTIERREZ SANCHEZ.

.....
Titulada "ESTUDIO PSICOANALITICO DE CUENTOS INFANTI-
LES".....

Director Dr. D. Angel LAZARO MARTINEZ.....

fue leida en la Facultad de EDUCACION.....

de la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, el día ..7...
de ..Julio..... de 19⁹²...., ante el tribunal

constituido por los siguientes Profesores:

PRESIDENTE Dra. D^a M^a TERESA DIAZ ALLUE.....

VOCAL Dr. D. PEDRO CHACON FUERTES.....

VOCAL Dr. D. HONORIO VELASCO MAILLO.....

VOCAL Dr. D. ALEJANDRO AVILA ESPADA.....

SECRETARIO Dra. D^a ELOISA LOPEZ FRANCO.....

.....
habiendo recibido la calificación de *Apto. con
Laud. por unanimidad*
.....

Madrid, a 7 de Julio de 1952.

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL.

Blanca Lopez

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE EDUCACION
DEPARTAMENTO:
METODOS DE INVESTIGACION Y DIAGNOSTICO EN EDUCACION

ESTUDIO PSICOANALITICO DE CUENTOS INFANTILES

TESIS DOCTORAL

DOCTORANDO: GERARDO GUTIERREZ SANCHEZ
DIRECTOR: Dr. ANGEL LAZARO MARTINEZ

MAYO DE 1992
MADRID

A la memoria de
José Gutiérrez, mi padre,
y
Baudilio Martínez, mi amigo.

AGRADECIMIENTOS

En este trabajo están muy presentes algunas personas:

Felicidad Orquín, Ana Pelegrín y Federico Martín Nebras: sin ellos el trabajo hubiera sido muy otro.

Mercedes Valcarce y Eduardo Chamorro: me ayudaron decisivamente a mantener la confianza en que le daría fin.

Pilar Ortiz, Ana Gutiérrez y Germán Ruipérez, por su imprescindible ayuda técnica.

Ana, María, Daniel y Bibiana: para ellos "la niña sin brazos" ha llegado a ser una amiga de la familia. A veces un poco pesada.

Chus está en cada página, por muchos motivos.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION	1
Notas	30
Bibliografía	33
CAPITULO 1: Objetivos	36
1.1.- Diferencia entre lectura y escucha	38
1.2.- El inconsciente del texto	48
1.3.- Dos precisiones a Bellemin-Noël	53
Notas	58
Bibliografía	61
CAPITULO 2: Metodología	63
2.1.- Justificación del uso de la interpretación psicoanalítica.....	66
2.1.1.- La interpretación en la cura psicoanalítica	68
2.1.2.- La asociación libre	75
2.1.3.- Escucha analítica: atención flotante.....	80
2.1.4.- La transferencia en la cura	83
2.2.- Sólo se puede interpretar ante un efecto inconsciente	67
2.2.1.- Interpretar, pero.. ¿cuándo?	88
2.2.1.1.-La resistencia señal del inconsciente...	89

2.3.- La asociación libre, la transferencia y la interpretación en el trabajo con versiones de cuentos populares	98
2.3.1.- Un problema particular: el análisis de cuentos basado en la interpretación de los símbolos	109
2.4.- Imaginario, Simbólico, Real	125
Notas	136
Bibliografía	146
CAPITULO 3: Fuentes. Selección y clasificación...	152
3.1.- Selección y clasificación de cuentos populares	154
3.1.1.- Selección y fuentes	154
3.1.2.- Denominaciones	157
3.1.3.- Clasificación	162
3.2.- Selección y clasificación de versiones literarias	166
3.2.1.- Selección y fuentes	166
3.2.2.- Criterios de clasificación	169
3.2.3.- Clasificación	171
Bibliografía	174

CAPITULO 4: Análisis de los textos	176
4.1.- Un grupo excepcional: motivo "realista"	
para la mutilación	181
4.2.- Motivos frecuentes de la mutilación	184
4.3.- El origen explícito del conflicto	185
4.3.1.- La venta de la hija	186
4.3.2.- Venta con características especiales.....	192
4.3.3.- La hija víctima y el padre verdugo	194
4.3.4.- Similitud con versiones de relación	
hermano-hermana	196
4.4.- El padre diabólico	199
4.4.1.- Padre asociado al diablo y al judío	201
4.5.- El incesto en "La niña perseguida"	204
4.5.1.- En el subgrupo "María de Madera".....	205
4.5.1.1.- Dos versiones difíciles de clasificar..	211
4.5.1.2.- Referencia al incesto en el Romancero..	213
4.5.2.- En el subgrupo "Como a la sal"	216
4.5.3.- En el subgrupo "Bella Venecia"	221
4.5.3.1.- La madre y su actitud asesina	229
4.5.3.2.- El odio de la madre en los romances ...	233
4.5.3.3.- El odio de la cuñada	236
4.5.3.4.- La madre malcasada	240
4.5.4.- La actitud seductora de la hija	244
4.5.5.- Silvana: un romance que comprende	
los distintos elementos	250
Cuadros A y B	255
Notas	256
Bibliografía	269

CAPITULO 5: Análisis comparativos	274
Cuadros	281
Notas	286
Bibliografía	290
CAPITULO 6: Análisis del motivo del incesto	
en "La niña sin brazos"	292
6.1.- Introducción	294
6.2.- Incesto: ¿acontecimiento real o deseo?	304
6.3.- El incesto: acontecimiento histórico	311
6.4.- Realidad y fantasía, en Freud	325
Notas	349
Bibliografía	354
CAPITULO 7: El motivo "la mutilación", en	
"La niña sin brazos"	360
7.1.- Aportación de los diccionarios	363
7.2.- Un cuento italiano	365
7.3.- Una consideración antropológica	369
7.4.- Las opiniones de los especialistas	372
7.5.- En los cuentos	383
7.5.1.- El lenguaje metafórico y la capacidad	
para aceptar la pérdida, la falta	386
7.6.- La castración	391
Notas	393
Bibliografía	401

CAPITULO 8: Complejo de Edipo y	
Complejo de castración	403
8.1.- El complejo de Edipo	405
8.1.1.- El complejo de Edipo en Freud	407
8.1.1.1.- El edipo en el niño	414
8.1.1.2.- El edipo en la niña	419
8.1.1.3.- El edipo completo	428
8.1.2.- Desarrollos lacanianos.Tiempos	432
8.1.2.1.- Primer tiempo	433
8.1.2.2.- Segundo tiempo	436
8.1.2.3.- Tercer tiempo	438
8.1.2.4.- Presentación esquemática	439
8.2.- El complejo de castración	440
Notas	446
Bibliografía	451
CAPITULO 9: Castración simbólica en la mujer.....	456
9.1.- Introducción	458
9.2.- Freud: <u>El tabú de la virginidad</u>	461
9.3.- Nicole Loraux: Maneras trágicas de matar a una mujer	468
9.4.- Un cuento italiano: "El asesino sin mano"..	472
Notas	490
Bibliografía	500
CAPITULO 10: Conclusiones generales	505

CAPITULO 11: Reflexiones y propuestas

 para el ámbito educativo 524

11.1.- La paradoja estructural de la educación.. 528

 11.1.1.- La alienación del yo en la educación.... 531

 11.1.2.- La alienación del deseo en la educación. 532

11.2.- El eje imaginario y el eje simbólico

 en la lectura de los textos literarios.... 539

 11.2.1.- La "lectura de sentidos"

 (eje imaginario) 540

 11.2.2.- La "lectura basada en la primacía del

 significante" (eje simbólico)..... 541

11.3.- Propuestas 556

Notas 558

Bibliografía 561

BIBLIOGRAFIA GENERAL 563

INTRODUCCION

Comenzaremos haciendo una breve historia de nuestro interés por los cuentos tradicionales, los distintos aspectos que hemos ido estudiando y los diferentes puntos de vista que fuimos adoptando para ello.

Distinguimos cinco fases bien diferenciadas:

Primera fase

En torno a los cursos 1974-75 y 1975-76.

El interés por el estudio de los cuentos infantiles había surgido por la vía de la actividad profesional: por entonces utilizábamos con bastante frecuencia, con fines psicodiagnósticos, el test proyectivo conocido como las Fábulas de Louise Düss.

En este test el niño debe completar con un relato inventado por él (más o menos rico, estructurado o imaginativo), las situaciones que las Fábulas le plantean.

Para estos fragmentos añadidos, los niños tomaban casi siempre importantes "préstamos" a las más conocidas narraciones tradicionales.

Por otra parte, en los pocos casos de psicoterapia con niños que entonces conducíamos, los sujetos daban cuenta de sus vivencias o de sus fantasías, utilizando en muchas ocasiones para ello a personajes, situaciones, y a veces secuencias enteras, pertenecientes a los cuentos tradicionales.

La pregunta surgía inmediata: ¿en qué estibaré la importancia que sin duda los cuentos tienen para el niño?, ¿qué servicios prestan los cuentos a los niños?.

Esta fase fue, por tanto, de descubrimiento del objeto de estudio y formulación de las primeras preguntas en torno a él.

Se fue perfilando un título : "Importancia pedagógica de los cuentos infantiles, a través de un estudio psicológico".

Dos primeros aspectos nos llamaron la atención:

a) con dos vertientes a su vez: la permanencia de determinados tipos de cuentos infantiles a través del tiempo; y la presencia de temas idénticos en culturas claramente diferentes.

b) el contenido mismo de los cuentos. Especialmente la presencia frecuente de elementos aparentemente angustiosos, agresivos, violentos.

Elaboramos unas encuestas de sondeo que concluyeron en un cuestionario a través del cual tratábamos de llegar a establecer qué cuentos son mejor recordados y cuáles más olvidados. También: cuáles son más elegidos y cuáles más rechazados. Y si eso podía ponerse en relación con los contenidos de los relatos y con algunas características del sujeto encuestado.

Tras la aplicación de quinientos cuestionarios, fundamentalmente a alumnos de la Facultad de Psicología, en los cursos 74-75 y 75-76, los resultados obtenidos no eran alentadores: no eran significativos en lo que a la investigación interesaba.

Las situaciones de los sujetos encuestados incluían tal cantidad de variables con respecto al objeto de estudio que hacía imposible la elaboración de una muestra adecuada.

Un ejemplo: ¿cómo controlar, en los distintos sujetos, el tiempo transcurrido desde la última lectura o audición de los cuentos sobre los que se le pregunta en la encuesta, de manera que pudiéramos constituir una muestra homogénea?:

¿Hasta cuando leyeron u oyeron los cuentos los sujetos encuestados?:

¿Han podido mantener contacto con estos cuentos a través de hermanos pequeños, otros familiares, lenguaje familiar cargado de alusiones a este material de tradición oral, trabajos relacionados con la infancia, películas, etc?:

Otro problema: áreas de procedencia. No todos los cuentos tienen la misma implantación en las distintas zonas, ni es igual la cultura popular oral en las distintas regiones. Sería preciso por tanto un estudio antropológico correlativo (sólo muy parcialmente hecho en nuestro país) y baremar a cada sujeto en relación con la intensidad de presencia de las versiones mencionadas en el lugar donde él ha pasado su infancia, por ejemplo. Esto hubiera excedido con mucho los objetivos, intereses y posibilidades de esta investigación.

Junto con este tipo de dificultades, surgieron otras de naturaleza teórica, no menos árduas. Así por ejemplo, se plantearon problemas importantes respecto al funcionamiento de la memoria, que complicaban la investigación:

¿Qué se recuerda mejor?: ¿lo placentero?, ¿lo traumático?, ¿lo angustioso?.

¿Se recuerda en función del contenido?, ¿en función de las asociaciones formales?, ¿en función de las características del momento interno y externo en que lo percibió el sujeto?, ¿en función de la persona que hizo llegar el contenido al sujeto?. ¿En qué proporción intervendría todo ello?.

Por estas dificultades, entre otras, se abandonó el intento experimental, conservando eso sí algunos datos importantes que permitieron centrar, durante mucho tiempo, el objeto de estudio: los cuentos de hadas.

La categoría "cuento de hadas" no es universal y es confusa: no está bien definida entre los expertos (Rodríguez Almodóvar 1989). Entre nosotros contamos con una denominación bellísima: "cuentos de encantamiento" (Fernán Caballero 1986, por ejemplo)

Ambas suelen aceptarse como equivalentes de la más extendida y apropiada: "cuentos maravillosos" (Propp 1971)

En esta primera fase todavía considerábamos como representantes de los cuentos de hadas, o maravillosos, a los recopilados fundamentalmente por Charles Perrault y por los hermanos Grimm.

Estos cuentos describen situaciones que están ancladas en la realidad cotidiana de un niño normal de nuestra cultura: presencia importante de la familia, relaciones del sujeto con los padres y hermanos, problemas ligados a la supervivencia, al triunfo, al reconocimiento, peligros que dificultan esa consecución, etc).

En todos ellos se llega a un final feliz.

Un aspecto se hacía progresivamente notorio: la semejanza entre esos relatos y las vivencias contadas por los niños que teníamos en tratamiento y por los niños supuestamente normales.

¿Qué relación podía haber entre la vida de un niño y la vida contada del protagonista?.

Con preguntas de este tipo se abría la segunda fase del trabajo.

Una sencilla publicación (Gutiérrez S. 1975), sobre la sexualidad en los cuentos infantiles, y en parte, otra (Gutiérrez S. 1976), con pretensiones más panorámicas sobre los contenidos y mensajes del cuento, podrían ser ejemplos del desarrollo de nuestros intereses en esta fase.

Segunda fase

Objetivo de esta segunda fase: establecer la función de los cuentos de hadas y, como objetivo más complejo, su naturaleza.

Respecto a lo primero, tras detenidos análisis de los contenidos, fuimos considerando lo siguiente:

El cuento expresa una problemática que, siendo aparentemente lejana a la realidad cotidiana del niño (irrealidad, carácter maravilloso del cuento), se mantiene sin embargo dentro de los límites de lo que podríamos llamar problemática subjetiva, psicológica o interna del niño. Alude a sus conflictos psicológicos y no se sale de este terreno (realismo del cuento). Lo denominábamos realismo-irreal del cuento.

En otros terminos: el cuento se mueve en la realidad de lo psíquico.

Así fuimos viendo los distintos conflictos que aparecen en los cuentos: el origen del sujeto, las relaciones con los adultos, las relaciones con los iguales, la problemática del hijo único, la del hijo de familia numerosa; la envidia, la rivalidad, los celos, la avidez; la angustia frente al crecimiento; la ansiedad que produce el nacimiento de la sexualidad; las dificultades ligadas al propio cuerpo; las relaciones entre los sexos, etc.

Esta referencia permanente a la problemática psicológica infantil es tan notoria que en algunos cuentos se puede rastrear, a lo largo del relato y en las claves del mismo, una auténtica psicología evolutiva en su esquema fundamental, con sus dificultades, sus soluciones parciales e incluso con distintos modelos en cuanto a la consecución adecuada de los objetivos del crecimiento. Blancanieves y Pulgarcito son notables en este aspecto.

También estos cuentos nos muestran un amplio repertorio de lo que se ha llamado mecanismos de defensa, tanto normales como patológicos.

Se podría establecer incluso una cierta clasificación entre cuentos más "neuróticos" y cuentos más "psicóticos", en base a lo anterior.

Otros rasgos de los cuentos de hadas se hacían patentes y ofrecían su interés a la investigación:

Los distintos mensajes que el cuento puede producir en el niño, mensajes que se dirigen a distintos niveles del psiquismo.

Su indeterminación en cuanto al tiempo, al espacio, a la caracterización de los personajes.

El hecho de que los que ahora consideramos cuentos para niños han sido siempre patrimonio de la tradición oral, tanto en niños como en adultos.

Finalmente, el hecho de los finales felices.

Todos estos temas formaban parte del programa que desarrollamos, por ejemplo, desde Noviembre de 1976 a Junio de 1977, como profesor del IX Ciclo de Estudios de Formación de Expertos en Literatura Infantil y Juvenil Iberoamericana y Extranjera, junto a Ana Pelegrín y Carmen Bravo-Villasante, en el entonces Instituto de Cultura Hispánica.

En 1977 aparece en España la traducción, en la editorial Grijalbo, del libro de Bruno Bettelheim: Psicoanálisis de los cuentos de hadas.

Esta aparición editorial significó, por una parte, una gran alegría, por cuanto se trataba de un trabajo muy importante, referido a las mismas cuestiones de las que

nos veníamos ocupando: suponía la confirmación de muchas de nuestras ideas, un gran número de aportaciones notables y también, cómo no, de puntos de vista discutibles.

Pero, de hecho, la aparición del libro de Bettelheim supuso también un contratiempo que produjo un largo parón, de años, en la investigación, aunque no en el interés por el tema (1).

A partir de entonces había que contar con esta obra como referencia inevitable. Porque era lo más importante escrito hasta el momento: para aprender de ella, para criticarla, para limitar nuestra investigación a los campos en que ella no se hubiera introducido, o para ampliar sus conclusiones utilizando otros sistemas conceptuales.

Podríamos destacar el artículo escrito en la Enciclopedia Nacer y crecer (Gutiérrez S. 1978) como representativo de esta segunda fase.

Tercera fase

La tercera fase se abre con la inevitable crítica al libro de Bettelheim. Reseñamos algunos aspectos:

El trabajo de B. Bettelheim, realizado con niños muy alterados psíquicamente, da un sesgo notable a sus afirmaciones. Así, encontrábamos que hace excesivo hincapié en el papel reasegurador que los cuentos tienen para el niño frente al mundo adulto y al propio crecimiento.

Hay una permanente externalización del conflicto (motivado tal vez, repetimos, por las especiales circunstancias de los niños a quienes fundamentalmente trataba) que empobrece la visión de estos cuentos, de su significatividad.

Junto a esa externalización del conflicto aparece, coherentemente, una exagerada pretensión adaptativa del sujeto lector a la realidad.

Contrasta la riqueza de los análisis que efectúa con la escasa actividad fantaseadora que parece suponer en los niños a los que van dirigidos.

Utiliza casi únicamente los conceptos de Freud referentes a la evolución, el conflicto y la defensa.

Comenzamos a utilizar, en forma sistemática, un esquema teórico, el de Melanie Klein, que creíamos convenía más a los contenidos que había que estudiar, y a las características del psiquismo de los niños, a quienes van dirigidos, en cuanto a edad se refiere.

Resultaban muy fructíferos conceptos tales como:

Posición esquizo paranoide y posición depresiva.

Importancia de la ansiedad propia de cada posición.

La idea de una psicosis infantil evolutiva, universal.

La envidia y su decisivo papel en la evolución normal o patológica.

La situación edípica precoz.

La temática del duelo.

Estos conceptos nos permitían un mejor análisis y comprensión de estos relatos. Es sorprendente el paralelismo entre los cuentos y los paradigmas de la maduración infantil que M.Klein ha establecido.

A lo largo de este período se decanta nuestro interés prioritario: la fantasía.

La fantasía inconsciente.

De forma correlativa íbamos encontrando, en nuestro trabajo como terapeuta y en la investigación sobre los cuentos, la confirmación a ciertas convicciones teóricas:

La existencia de distintos tipos de pulsiones en el ser humano. Los conflictos que tales pulsiones generan en su contacto, no sólo con la realidad externa, sino primordialmente con la propia realidad psíquica. El surgimiento del deseo como algo permanente e imposible de satisfacción. Los mecanismos defensivos frente al conflicto y al deseo. Los momentos clave, conflictos básicos, que van estructurando al sujeto como ser psicológico, etc.

La pregunta que aglutinaba nuestros intereses de entonces era:

En este dinamismo psíquico ¿qué presencia, función y consecuencias tiene la fantasía inconsciente?.

En estos momentos, los autores que fundamentalmente orientaron teóricamente este estudio fueron Freud, M. Klein y Susan Isaacs.

Este momento de reflexión teórica se exterioriza más en seminarios y conferencias que en publicaciones:

Además de la participación anual en la Escuela de Verano de Acción Educativa con un curso sobre los cuentos tradicionales, tenemos un curso: Significado de la narrativa infantil desde el punto de vista psicológico (79/80. Colegio Mayor "Isabel de España") y varias conferencias: Fantasía e imaginación desde el punto de vista psicoanalítico y Función de la fantasía infantil, a

traves de los cuentos de hadas (ambas en abril del 80. Escuela Infantil del Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo); Pinocho: un enfoque psicológico (diciembre del 81. Biblioteca Nacional) y El minusválido en la literatura infantil (diciembre del 82. Biblioteca Nacional).

Un capítulo de Literatura infantil (Gutiérrez S. 1983) podría pertenecer a este momento.

Cuarta fase

Lo que llamaremos cuarta fase se centra decididamente en la problemática de la fantasía inconsciente (llamada también "fantasma" por determinados autores).

¿Qué constituye al fantasma?. ¿Qué valor tiene, tanto en psicología normal como en psicología patológica?.

Una nueva ampliación se impuso:

Hasta entonces habíamos adoptado para estudiar el fantasma (y por tanto, el relato -contenido y forma- de los cuentos de hadas) el punto de vista freudiano del "principio de placer", lo que quiere decir adoptar el punto de vista de: el deseo, el objeto, el conflicto, la represión, el retorno de lo reprimido, los mecanismos defensivos, la elaboración, etc..

Pero a estas alturas del estudio se nos hizo evidente la necesidad de contemplar la fantasía también desde el "más allá del principio del placer". Lo que, en la terminología freudiana, desde 1920, quiere decir: lo traumático, la imposibilidad de elaboración psíquica, la compulsión a la repetición, la desmezcla pulsional, el "desligamiento" constante, la tendencia a la anulación del deseo, la pulsión de muerte, etc).

Ampliación particularmente interesante porque en este punto esta investigación se conectaba con el interés de varios estudiosos de la literatura fantástica y maravillosa que se planteaban la misma cuestión desde posiciones ajenas al psicoanálisis (Todorov, Rodríguez Almodóvar, Gisbert, etc): la presencia de lo ambiguo, de lo siniestro, de un cierto tipo de horror en la literatura infantil.

Si Freud primero, y M.Klein después, nos brindaron un armazón conceptual que servía para los fines de la investigación, en esta cuarta etapa se hacen necesarios algunos conceptos que permitan precisar mejor la problemática del fantasma. Limitarla, analizarla y sacar conclusiones válidas y operativas.

Y para ello comprobamos que era el psicoanálisis francés, deudor de Freud y de la relectura que del mismo hace Jaques Lacan, el que proporciona estos instrumentos.

Autores como Lacan, Laplanche y Pontalis, Green, Miller, Szpilka, J.Aleman, Vallabrega, Calligaris, etc., permiten hacer ahora nuevas y más precisas formulaciones. Encontramos en estos autores articulaciones teóricas consistentes y rigurosas que permiten replantear las grandes cuestiones acerca del funcionamiento psíquico, facilitan la transmisión de conceptos y el intercambio de experiencias y, con ello, la posibilidad de operativizar lo que nunca debió ser considerado como inefable: el inconsciente.

Sintetizamos, en exceso, las formulaciones que en torno al fantasma pueden hacerse con estos conceptos:

El fantasma (una de cuyas expresiones sería el cuento popular), pretende, mediante su condición simbólica y su inercia imaginaria, transformar el goce (concepto vinculado con el objeto "a" y con "lo real" lacaniano) en placer. El fantasma consiste en una "manipulación" imaginaria de lo simbólico que permite un cierto goce secreto del objeto, pero en los cauces y condiciones del placer.

Entre otras cosas, afirmaciones como la anterior, con toda la carga de complejidad y significación que tienen, nos hacen más comprensibles aquellos fenómenos que nos llamaban la atención desde el principio:

la multipresencia y permanencia de los cuentos -relacionadas con la existencia y función de las fantasías originarias, del fantasma fundamental y de la inercia imaginaria del fantasma-; la necesidad compulsiva del niño de escuchar los cuentos siempre exactamente igual; la condición siempre cumplida de un final feliz tras un relato generalmente lleno de horrores, etc.

La conveniencia y el interés de estos puntos de vista se han mantenido para nosotros hasta hoy.

Como creemos que queda patente en los capítulos que seguirán, consideramos que es este armazón conceptual el que permite acercarse a las condiciones y particularidades de nuestra constitución psíquica.

Los artículos publicados en Murcia (Gutiérrez S. 1987) -que ha sido traducido al alemán en 1988-, en Barcelona (Gutiérrez S. 1989 y 1989) y en Madrid (Gutiérrez S. 1990) abordando distintos aspectos y contenidos de los cuentos, giran siempre sobre esta misma problemática.

Quinta fase

A partir de 1984, tres personas imprescindibles en el mundo de la literatura infantil en nuestro país, Ana Pelegrín, Felicidad Orquín y Federico Martín Nebras (2) nos habían puesto en contacto con el creciente movimiento pedagógico en torno a literatura infantil actual y, lo que para nosotros significó mucho más, al cuento popular. Comenzamos a trabajar desde una perspectiva psicoanalítica con grupos de profesores interesados en la literatura de tradición oral: Granada (1983), Elche (1984), León (1984), Zamora (1984), Cuenca (1986), Murcia (1986) y, naturalmente, Madrid.

En Cuenca (Universidad Internacional Menéndez y Pelayo) en 1986, y en Murcia (Seminario de literatura infantil, con motivo de la Feria Regional del Libro), en el mismo año, compartimos la función docente con Antonio Rodríguez Almodóvar, autor reconocido en el campo de la tradición oral, que ya había publicado *Los cuentos maravillosos españoles* (Rodríguez Almodóvar 1982) y *Cuentos al amor de la lumbre* (Rodríguez Almodóvar 1983-84)

En el año 1984 se publican en Anaya los *Cuentos populares rusos* de Afanasiev; en 1985-86, también en Anaya, la colección casi exhaustiva (3t.) de los cuentos recopilados y publicados por los hermanos Grimm: *Cuentos de niños y del hogar*; en 1987-88 aparecen, en el CSIC, los dos tomos de Espinosa (hijo): *Cuentos populares de Castilla y León...*

Ahora volvemos a leer a Propp (1971,1974) que se nos había quedado "de lado" en nuestro trabajo con unos pocos cuentos de hadas, de Perrault y de los Grimm.

Propp es un autor imprescindible para adentrarse en el mundo que es el cuento maravilloso de tradición oral.

Y si podemos decir que Propp se engrandece y gana interés a nuestros ojos, ocurre lo contrario con el recopilador-autor francés (Perrault) y con los filólogos y folkloristas alemanes (los Grimm). Por decirlo sencillamente, la Cenicienta del uno, y la Blancanieves de los otros empalidecen grandemente al compararlas con múltiples versiones populares del mismo tema.

Entre estas versiones no solemos encontrar el tono cortesano, amanerado, distorsionante de Perrault, ni la pretensión moralizante, depresiva y creemos que sojuzgadora de los Grimm.

Cuando tuvimos acceso a los Cuentos populares españoles de Espinosa (padre), publicados en el CSIC en 1946-47 y hoy difícilmente accesibles, y cuando en 1990 la editorial Siruela publica los Cuentos populares italianos, recopilados por Italo Calvino, la gracia, frescura, densidad y misterio del cuento popular se nos hizo mucho más manifiesta todavía.

Decididamente, el objeto de nuestra investigación se amplía entonces. Necesitamos, en primer lugar, sumergirnos en un material nuevo, variadísimo y muy extenso.

Aunque no en su elegancia en el decir, nos sentíamos cercanos a lo que confiesa Calvino:

"Entre tanto, al comenzar a trabajar, a ponerme al corriente del material existente, a dividir los cuentos por sus tipos según una clasificación empírica que fui ampliando paulatinamente, poco a poco me sentía presa como de un frenesí, de una voracidad, de una insaciabilidad de versiones y variantes, de una fiebre comparativa y clasificatoria (...) De un modo imprevisto, había sido capturado por la naturaleza tentacular, arácnica, de mi objeto de estudio; y no se trataba de una posesión externa y formal, sino que así me exponía a su propiedad más secreta: su infinita variedad y su infinita repetición". (Calvino 1990,15-16) (3)

El ciclo de "La niña perseguida" ejerce una fuerte atracción sobre nosotros, tal vez porque descubrimos, junto a las versiones ya estudiadas de la Cenicienta de Perrault y la Blancanieves de los Grimm, multitud de versiones plenas de encanto; y otros tipos adyacentes: Como a la sal, María de madera, El pájaro sabio, etc.

Y dentro de este ciclo, un tipo nos fascina por su carácter fuertemente enigmático: "La niña sin brazos" (4).

Se trata de un tipo (un argumento) que desconocíamos, y que sin embargo ahora empezábamos a ver mencionado por todas partes: en Thompson (1972), Propp(1974), Rodríguez Almodóvar (1982,1989), Ariès y Duby (1989), López Tamés (1990), Italo Calvino (1990)...

Y en casi todos ellos una alusión: el núcleo de este cuento es el incesto:

"Más al fondo, pero claramente perceptible en determinadas versiones de todos ellos, se halla una motivación de matiz incestuoso en la base del conflicto, que el paso de distintas civilizaciones sobre estas historias ha ido atenuando o transformando en símbolos -en el mejor de los casos- o sencillamente cambiándolos por otros elementos absurdos -en el peor-, como posible consecuencia de una censura social no institucionalizada." (Rodríguez Almodóvar 1989,179)

"...hay situaciones que como la antropofagia o el incesto nos llevan a condiciones primitivas de convivencia. Incesto de padres e hijas, tan frecuente en el ciclo de la "niña perseguida", que huye del padre, se casa, da a luz en parto múltiple, sus hijos son sustituidos por

perros, le cortan los brazos, castigo por haber roto las normas de la vieja moral, no haber sido del padre."

(López Tamés 1990,92) (5)

¿En qué basaban esta afirmación del carácter incestuoso de estos cuentos?.

En las versiones de María de madera (o Piel de Asno) y Como a la sal (versión cuentística del Rey Lear) era evidente, por la demanda amorosa que figura al principio. Incluso en la mayoría de las versiones literarias de "La niña sin brazos" también, porque en ellas sí aparece un padre obsesionado por su deseo sexual hacia la hija.

¿Pero eso basta para afirmar el carácter incestuoso de las versiones populares y, más aún, de todo el ciclo de "La niña perseguida"?

Teníamos que poner a prueba esa afirmación y, sobre todo, encontrar alguna explicación a un fenómeno tan sorprendente: que uno de los grupos más difundidos, mejor acogidos y con más variantes de entre los cuentos populares, el de "La niña perseguida", con representantes tan egregios como Blancanieves, Cenicienta, Piel de Asno, etc, fuera la expresión de un vínculo incestuoso entre un padre y una hija.

¿Cuál puede ser la naturaleza y el sentido de esto?

La explicación que da Rodríguez Almodóvar (1989,178 y ss.), se mueve a nuestro juicio en una constante ambigüedad, entre:

a) la idea del cuento formando parte de "la leyenda (o mito) de civilización en la que un padre intenta cohabitar con su hija, y ésta, para repelerlo, se corta las manos o se automutila de cualquier otra manera", o

b) aquella que ve al cuento como un elemento con una función social, "propagandística" diríamos, en el momento de paso (real, localizable históricamente) de una a otra estructura social:

"Hay que pensar que la función social de esta historia, precisamente en la fase de humanidad no socializada a humanidad socializada, no debió quedar solamente en intentar disuadir al padre de una práctica "incivilizada", sino tal vez en buscar la protección de las hijas deshonradas por sus propios padres (...) Parece obligado pensar que durante mucho tiempo se produjeron dramáticas situaciones de inadaptación que impulsarían una transformación del cuento en virtud de una nueva función: la de hacer socialmente recuperables a las jóvenes deshonradas por sus padres o hermanos" (Rodríguez Almodóvar 1989,76)

¿Por donde busca este autor?: ¿por la "subjetividad" -que en último extremo, es quien crea y justifica a todo mito-, o por la "objetividad" -que parece pretender en sus referencias a fases evolutivas en el proceso de civilización- ?.

Parece que hoy nadie mantiene ya la idea de una fase promiscua de la humanidad en que el incesto, reconocido como tal, fuera practicado sistemáticamente. Nada permite suponer la existencia de tal cosa, salvo desde puntos de vista que antepusieran presupuestos de un evolucionismo romántico.

Y si entendiéramos que esa apariencia de objetividad forma parte de la expresión legendaria, mítica, de los orígenes sociales, vuelve la pregunta: ¿qué lugar ocupa el incesto en el germen de cada ser humano y de la humanidad toda ella?

¿Que función cumplen hoy esos cuentos incestuosos?

Otro tanto nos ocurrió con el motivo de la mutilación de las manos. Nos parecía que los distintos autores recurrían a un lugar común: relacionarlo con el freudiano "complejo de castración" por una mera analogía imaginaria que equipararía "cortar mano" a "cortar pene", sin más.

{6}

hubimos de rechazar por tanto esta idea y sólo tras un amplio rodeo nos vimos llevados otra vez a ella, tras haber establecido las diferencias entre castración masculina y femenina y después de indagar las diferencias entre castración real, imaginaria y simbólica.

Ahora bien, el problema central que se nos presentó a raíz de estos interrogantes fue: ¿cómo llegar al sentido de un texto a través del texto?.

No hemos pretendido tomar los cuentos como pretexto para una elucubración teórica, ni tampoco hemos querido poner la teoría por delante y utilizar los cuentos, forzándolos por tanto, para ilustrar o probar aquella.

Nuestro interés era inverso: dejarnos impresionar por el texto, ir de su mano a donde quisiera llevarnos, en la confianza de que nos acercáramos así a "la verdad del cuento" (expresión que no nos ha gustado nunca pero que es significativa. Más adelante, Bellemin-Noël nos brindaría otra mucho mejor: "el inconsciente del texto").

¿Cómo se organiza metodológicamente esa búsqueda?

Queríamos utilizar, para llegar al inconsciente del texto, el método psicoanalítico, único que se constituye sobre la hipótesis del inconsciente y lo toma por objetivo.

Sin embargo, este método fue pensado por Freud -y por los que le siguieron hasta hoy- para el trabajo terapéutico con pacientes neuróticos. Su aplicación a una finalidad distinta no puede hacerse sin una justificación previa.

De ahí, surgió la necesidad de estudiar en qué condiciones es aceptable la utilización del método psicoanalítico freudiano para el análisis interpretativo de los cuentos populares.

Toda la Tesis camina a esta delimitación, tomando para ello los textos de las versiones de "La niña sin brazos" y como referencia ampliada, los de "La niña perseguida". Nuestra hipótesis es que se puede trabajar psicoanalíticamente en este campo siempre y cuando se den las condiciones que son imprescindibles para la actividad interpretativa psicoanalítica: la asociación libre, la escucha analítica, y la transferencia.

Nos hemos encontrado, en la realización de esta Memoria de Tesis con una dificultad importante, que no pasará desapercibida: es muy difícil mostrar en un trabajo que tiene que reunir las características de toda elaboración académico-científica, el funcionamiento de un método que ha de basarse en la atención libremente flotante, en la aceptación de la preminencia del significante sobre el significado, en posibilitar la emergencia del sujeto del inconsciente, distinto y aun incompatible a veces con el yo de la comunicación, etc.

A lo largo de la redacción el hilo asociativo es roto continuamente para hacer una aclaración, para mostrar las fuentes, para citar la pertinente referencia bibliográfica, etc.

Es difícil, interpretar hacia un lado (el de un determinado texto) manteniéndose en las condiciones que tal operación requiere y, simultáneamente, mostrar hacia otro (la instancia académica que ha de juzgar y valorar este trabajo) el por qué, el para qué, el cómo, el de dónde, etc, de tal interpretación.

Finalmente, y con esta limitación que ha de afectar no sólo a la claridad expositiva y demostrativa, sino también a la calidad interpretativa y sus logros, llegamos a algunas conclusiones sobre el cuento de "La niña sin brazos" que resumimos en:

- Las distintas versiones de "La niña sin brazos" constituyen la expresión imaginaria, mítica, hecha relato, de un elemento simbólico, estructural:

- El ingreso del sujeto en la dialéctica del deseo -dialéctica específicamente humana-. Este ingreso se produce necesariamente a través de la irrupción, que resultará traumática para el sujeto, del deseo del Otro.

- El cuento lo presenta desde el ángulo de la mujer, su confrontación con el deseo del Otro y con el propio.

- En esta confrontación encontrarán su lugar aquellos a los que consideramos "enigmas mayores" de "La niña sin brazos": la seducción incestuosa del padre, la mutilación y alejamiento de la niña, su boda inmediata, la rivalidad con otras mujeres, etc.

Esto nos confirma definitivamente una idea que no es nueva, que nosotros mismos hemos explicitado en numerosas ocasiones, que muchos autores han defendido en sus escritos, pero que, aun así, necesitábamos someter a examen mediante una metodología apropiada:

Con las limitaciones que... hemos señalado más arriba, creemos haber mostrado que los cuentos populares de "La niña perseguida" y concretamente La niña sin brazos, "dicen" de la estructura psíquica de la mujer, de su constitución edípica (7).

Lo que nos confirma que los cuentos populares, como la poesía anónima y popular (García Calvo 1991), como las tragedias clásicas y la mitología antigua y moderna, constituyen parcialmente el contenido de ese registro simbólico a través del que se transmite el conflicto

psíquico fundamental, representado en múltiples escenarios y por una serie infinita de personajes (8)

Cada sujeto, por el hecho de serlo, nace en esta "represión primaria" universal, que supone el no tener acceso a lo real: si acaso, metafórica y metonímicamente, a través de lo simbólico y lo imaginario.

El destino que ese patrimonio simbólico más o menos común tenga en cada sujeto, ya estará configurado por sus particularidades de todo tipo. Lo que se denomina en el más amplio sentido: por su historia (interindividual e intrapsíquica).

Una vez constituido el inconsciente por aquella operación simbólica de la "represión primaria", éste se configura en la singularidad de cada sujeto y su historia. Dicho en otros términos: lo simbólico tiene distintos destinos, uno para cada sujeto.

¿Y cómo accede el sujeto a ese "simbólico" que está en el texto de un cuento popular y que hemos llamado, en el capítulo 1, con Bellemin-Noël (1979), "el inconsciente del texto"?:

A través de la escucha, o de la lectura del texto en ciertas condiciones. Sobre las relaciones entre escucha y lectura nos extendemos también en el capítulo 1.

La lectura será objeto del capítulo 11, en que trataremos de las aplicaciones educativas de las conclusiones de este trabajo.

NOTAS A LA INTRODUCCION

(1).- Mis actividades en relación con los cuentos tradicionales se han sucedido con mayor o menor continuidad, desde el año 1975 en que doy una conferencia (Interpretación psicológica de los cuentos infantiles) en el Servicio de Psiquiatría de la Fundación Jiménez Díaz, o el Curso en el Instituto de Cultura Hispánica en 1976/77 (Aspectos psicológicos del cuento infantil), ya citado anteriormente, hasta hoy.

(2) Quiénes, a base de ilusión y esfuerzo, son responsables en alto grado de la importancia que en los últimos años ha ido cobrando la literatura infantil en nuestro país.

A través de la organización de cursos en distintos CEP (Centros de Profesores) de varias provincias; formación y animación de múltiples Grupos de literatura infantil en casi toda España; actividades complementarias (ciclos de conferencias representaciones literarias plásticas, exposiciones, etc); múltiples publicaciones de las que sólo citaremos: Martín Nebras (1980), Pelegrin (1982); Orquín (1988).

(3).- Uno de los frutos de esa búsqueda febril, como aquella de que habla I. Calvino, ha sido la recopilación de las versiones literarias de La niña sin brazos cuya enumeración se hace en el capítulo 3, junto con la mención de sus fuentes y cuyos textos figuran en el anexo correspondiente.

La localización y acceso a estas fuentes, en su mayoría de finales del siglo pasado y principios de éste (auge de los estudios folklóricos), de distintos países, ha supuesto una larga tarea.

En el presente trabajo no hemos podido aprovechar, como hubiéramos querido, la riqueza de ese material del que, por el momento, sólo hemos hecho una utilización parcial, de acuerdo con los objetivos de este trabajo. Queda para más adelante un estudio más adecuado a las particularidades específicas de esos impresionantes relatos literarios.

(4).- Dado que a partir de ahora se harán frecuentes referencias al cuento de "La niña sin brazos", haremos aquí un breve resumen de su contenido más común.

En las versiones populares se trata, en general, de una niña a quien, por desobecer al padre, movida por su buen corazón, por transgresión de prohibiciones dictadas por el diablo a quien la ha vendido su padre, o por acusaciones celosas de otras mujeres (cuñada), es mutilada -manos o brazos; en algunas versiones, lengua y ojos-, y abandonada.

En estas condiciones la encuentra un príncipe que se enamora de ella e, inmediatamente, la hace su mujer. Cuando ella espera un hijo, el príncipe parte para la guerra. En su ausencia, la esposa da a luz a uno o dos hijos. Se le comunica al padre la noticia. Pero la suegra, o el diablo, cambian las cartas y comunican al príncipe que su mujer ha tenido unos animalillos o un monstruo.

La respuesta del príncipe ordenando que no se haga nada en tanto él vuelva, es cambiada otra vez: se dan órdenes para matar a la mujer y sus hijos o enviarles al destierro.

Así se hace, y la niña con sus hijos, tras distintas penalidades, son socorridos por algún personaje, generalmente sobrenatural en las versiones populares, gracias a lo cual sobreviven.

El príncipe se ha encontrado a su vuelta con la situación y, tras ejercer justicia, en las versiones que la madre o un ministro han preparado la intriga, se entrega a la búsqueda de su mujer y sus hijos. En casi todas las versiones los encuentra tras largos años. Pero no los reconoce fácilmente.

El final incluye el reconocimiento y la vuelta de todos al hogar familiar.

La variante más significativa con respecto a las versiones literarias es que en casi todas estas el motivo de la mutilación (automutilación en este caso), es la resistencia de la niña frente a los deseos incestuosos del padre.

(5).- Ninguna versión, de las que tengamos noticia, tiene esa secuencia.

La mutilación de la niña siempre se produce al principio. Tras ello viene el abandono o el destierro. Luego la boda, el parto, el engaño y el nuevo destierro. Sólo al final vendrá el reconocimiento y la recuperación de los brazos o manos.

Y este autor que construye un libro claro, ágil y muy didáctico, sin embargo, no sólo es confuso cuando da la secuencia de La niña perseguida, sino también cuando sugiere una interpretación histórico-cultural del cuento: ¿A qué moral sirve el cuento?. La interpretación de Propp y de Rodríguez Almodóvar consideran que el cuento sirve de difusor de una nueva moral no incestuosa. Tiene

sentido. Aun con las objeciones que le haremos a ese planteamiento en el capítulo 6.

Lo que no tiene ningún sentido es la interpretación de López Tamés: en el cuento se castigaría a la niña por no haber estado con el padre, en aras de la vieja moral. Creemos que hay una confusión en esta afirmación del autor.

(6).- Con dos excepciones notables:

La de Propp que relaciona el motivo del "dedo cortado" (que en principio no es equivalente a la mutilación de las manos en "nuestro tipo) con rituales iniciáticos vinculados a la circuncisión.

La de Rodríguez Almodóvar, que entiende la falta de los brazos como símbolo de la pérdida de la doncellez: la "manquita" es una niña de quien se sospecha que ha perdido la virginidad en sus relaciones incestuosas con el padre. Tendrá que probar que no es así y con ello recuperará los brazos y la familia. El estudio de Rodríguez Almodóvar se llama así: "La rehabilitación de la familia" (Rodríguez Almodóvar 1989, 178-186)

(7).- Que algo sea dicho no implica necesariamente que sea escuchado. Es una operación distinta que requiere ciertas condiciones -que veremos en el capítulo de aplicaciones educativas-.

Respecto a la cuestión de la mujer, sólo hemos mostrado algún aspecto de los que el psicoanálisis se ocupa hoy. Es un tema objeto de particular atención y sobre el que se produce bibliografía permanentemente. Enfrentarle con una cierta exhaustividad sería motivo para otra u otras Tesis.

(8).- Algo que expresaba muy bien Angel Fernández Santos en su comentario crítico a la reciente y excelente película Don Juan en los infiernos, de Gonzalo Suárez:

"...Don Juan es más que una película, de la misma manera que toda gran literatura es siempre algo más que un libro. Filmes como éste se trascienden; son algo más que objetos de consumo de cultura en forma de espectáculo. Son contribuciones al conocimiento de lo que, desde que la especie humana existe, les ocurre a los hombres; monumentos de la imaginación que nada nuevo dicen, sino que indagan en lo mismo de siempre y lo vuelven a decir, pero dicho de otra manera, ésta sí inédita." (Diario El País, 16.9.91, p.39)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DE LA INTRODUCCION

- AFANASIEV, A.N. (1987): Cuentos populares rusos (3t.)
Anaya. Madrid
- ARIES y DUBY (direc.) (1989): Historia de la vida privada
(6t.) Taurus. Madrid
- BELLEMIN-NOEL, J. (1979): Vers l'inconscient du texte PUF.
Paris
- CALVINO, Italo (1990): Cuentos populares italianos (2t.)
Siruela. Madrid
- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-47): Cuentos populares
españoles (2t.) CSIC. Madrid
- ESPINOSA, Aurelio M. (hijo)(1987-88): Cuentos populares
de Castilla y León (2t.) CSIC. Madrid
- FERNAN CABALLERO (1986): Cuentos de encantamiento y otros
cuentos populares. Olañeta. Barcelona
- GAGO y otros (1983): Literatura infantil. Papeles de
Acción Educativa. Madrid
- GARCIA CALVO, A. (1991): Ramo de romances y baladas.
Lucina. Zamora
- GRIMM, W. y J. (1987-88): Cuentos de niños y del hogar
(3t.) Anaya. Madrid
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1975): La sexualidad en los
cuentos infantiles. Convivencia, no.1 Madrid

- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1976): La verdad del cuento. DUO 2
 Revista mensual de convivencia y relaciones
 humanas. no.1 Madrid
- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1978): Aspectos psicológicos de los
 cuentos infantiles Enciclopedia Nacer y Crecer
 t.VI, pp.155-171. Edic. Orgaz. Madrid
- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1983): A propósito de los cuentos
 de hadas, en: GAGO y otros (1983): Literatura
 infantil. Papeles de Acción Educativa. Madrid
- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1987): Influencia de los cuentos en
 el desarrollo afectivo del niño y Psicoanálisis de
 los cuentos de hadas. Letragorda (2) (Separata).
 Consejería de Cultura, Educación y Turismo. Murcia.
- GUTIERREZ SANCHEZ, Gerardo (1988): Der Einfluß der
 Märchen auf die affektive Entwicklung des Kindes
 (versión al alemán del artículo anterior), en:
 HETMAN,F.(ed.)(1988): Spanien(monogr.) Die
 Märchenzeitung Informationen zu Märchen, Folklore,
 Fantasy no.10.
- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1989): Miedos y monstruos CLIJ
 Cuadernos de literatura infantil y juvenil. Año2,
 no.2, pp.8-14. Fontalba. Barcelona
- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1989): La madre oculta CLIJ Año2,
 no.9, pp.12-15. Fontalba. Barcelona
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1990): Los conflictos de
 personalidad en niños desde un análisis de los
 cuentos tradicionales Bordon 42(1),pp.79-84

- LOPEZ TAMES, Román (1990): Introducción a la literatura infantil. Universidad de Murcia.
- MARTIN NEBRAS, Federico (1980): Recrear la escuela. Nuestra Cultura. Madrid
- ORQUIN, Felicidad (1988): La madrastra pedagógica CLIJ Año1, no.1 Fontalba. Barcelona
- PELEGRIN, Ana (1982): La aventura de oír. Cíncel. Madrid
- PROPP, V. (1971): Morfología del cuento Fundamentos. Madrid
- PROPP, V. (1974): Las raíces históricas del cuento. Fundamentos. Madrid
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1982): Los cuentos maravillosos españoles. Crítica. Barcelona
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1983-84): Cuentos al amor de la lumbre (2t.) Anaya. Madrid
- THOMPSON, Stith (1972): El cuento folklórico Universidad Central de Venezuela. Caracas.

CAPITULO 1

OBJETIVOS

INDICE DEL CAPITULO 1

1.1.- Diferencia entre lectura y escucha.

1.2.- El inconsciente del texto.

1.3.- Dos precisiones a Bellemin-Noël.

Al comenzar este trabajo, que tiene como núcleo central el análisis de los textos de los cuentos populares seleccionados, es preciso establecer de antemano nuestro punto de vista sobre la posición que ocupa el psicoanalista a la hora de proceder a dicho análisis. Lo que equivale a establecer los objetivos que se propone y la metodología con que cuenta.

El objetivo de una lectura psicoanalítica de un relato no es otro que escuchar el inconsciente del texto.

Esta afirmación nos obliga a hacer dos precisiones:

- 1.1.- La diferencia entre lectura y escucha.
- 1.2.- La noción "inconsciente del texto"

1.1. Diferencia entre lectura y escucha

La primera hace alusión a un tema difícil y complejo de la teoría psicoanalítica.

¿Es lo mismo escuchar que leer?. No nos referimos a las funciones fisiológicas o intelectuales que están en juego en el acto de escuchar y en el de leer, sino más bien a

otra pregunta: ¿cuál es la diferencia entre la palabra (significante) y la letra?

Jacques Lacan, el psicoanalista francés que ha construido el edificio teórico más importante después de Freud, hizo en determinado momento de su obra, pivotar todo este edificio sobre la importancia del significante. En 1953 presenta, en el Congreso Psicoanalítico de Roma, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (Lacan 1980,59-139) e introduce la proposición ya clásica: "el inconsciente está estructurado como un lenguaje"

En aquel momento Lacan hacía recaer la responsabilidad mayor (si se puede hablar así) del funcionamiento psíquico en lo simbólico.

Símbolo y significante son equiparables (1). En el funcionamiento psíquico humano -al que Freud en cierto modo ya le supuso una estructura de lenguaje: la "condensación" y el "desplazamiento" del "proceso primario" (Freud, 1900a), que luego Lacan equiparará a la "metáfora" y "metonimia" respectivamente-, la función del símbolo viene a ser soportada por el significante.

"Significante" lacaniano, que amplía y precisa la función de la "representación" de Freud.

Si Freud, por motivos no solo teóricos, sino fundamentalmente clínicos, se vió llevado a tener que precisar entre "representación-palabra" y "representación-cosa" (Freud 1915e; Laplanche y Pontalis 1979, 382-85), Lacan se ve llevado igualmente a distinguir -lo que no quiere decir que ambas distinciones sean equivalentes- entre el "significante" y la "letra": "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (Lacan 1980, 179-213).

Pero no es en este escrito, sino más adelante (Lacan 1981), en la última parte de su obra, donde Lacan establecerá la diferencia entre significante y escritura que a nosotros nos interesa por la relación con el objeto de nuestro estudio: los relatos populares. Además del interés teórico general que sin duda tiene para el psicoanálisis y especialmente para la clínica.

La palabra, el significante, por su naturaleza misma (se define por su relación con los otros significantes decíamos más arriba), va al encuentro de otras palabras. Un dicho suscita inmediatamente otros dichos (2).

El significante, que simboliza lo real de la cosa, pero que se define por su relación con otros significantes. Un significante llama a otros significantes. Las palabras de la asociación libre del paciente, llaman, precisamente por su falta de significación, por su déficit de sentido, a las palabras interpretativas del psicoanalista. Al decir del paciente corresponde la escucha del analista.

Ahora bien, no todo en el lenguaje es significativo, no todo son palabras. En el límite de la palabra está la letra, está la escritura. Pero hay que entender qué es la letra o el escrito para Lacan.

En el artículo de 1957, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", Lacan define la letra como la dimensión espacial del significante, pero más adelante habla de la letra como lo que hace límite al significante.

La letra no es cualquier palabra, podríamos decir que son aquellas palabras que alcanzan a lo más genuino de cada uno, palabras que han ido cobrando un notable peso específico en cada uno, que puede que en algunos casos alcancen de alguna manera al cuerpo del sujeto (determinados rasgos de carácter indelebiles, determinadas manifestaciones psicopatológicas -Lacan hablaba por ejemplo del "blasón", el "estandarte" de la fobia-, algunas manifestaciones psicósomáticas); o a la historia de sus orígenes...

En cualquier caso, la letra, como lenguaje que es, apunta a lo real, pero con mucha más eficacia y "cercanía" que el significante.

Hay un eje "palabra ----> escucha" que en psicoanálisis es conocido y estudiado: el paciente habla, asocia y se producen efectos inconscientes en ese decir: los lapsus, cambios bruscos, silencios, confusiones, olvidos, recuerdos súbitos, etc. Y el psicoanalista escucha.

Y se siente interpelado por esas "marcas" que serían signos de la presencia del inconsciente y llamadas a su interpretación, ante la ruptura del sentido aparente y la aparición de un "sentido otro" que parecen producir. De todo ello hablaremos extensamente en el siguiente capítulo.

Pero como ya hemos dicho, no todo es palabra en el sujeto.

Hay otro eje: "escrito ----> lectura" que constituye una parte central del análisis.

La palabra, significante, permanece al nivel de lo simbólico. Lo escrito en el sujeto tendría que ver sin embargo con la irrupción de lo real en lo simbólico, en la palabra. Lo escrito tiene otra densidad y otra consistencia: no es meramente algo dicho, sujeto al juego continuo de la metáfora y del desplazamiento metonímico, sino que lo escrito es lo genuino inconsciente de cada uno; el "fantasma fundamental" (Lacan); el síntoma inamovible, el "synthome" (Lacan); la forma singular en que la pulsión opera en cada uno de nosotros, en su doble

forma erótica y letal (Freud); la "represión primaria" (Freud); los "fantasmas originarios" (Freud); etc. Lo escrito involucra al cuerpo.

La "lectura" del psicoanalista es una aportación simbólica, de significantes, a algo que es deficitario en ese registro por cuanto predomina lo real. (Véase en el capítulo siguiente la segunda acepción del trabajo de la interpretación).

Y es esta aportación simbólica de la "lectura" del psicoanalista, lo que hará posible el paso de "escrito" a "palabra" en el paciente. Y con ello a la escucha y la interpretación del psicoanalista (un su primera acepción).

A lo que resulta de esta operación cuatripartita (palabra, escrito, escucha, lectura) le llama Lacan "el decir psicoanalítico" que es distinto a cada uno de los cuatro elementos que lo constituyen.

Estos comentarios, a propósito de una formulación lacaniana, nos son valiosos por dos razones: en primer lugar, nos ayudan a aclarar mejor la complejidad de la interpretación psicoanalítica y, en segundo lugar, se presta muy bien para el objeto de nuestra interpretación: un cuento. En definitiva, un texto.

El cuento es un escrito y, según la acepción lacaniana, podíamos decir que es escrito en tanto debe incluir en su texto, por ejemplo, un fantasma fundamental en torno a la mujer, en torno al incesto y sus efectos, en cuanto a la función de la madre edípica, etc.

El encuentro con este cuento produce impacto por su carácter enigmático, por los interrogantes que plantea, por sus zonas oscuras (esta es la "lectura") que nos llevará a pensar, a formularnos posibles interrogantes, a ubicar el cuento en comparación con otros, a buscar otras versiones, etc. Es decir, el cuento "comienza a hablar" (Bellemin-Noël, 1989), comienza a asociar, es decir se instaure el otro eje: "palabra" ----> "escucha".

Vayamos al terreno que ahora nos interesa. Un relato cualquiera, un cuento moderno, una novela actual están constituidos por un conjunto mejor o peor de significantes, son un conjunto de palabras que nos gustarán más o menos, que nos sugerirán ideas o emociones en mayor o menor medida.

Si ahora lo comparamos con los cuentos tradicionales, con cualquiera de ellos, por ejemplo con aquellos que nos presentan a "la niña perseguida", cuentos que se pierden en las fuentes de la historia, que se han repetido en múltiples versiones distintas, que se han registrado en lugares tan distintos que su existencia no puede

explicarse por transmisión, o influencia, sino que parecen producirse simultáneamente en distintos puntos de la Tierra, cuentos tan enigmáticos como el de "la niña sin brazos", esa comparación que decíamos, nos produce la sensación de que estos últimos no son meramente un conjunto afortunado de palabras.

Estos son textos densos, ajenos al paso del tiempo, que si por una parte nos dan impresión de estar cargados de sentido, por otra, más evidente, nos impresionan por su falta de sentido, por su sinsentido. Esto tiene que ver con la letra.

Tracemos una imaginaria línea continua, en la que vamos a ir poniendo, en el orden en que los vamos a ir nombrando, las siguientes manifestaciones del lenguaje:

En primer lugar, una ocurrencia espontánea o la narración de una anécdota acerca de un hecho casual. Podría ser también el relato de un chiste recién escuchado.

En segundo lugar pongamos una poesía o una música que nos impactan y que por una temporada insisten en nuestro pensamiento

En tercer lugar, una canción de la infancia. Escolar, por ejemplo, de esas que una y otra vez se nos vienen al recuerdo deformadas, incomprensibles, como las oíamos y cantábamos entonces. Sin saber por qué se nos repiten incansables y, al parecer, indelebles.

En cuarto lugar, un relato familiar. Con peso, con fuerza. Oscuro, por las características del mismo, y tal vez de la transmisión de que fue objeto. Esas neblinosas historias de familia.

En quinto lugar, algo de lo que nunca se habla pero que está inevitablemente presente. Podrían ser muchas cosas: un defecto corporal, una extraña cicatriz. Un período de la historia familiar que siempre permanece en blanco. Un accidente antiguo, una desaparición, etc. Algo que hace marca en el cuerpo, en la familia, en la historia...

Ese trayecto intenta ejemplificar, aunque de manera matizable, discutible, el paso del significante a la letra; de la función simbólica de la palabra a la función del escrito. "¿Lo real puede pues sostenerse por una escritura?. Claro que sí, y diré más aún -de lo real no hay otra idea sensible que la que da la escritura, el rasgo de escrito" (Jacques Lacan, Seminario R.S.I. (real, simbólico, imaginario), 1974-75, Ornicar?, 3, p.26, Barcelona) (3)

El cuento tradicional estaría en esas últimas posiciones de la línea imaginaria, del lado de la letra, más que del lado del significante. Pero no porque los cuentos estén escritos: aunque ahora puedan estarlo, o siempre haya habido versiones literarias escritas de un determinado argumento, precisamente los cuentos populares se han constituido y transmitido en la tradición oral.

Pero a pesar de ello, como ya hemos dicho, no son sólo un conjunto de palabras. Tienen más bien el carácter de la escritura.

Una cuestión fundamental: ¿ y la letra, la escritura, tal como se está entendiendo aquí, es interpretable ?.

Volvemos con ella a la cuestión planteada desde el principio, ahora de otra manera y desde otros elementos: un texto, en la medida que es escritura, ¿ es interpretable?.

Sí, y sólo, si logramos convertir la escritura en palabras (significantes) y, por tanto, la lectura en escucha.

Y justamente, esa es la tesis que se viene presentando y defendiendo: bajo determinadas condiciones, y sólo bajo ellas, es posible interpretar un texto.

1.2.- El inconsciente del texto

La segunda precisión es a propósito de la expresión: "inconsciente del texto".

Nótese que no hablamos de "inconsciente del autor del texto", cosa que ha sido objeto de estudio en determinadas épocas del psicoanálisis aplicado, "conocer al autor por su obra" (Ruitenbeek 1973, Clancier 1976, Bellemin-Noël 1978), ni tampoco del efecto del texto sobre "el inconsciente del receptor" (Bettelheim 1977, Gutiérrez 1978, 1986). (4)

Dos citas de un autor imprescindible: Bellemin-Noël. Dado el estilo lingüístico singular de este autor preferimos citarle en su lengua:

"Nous avons à souligner que lire avec le lorgnon de Freud, c'est lire dans une oeuvre littéraire, comme activité d'un être humain et comme résultat de cette activité, ce qu'elle dit sans le révéler parce qu'elle l'ignore; lire ce qu'elle tait à travers ce qu'elle montre et du fait qu'elle le montre par ce discours plutôt que tel autre. Rien n'est gratuit, tout signifie; et ce qui fait signe à Freud, ce sont les rejets de l'inconscient. Le texte est sans le savoir ni le vouloir un cryptogramme qui peut, qui doit être déchiffré." (Bellemin-Noël 1978, 16. Negritas del autor)

"On pose donc qu'il y a un inconscient du texte. Cela ne signifie pas que le texte a un inconscient, comme on a une maison de campagne ou une maison de rapport. Et aucun notaire n'en indiquera le chemin. L'inconscient est dans le texte comme événement et avènement (...) Ne disons pas non plus que le texte a un inconscient comme un corps chimique a une 'propriété', en remplaçant la possession par l'effet spécifique.

De ce qu'il y a un effet de désir dans le texte, il ne s'ensuit que cet effet peut être isolé comme une chose, même au titre d'une signification objective. Cela tient au statut du texte, à savoir celui d'un fragment de discours dont le sens n'est jamais achevé, qui produit du sens à chaque (re)lecture.

(.....)

Comme il n'apparaît du sens qu'à la lecture, c'est devant le lecteur et en rapport avec son regard que le sens obvie, les significations connotés, les sens cachés, les valeurs imprévisibles se réveillent, se révèlent."

(Bellemin-Noël 1979, 193-94)

Estas afirmaciones, con las que estamos básicamente de acuerdo y que plantean algo similar a lo que nosotros hemos expresado en otro lugar (Gutiérrez 1989), centran la cuestión y también sugieren algunos problemas.

Efectivamente todo texto, como todo hecho de lenguaje por otra parte, dice "más de lo que quiere decir". Corresponde a la diferencia, ya clásica, entre "el enunciado" y "la enunciación". Una cosa es lo que un texto "dice" en relación con los códigos semánticos en que está escrito y en que está leído (enunciado), códigos que deben coincidir para que la lectura sea posible y por tanto comprensiva, y otra distinta, es lo que el texto "dice" por fuera de esos códigos, lo que dice, sin saber que lo dice (enunciación). Aunque aquí tal vez sería conveniente hablar de lo que el texto "nos dice", "me dice", ya que, como señala Bellemin-Noël, el sentido se produce delante del lector, en relación con su mirada.

Adviértase que ya hemos dado un paso, complejo, al afirmar que el "texto" "dice". Si nos remitimos a lo dicho anteriormente a propósito de la palabra y la escritura, afirmar que un texto "dice", supone ya la existencia de un lector que no se limita a leer, sino que se dispone a escuchar: a estar receptivo a lo que se muestra, a lo que se calla, a la forma de mostrar, a la forma de callar...

En cierto modo todo lector es un escuchador (si distinguimos a los lectores de los "leedores", como hacía Salinas) y todo enunciado supone una enunciación. Es inseparable.

Aunque tal vez sí podamos decir que cuanto menor es el enunciado, mayor es la enunciación. Afirmación que considero equivalente de esta otra: cuanto menor es la significación, mayor es el efecto significante.

Y lo que hemos llamado escritura, lacanianamente hablando, supone un déficit como enunciado, un déficit de significación. Y por ello apunta con mayor eficacia a lo real.

Pero, incluso en un mismo texto, en un mismo cuento, hay aspectos, motivos, que tienen más que ver que otros con la escritura, como la venimos entendiendo.

Ejemplifiquémoslo con el cuento-tipo que nos ocupa: "La niña sin brazos". En las diferentes versiones del cuento, incluidas las literarias, nos encontramos con una narración que tiene un argumento, comprensible en general: un padre incestuoso, caprichoso, o la venta desesperada al diablo de la hija, el rechazo decidido de la hija, las aventuras, una boda, etc. Más o menos son historias [tantas veces contadas!. ¡De tantas formas distintas!.

Pero hay algunos elementos, precisamente aquellos que hacen al cuento genuino, diferente, que no aparecen en otros cuentos, o si acaso de forma totalmente esporádica, y que, curiosamente, son los incomprensibles.

La mutilación de la niña, el extraño enamoramiento del príncipe, su marcha inoportuna, la acusación de haber alumbrado seres monstruosos...

Creemos que son ejemplos de cuando las palabras van haciéndose escritura. Y será a estos elementos del texto a los que más adelante denominemos "enigmas".

1.3.- Dos precisiones a Bellemin-Noël

a) Respecto a la comparación que hace en la primera parte del texto con un criptograma que puede y debe ser descifrado, aclarar algo que seguramente este autor tiene muy claro: que no se trata de descifrar supuestos sentidos ocultos, inmanentes y anteriores a mi lectura. La lectura psicoanalítica no es una lectura hermeneútica.

Recordamos las palabras siempre iluminadoras de Octave Mannoni, a propósito de la interpretación de los sueños:

"El error tan difundido, que la idea del sueño y su interpretación surgen de las "profundidades" del Inconsciente, se debe a la persistencia de un resto escolástico (las ideas vienen del alma y buscan un lenguaje para expresarse) y también a una orientación mística (debe haber en el fondo de nosotros un misterio que surge como revelación). En este punto precisamente, Jung se separará de Freud; hará del análisis una hermeneútica para leer las grandes revelaciones del Inconsciente, en tanto que Freud no busca en éste más que un "pensamiento normal" reprimido y transformado por el "trabajo" del proceso primario".

(Mannoni 1975, 59)

b) El segundo comentario nos lo ha sugerido el juego de palabras que nos propone: "el inconsciente es en el texto como événement (acontecimiento) y como avènement (advenimiento).

La palabra "acontecimiento" es una palabra fuerte hoy. Hay que ser audaz para utilizarla. Entre los historiadores, que antaño la convirtieron en su objeto de interés exclusivo, hoy está sometida a una severa crítica. Unos ejemplos:

Georges Duby, el historiador actual más representativo del grupo francés surgido en torno a la revista Annales: "...no creo que queden, entre los historiadores actuales, muchos que sigan adoptando el punto de vista del positivismo de hace cincuenta o sesenta años, cuando con el auge de las ciencias exactas, se consolidaba el sentimiento de que era posible llegar a un conocimiento escrupulosamente verdadero de lo que había ocurrido en el pasado, que era posible crear una historia "científica". Verdaderamente estoy convencido de la inevitable subjetividad del discurso histórico; en cualquier caso, lo estoy totalmente del mío. Esto no quiere decir que no haga todo lo que puedo por aproximarme a lo que podríamos llamar "la realidad", en relación a esa construcción mental imaginaria que es nuestro discurso" (Duby 1988, 43)

Tambien Jacques Le Goff, un historiador que goza hoy del mayor prestigio, plantea esta inconsistencia del acontecimiento:

"... Dibble (1963) distingue cuatro tipos de inferencia que llevan de los documentos a los hechos, en función de la naturaleza de los documentos (...) Este excelente método sólo tiene el inconveniente de fijarse un objetivo discutible. Hay, ante todo, una confusión entre acontecimiento y hecho histórico, y hoy se sabe que el objetivo de la historia no consiste en establecer esos datos falsamente "reales" que se bautizan como acontecimientos o hechos históricos." (Le Goff 1991,36)

Finalmente un filósofo, Paul Ricoeur, citado por Le Goff (1991a,25), aporta una matización sumamente interesante: la articulación acontecimiento/estructura:

"La historia no es historia sino en la medida en que ella no accede ni al discurso absoluto ni a la singularidad absoluta, en la medida en que su sentido se mantiene confuso, mezclado (...) la historia es esencialmente equívoca, en el sentido de que es virtualmente événementielle y virtualmente estructural. La historia es verdaderamente el reino de lo inexacto. Este descubrimiento no es inútil; justifica lo histórico. Lo justifica de todas sus incertidumbres. El método no puede ser sino un método inexacto (...) La historia quiere ser objetiva y no puede serlo" (negritas del autor)

Qué quiere decir que "el inconsciente es (¿está?) en el texto como acontecimiento"?

¿Como algo "dado", "anterior", previo? ¿Como algo "real", si nos situamos en una óptica anterior a Le Goff y a Duby?

Esto nos lleva a la noción freudiana de "trauma". El inconsciente como efecto de lo traumático, incluso como lo traumático mismo.

Visto sólo así, sería inaceptable. Inaceptable el efecto traumático de lo real del dato histórico. Inaceptable un inconsciente constituido, sustancial, anterior y ajeno al lector.

Pero en la proposición de Bellemin-Noël, el inconsciente es acontecimiento y advenimiento. El inconsciente es en el texto como algo dado, y como algo producido, en el mismo actor lector.

Para Ricoeur la historia es equívoca: virtualmente "acontecimental" y virtualmente estructural. ¿Y a qué estructura puede referirse que no sea la "estructura de deseo"?

"...estoy convencido de la subjetividad del discurso histórico, de que este discurso es el producto de un sueño, de un sueño que, sin embargo, no es totalmente libre, ya que las grandes cortinas de imágenes de las que está hecho se deben colgar obligatoriamente con clavos que son las huellas de las que hemos hablado. Pero entre esos clavos, el deseo se insinúa." (Duby 1988, 44)

Tambien Freud planteó, por lo que se refiere al inconsciente y a la historia del sujeto, la necesidad de dos elementos: a) un efecto traumático, b) una dinámica de deseo.

Un efecto traumático que, en cierto modo, "despierta" el deseo; y un efecto de deseo que constituye y resignifica constantemente a lo traumático. Circularmente, retroactivamente.

Estas reflexiones van a servirnos mucho para tratar de seguir "las huellas", "las letras" que son, en el cuento que estudiamos, la proposición incestuosa, la mutilación, etc.: los "enigmas".

NOTAS AL CAPITULO 1

(1).- Es preciso distinguir entre "signo" y "símbolo". El signo se define por su relación con lo representado, con lo significado. El símbolo se define por su relación con los otros símbolos, con la cadena simbólica.

(2).- A no ser que carezca de valor significante, que sea lo que Lacan llamaba una "palabra vacía". Lo que ya a Freud le impresionó en el lenguaje del psicótico en el que las palabras son tratadas como cosas: con lo cual pierden su valor metafórico, metonímico y por tanto su función de significación: palabras sin valor de palabras. Palabras vacías, que nada significan o, visto desde otro ángulo, que están saturadas de significación, como lo estaría la "cosa" misma que no necesitaría ser nombrada, ni interpretada, ni significantizada.

No lo necesitaría, en una hipotética e imposible posición ajena al lenguaje, por fuera del lenguaje. Pero desde que el sujeto es, lo es en un universo de lenguaje, en donde lo real de la cosa le es inaccesible y, por tanto, le es preciso nombrarla, interpretarla, significantizarla.

(3).- "Real, simbólico, imaginario": los registros necesarios desde los que es posible contemplar la estructura psíquica (Lacan 1953; 1981). No hay que confundir "lo real" lacaniano, con la noción experiencial de "la realidad".

Dada la importancia que estas nociones de "real", "simbólico" e "imaginario" cobran en la teorización psicoanalítica lacaniana y la utilización constante que vamos a hacer de ellas a lo largo de este trabajo, consideramos necesario presentarlas con cierto desarrollo. Lo haremos en el epígrafe 2.4 del capítulo siguiente.

(4).- A este respecto, es oportuno citar aquí la magnífica introducción ("Entrada a la poesía popular") que hace Agustín García Calvo a su reciente Ramo de romances y baladas (García Calvo, diciembre 1991).

Aún cuando no menciona explícitamente un inconsciente del texto, a nuestro parecer, lo está identificando con acierto cuando establece la diferencia entre poesía popular y poesía de autor.

Coincidimos plenamente con sus puntos de vista y admiramos la forma en que, con un lenguaje sencillo -casi popular-, expresa lo que nosotros necesitamos decir a través de una terminología psicoanalítica. Y qué duda cabe que son más bellas las metáforas populares.

Por su interés, citamos "in extenso":

"(...) a tal punto el ideal imperante ha impuesto la fe de que no hay ("existe") más que individuos personales y los conjuntos de tales individuos (sean sociedad o población o equipo o colectividad, pero siempre conjunto de individuos personales), que se quedan ya dichos individuos incapaces de entender para nada qué puede ser eso de la producción anónima y popular de canciones o romances: se empeñarán en creer que esos productos, sobre todo los que más admiren y les emocionen, son en verdad creaciones de algún individuo personal, genial, sólo anónimo por accidente, que luego "la gente" no ha hecho más que recoger y repetir más o menos bien; o, si les aprietan mucho, la sola alternativa que les queda es imaginar una tribu (compuesta de individuos, claro) sentada en corro en torno a la hoguera, que en una noche de luna favorable rompe a cantar a coro, y la voz colectiva, todas las voces en una, procede a la creación de una balada, con su letra y su melodía; una alternativa de la que ellos mismos no pueden menos que reírse con nosotros" (García Calvo 1991, 10-11)

Para entender qué sea "lo popular" es preciso aceptar que la antítesis "individuo/sociedad", en que parece abarcarse todo, es incompleta, "imperfecta y coja". Y el autor nos recuerda:

"a) que cada uno de nosotros está siempre mal hecho, nunca hecho del todo hasta su muerte;

b) que eso quiere decir que cada uno, aparte de ser uno mismo, es también otras cosas, de las que a veces se declara que entran en lucha con uno mismo;

c) que, por tanto, cualquier tipo de sociedad compuesta de tales individuos está siempre mal hecha, nunca bien contada, nunca hecha del todo más que en el ideal del Estado, donde todos sus individuos constituyentes serían también perfectos, o sea muertos;

d) que, entre tanto, esa imperfección de la sociedad y sus individuos es lo que merece la pena llamar pueblo o gente, como distinto de "sociedad" y de "individuo";

e) que, por ende, resulta que cada uno tiene también algo de pueblo, que está justamente allí donde uno no es uno mismo;

f) que la manifestación primaria de esto se da, naturalmente, en la lengua y gramática corriente y popular (no en la escritura, no en la cultura), que no es de nadie y que es, por ello mismo, para cualquiera;

g) que la principal aparición gramatical de la cosa se da en el uso de YO, que no puede negársele a nadie, puesto que YO es cualquiera que esté hablando, de manera que YO, siendo todos y cualquiera, no es nadie, y así se opone netamente al individuo personal, real, con su Nombre Propio, que no es ya el que habla, sino que se habla de él;

h) que así sucede que, aparte de las historias y las ideas personales de cada uno, que, bien miradas, vienen a ser las estatales o impuestas por el conjunto, se dan de vez en cuando, a través de la voz de alguno y gracias a su propia personal imperfección, razones y sentimientos que no son de uno, sino comunes y populares" (García Calvo 1991, 12-13)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO 1

- BELLEMIN-NOEL, J. (1978): *Psychanalyse et Littérature. Qué sais-je?*. PUF. Paris
- BELLEMIN-NOEL, J. (1979): *Vers l'inconscient du texte.* PUF. Paris
- BETTELHEIM, B. (1977): *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* Crítica. Barcelona.
- CLANCIER, Anne (1976): *Psicoanálisis, Literatura, Crítica.* Cátedra. Madrid
- DUBY, Georges (1988): *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau* Alianza Universidad. Madrid
- FREUD, S. (1900a): *La interpretación de los sueños* AE IV, V
- FREUD, S. (1915e): Lo inconsciente AE XIV, pp. 153 y ss.
- GARCIA CALVO, A. (1991): *Ramo de romances y baladas.* Lucina. Zamora
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1978): Aspectos psicológicos de los cuentos infantiles Enciclopedia Nacer y Crecer, t. VI, pp. 155-171. Ediciones Orgaz. Madrid
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1987): Influencia de los cuentos en el desarrollo afectivo del niño y Psicoanálisis de los cuentos de hadas Letragorda (2) (separata). Consejería de Cultura, Educación y Turismo. Murcia

- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1989): Consideraciones psicoanalíticas acerca de la lectura Clínica y Análisis Grupal vol. 11(2), no. 51, pp.305-318
- LACAN, Jacques (1953): "Le symbolique, l'imaginaire et le réel". Conferencia del 8.7.53 ante la Société Française de Psychanalyse. Inédita.
- LACAN, Jacques (1980): Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis en: Escritos 1. Siglo XXI. México
- LACAN, Jacques (1980): La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud en: Escritos 1. Siglo XXI. México
- LACAN, Jacques (1981): El Seminario de Jacques Lacan: R.S.I. Curso 1974-75 Ornicar? no.3, pp. 9-35. Petrel. Barcelona
- LACAN, Jacques (1981): El Seminario de Jacques Lacan: Aun. Libro 20. Curso 1972-73 Paidós. Barcelona
- LAPLANCHE y PONTALIS (1979): Diccionario de Psicoanálisis. Labor. Barcelona
- LE GOFF, Jacques (1991): Pensar la historia. Paidós. Barcelona
- MANNONI, Octave (1975): Freud. El descubrimiento del inconsciente Nueva Visión. B.Aires
- RUITENBEEK, Hendrik M. (1973): Psicoanálisis y Literatura. F.C.E. México

CAPITULO 2

METODOLOGIA

INDICE DEL CAPITULO 2

- 2.1.- Justificación del uso de la interpretación
psicoanalítica: definición de las condiciones que
hacen posible la interpretación.
- 2.1.1.- La interpretación en la cura psicoanalítica.
- 2.1.2.- La asociación libre.
- 2.1.3.- La escucha analítica: la atención flotante.
- 2.1.4.- La transferencia en la cura.
- 2.2.- Sólo se puede interpretar ante un efecto
inconsciente.
- 2.2.1.- Interpretar, pero.. ¿cuándo?.
- 2.2.1.1.- La resistencia como señal del inconsciente.

2.3.- La asociación libre, la transferencia y la interpretación en el trabajo con versiones de cuentos populares.

2.3.1.- Un problema particular: el análisis de cuentos basado en la interpretación de los símbolos.

2.4.- Imaginario, Simbólico, Real.

El objetivo de este capítulo -en realidad lo es de toda la Tesis-, es contestar a una pregunta de naturaleza técnica:

¿En qué condiciones se puede usar de la interpretación psicoanalítica para el estudio de los cuentos populares?.
¿Cuándo y cómo, en general, se puede interpretar un texto?

Aunque entremezclada con esta perspectiva técnica, distinguiamos también su naturaleza ética:

¿Qué autoriza la interpretación psicoanalítica de un cuento?

Abordaremos las respuestas a estas preguntas en dos pasos sucesivos:

2.1.- Justificación del uso de la interpretación psicoanalítica: definición de las condiciones que hacen posible la interpretación.

Para poder interpretar psicoanalíticamente el texto de un cuento popular tenemos que establecer condiciones de semejanza entre dicho texto y el material asociativo de un paciente en su sesión analítica, ya que es en referencia a este modelo -paciente que habla en "libre asociación", "escucha analítica" del terapeuta, "vínculo trasferencial" entre ambos-, como se justifica la "interpretación psicoanalítica".

Conceptos a redefinir por tanto, para poder trabajar con textos:

interpretación psicoanalítica

asociación libre

escucha analítica

transferencia

2.2.- Sólo se puede interpretar ante un efecto inconsciente

No basta con justificar la pertinencia del método interpretativo para el análisis de cuentos. Ahora habría que mostrar el procedimiento para justificar la oportunidad de "cada interpretación".

En la cura analítica, consideramos que lo que hace necesaria una interpretación es la existencia de un efecto inconsciente en el discurso del paciente: cuando el inconsciente se hace patente en su habla a través de una marca, de un efecto perceptible para el analista.

¿Cuáles son las "marcas" sobre un texto, teniendo en cuenta que nuestro contacto con los cuentos, fundamentalmente, es a través de versiones escritas?.

2.1.1.- La interpretación en la cura analítica

Empezaremos por explicitar los conceptos arriba enumerados, en el contexto habitual de la acción psicoanalítica -el del trabajo psicoterapéutico con pacientes-. En ese ámbito, que será nuestro marco de referencia, ¿qué se entiende por interpretación?. ¿Qué se interpreta y cuándo?. ¿En qué actitud del analista se produce una interpretación adecuada?

En el Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis encontramos: la interpretación es la "deducción, por medio de la investigación analítica, del sentido latente existente en las manifestaciones verbales y de comportamiento de un sujeto. La interpretación saca a la luz las modalidades del conflicto defensivo y apunta, en último término, al deseo que se formula en toda producción del inconsciente" (Laplanche y Pontalis, 1979, 209)

Una primera cuestión que no analizaremos ahora, porque excede los propósitos de este trabajo, es dilucidar si la operación fundamental que se produce al interpretar es la de la deducción. Creemos que la idea de deducción no define adecuadamente a la función interpretativa. Nos parece más significativa y cercana a la lógica de la intervención analítica, la idea de que la interpretación es una irrupción, un "brote" de lo reprimido(1) del paciente en el decir del analista (Nasio, 1980).

Aunque esa irrupción pueda presentarse en ocasiones a la propia conciencia del analista como un acto de deducción.

En otras puede presentar, en el orden de su experiencia, la forma de una intuición, o de una ocurrencia. Pero no definiríamos la interpretación ni como deducción, ni como intuición, ni como ocurrencia, sino como la producción en el analista de una representación de lo reprimido del paciente.

Comentaremos, por el contrario, dos notas de la definición de Laplanche y Pontalis que sí vienen al caso de nuestras elucidaciones:

a) la interpretación y el sentido, de verbalizaciones y comportamientos.

b) la interpretación y el conflicto.

a) En realidad ambos aspectos de la interpretación se dirigen a lo mismo : lo que debe ser interpretado es la significación y el sentido de lo dicho por el paciente que, en la medida que viene dicho "en asociación libre", o lo que es lo mismo, bajo la dirección de la representación-meta inconsciente, nos remite al conflicto psíquico inconsciente.

Y se dirige a los dos polos del conflicto: al deseo inconsciente y a la defensa inconsciente erigida frente a él.

Todo ello representado en el fantasma o fantasía inconsciente.

La interpretación entendida por tanto, como lo que restituye a la conciencia el significado y el sentido de la asociación, que nos confrontaría, en último término, a otra significación: el conflicto psíquico inconsciente.

Ahora bien, la interpretación, en sí misma, no es del orden de la significación: su carácter es significante. Un significante que, como todos los significantes, tratan de "deducir", de apresar la significación...sin conseguirlo jamás.

Por tanto lo que define a la interpretación no es su aportación de significado sino su incorporación a un sistema de significantes que operan en el sujeto, en relación con el cual la interpretación puede "colaborar" a que se desprenda alguna significación.

b) La segunda matización a la definición de Laplanche y Pontalis: definir la interpretación en términos de deducción del sentido que nos lleva al conflicto inconsciente, al deseo inconsciente, es correcto, evidentemente... antes de "Más allá del principio de placer" (Freud 1920g).

A partir de la reformulación teórica (compulsión de repetición, pulsión de muerte) que Freud propone en 1920, es preciso entender de otra manera el conflicto y de otra manera la interpretación.

Se habla de conflicto, en psicoanálisis, cuando en el sujeto se oponen exigencias internas contrarias.

El modelo clásico, freudiano, del conflicto supone la existencia de un deseo o de una moción pulsional que tiende hacia algún tipo de satisfacción, a la que se opone otra moción psíquica por distintas razones. Fundamentalmente porque lo que resulta satisfactorio para una instancia, es potencial fuente de angustia y displacer para otra.

Pero la última teoría pulsional de Freud (Freud 1920g) obliga a otra concepción: no se trata de un enfrentamiento entre una pulsión y algo ajeno a ella, como puede ser el superyó, el ideal del yo, etc, sino que el "conflicto" se plantea en el seno mismo de la pulsión, entre sus dos caras: la pulsión de vida y la pulsión de muerte.

Tal vez no sea necesario establecer un nuevo concepto de "conflicto", aunque sí enriquecer el antiguo: a partir de 1920, además del deseo y la defensa es preciso contar con "lo más pulsional de la pulsión", lo que en la clínica se puede reconocer como compulsión a la repetición.

(Braunstein, 1983; Masotta, 1986; Gutiérrez Terrazas, 1988)

Y la compulsión a la repetición y en general, los efectos de la pulsión de muerte, ¿deben ser interpretados?.

Evidentemente, sí: se trata justamente de lo más nocivo, del agente sin duda más patógeno del psiquismo.

Pero ¿con qué tipo de interpretación?.

No puede ser con una interpretación que "deduzca el sentido" porque en lo que respecta a la compulsión a la repetición no hay ningún sentido a desentrañar. No hay otro sentido que la pura repetición: el repetir por repetir.

Tampoco hay nada reprimido que tenga que aflorar en la interpretación: la pulsión de muerte no es objeto de represión. Por definición, la pulsión de muerte es la tendencia de la pulsión a descargarse por una vía no representacional, a escapar de la representación.

Y sólo es susceptible de ser reprimido aquello que está representado en el psiquismo.

Freud postuló, no siempre con la misma claridad, la acción conjunta de ambos aspectos de la pulsión. Y utilizó el concepto de intrincación-desintrincación pulsional (mezcla-desmezcla, fusión-defusión), para designar la proporción variable en que en toda pulsión

aparece la vertiente de pulsión de vida y la de pulsión de muerte. (Freud, 1926d)

Cuando las pulsiones están intrincadas, la pulsión de muerte va "teñida de erotismo" (Freud, 1930a): recubierta por la pulsión de vida. Es así como generalmente aparecen en el conflicto psíquico.

Pero en otras ocasiones, la intrincación pulsional es deficitaria. Dicho en otros términos: las representaciones (siempre del "lado vital" de la pulsión) no consiguen representar, simbolizar, a la pulsión de muerte que, entonces, se mostraría indirectamente, a través de sus efectos: la compulsión a la repetición. Repetición, como hemos dicho, sin ningún sentido que pueda ser desentrañado.(2)

En esta ocasión es cuando la interpretación, imprescindible para intentar frenar la compulsión repetitiva y el goce que la alimenta, tiene que cambiar su contenido y finalidad. Se trataría no tanto de deducir sentido, cuanto de señalar, nombrar, significantizar (aportar significante, no significado) aquellos efectos inconscientes que nos dan noticia de la pulsión, especialmente en su aspecto de compulsión a la repetición.

A modo de ejemplo de la presencia de la compulsión a la repetición, citaríá algunas afecciones clínicas graves: la melancolía, la psicosis maníaco-depresiva, algunas enfermedades psicosomáticas, ciertas neurosis de destino con manifestaciones muy severas, determinadas neurosis obsesivas, estructuras masoquistas, etc. La acción de la compulsión a la repetición no es ni mucho menos privativa de estas afecciones, pero en casi todas ellas tiene un papel importante.

Por consiguiente, hay dos caras muy distintas en la interpretación:

a) la que se orienta al desciframiento del sentido, en las palabras del paciente, encontrando allí la fantasía inconsciente, el conflicto, el deseo y la defensa que serán a su vez objeto del trabajo interpretativo.

b) la que señala y nombra, y con ello representa -"tiñe de erotismo" podríamos decir, Eros opuesto a Thánatos- la faz muda de la pulsión: el lado en el que la pulsión opera en el silencio de la repetición.

Esta interpretación tiene una función significante.

Ambos aspectos son inseparables. La primera también aporta significantes y la segunda también es productora de sentido.

Inseparables, como lo son las dos caras de la pulsión.

Examinaremos ahora las condiciones en que es posible la interpretación psicoanalítica que ya enumeramos anteriormente:

la libre asociación del paciente, la escucha analítica y la transferencia.

2.1.2.- La asociación libre en la cura analítica

La interpretación del analista requiere, como condición de posibilidad, de ciertas particularidades en el decir del paciente: lo que se ha llamado la asociación libre.

En el artículo "Sobre la iniciación del tratamiento" (Freud, 1913c), Freud presenta lo que él denomina "regla fundamental de la técnica psicoanalítica", que en realidad consiste en la invitación al paciente para que hable en régimen de asociación libre.

Propone incluso una verbalización posible de esta "regla fundamental" por parte del analista que transcribiremos íntegra, no por el valor técnico concreto que pueda tener (es innecesariamente larga y explicativa a nuestro parecer), sino porque muestra lo que entendía Freud por experiencia de asociación libre. Luego veremos la teoría freudiana al respecto.

"Antes que yo pueda decirle algo, es preciso que haya averiguado mucho sobre usted; cuénteme, por favor, lo que sepa de usted mismo"

"Una cosa todavía, antes que usted comience. En un aspecto su relato tiene que diferenciarse de una conversación ordinaria. Mientras que en ésta usted procura mantener el hilo de la trama mientras expone, y rechaza todas las ocurrencias perturbadoras y pensamientos colaterales, a fin de no irse por las ramas como suele decirse, aquí debe proceder de otro modo. Usted observará que en el curso de su relato le acudirán pensamientos diversos que preferiría rechazar con ciertas objeciones críticas. Tendrá la tentación de decirse: esto o estotro no viene al caso, o no tiene ninguna importancia, o es disparatado y por ende no hace falta decirlo. Nunca ceda usted a esa crítica; dígalo a pesar de ella, y aun justamente por haber registrado una repugnancia a hacerlo. Más adelante sabrá y comprenderá usted la razón de este pretexto -el único, en verdad, a que debe obedecer-. Diga, pues, todo cuanto se le pase por la mente. Compórtese como lo haría, por ejemplo, un pasajero sentado en el tren del lado de la ventanilla que describiera para su vecino del pasillo cómo cambia el paisaje ante su vista. Por último, no olvide nunca que ha prometido absoluta sinceridad, y nunca omite algo so pretexto de que por alguna razón le resulta desagradable comunicarlo" (Freud 1913c, AE XII 136)

¿En qué se basa semejante principio técnico?. ¿Qué interés puede tener para el psicoanalista esta forma de hablar del paciente?.

Freud había explicitado el interés de la sociación libre para el análisis de los sueños en el capítulo VII de La interpretación de los sueños:

"De estos dos enunciados (que con el abandono de las representaciones-meta conscientes se entrega a unas representaciones-meta ocultas el gobierno sobre el decurso de las representaciones, y que las asociaciones superficiales son un sustituto, por desplazamiento, de otras sofocadas que calan más hondo) hace el psicoanálisis amplísimo uso en las neurosis; aún más: los eleva a ambos a la condición de pilares de su técnica. Cuando le pido a un paciente que deponga toda reflexión y me cuente todo lo que se le pase por la cabeza, me atengo a la premisa de que no puede deponer las representaciones-meta relativas al tratamiento, y me considero con fundamento para inferir que eso que él me cuenta, en apariencia lo más inofensivo y arbitrario, tiene relación con su estado patológico."

(Freud 1900a, AE V 525. Negritas nuestras)

En realidad, Freud no cree en la "libertad" del funcionamiento representacional de la mente:

"Por más influencia que ejerzamos sobre nuestra vida anímica es imposible establecer un pensar sin representaciones-meta; e ignoro los estados de desorden psíquico en que semejante pensar podría establecerse" (Freud 1900a, AE V 522).

En el pensar y hablar normales, el decurso de las representaciones sigue una secuenciación guiada por la existencia de una representación-meta consciente.

La "regla fundamental", al pedir al paciente que se abandone a un pensar espontáneo, libre de crítica y censura, intenta instaurar un régimen de producción mental guiado por las representaciones-meta inconscientes.

En rigor, habría que decir por las representaciones-meta preconscientes. Que tienen más posibilidades de vehicular lo reprimido.

Cuando hablamos, guiados por una idea (representación-meta consciente), estamos ejerciendo los lógicos controles yoicos para evitar que cualquier otra idea, sentimiento u ocurrencia, ajenos a lo que se trata de decir, interfieran en la corrección y "calidad" de lo dicho. Dificilmente por esa vía se va a acceder a lo reprimido, objetivo fundamental del trabajo psicoanalítico.

De manera que habrá que intentar un acceso indirecto, tratando de relajar el control del yo (regla fundamental), y de esa forma, facilitar que esas ideas, ocurrencias o sentimientos (asociación libre) lejos de ser rechazados, sean "escuchados" por el propio sujeto con interés. Por dos razones:

a) guardan relación con lo que el paciente está conscientemente diciendo cuando se ha producido la asociación, y b) se vinculan con lo reprimido. (Freud 1900a).

En otros términos, la regla fundamental, facilitando la asociación libre, pretende facilitar la irrupción en la conciencia, bajo los efectos de la relajación de la censura, de representaciones preconscientes, "retoños de lo reprimido". De poner al sujeto "en situación de permanente lapsus":

"...la palabra "libertad" no debe tomarse en el sentido de una indeterminación: la regla de la asociación libre tiende ante todo a suprimir la asociación voluntaria de los pensamientos, es decir, en la terminología de la primera tópica freudiana, a eliminar la intervención de la segunda censura (situada entre el consciente y el preconsciente). De este modo se ponen de manifiesto las defensas inconscientes, es decir, la acción de la primera censura (situada entre el preconsciente y el inconsciente)." (Laplanche y Pontalis 1979, 38. Negritas del autor)

Es por los vericuetos de la asociación "superficial", cuando el sujeto se abandona a la libre asociación, "dejándose llevar por su decir", por donde podemos llegar a saber algo de lo reprimido.

Entonces posiblemente se acabe diciendo no sólo "la defensa inconsciente", como afirman Laplanche y Pontalis, sino también el deseo reprimido. O algo de él.

A lo mejor lo único que puede decirse de él es el "agujero" de su aparición-desaparición, como ocurre en el olvido de nombres y, en general, en los olvidos con significación psíquica. En ese caso la asociación ha llevado al sujeto a un vacío que le sume en el desconcierto y la intranquilidad, mientras no encuentre la palabra que fue sustraída de la asociación.

Mejor sería aún, si pudiéramos encontrar el sentido, la significación y los mecanismos de formación del acto fallido, mediante el método psicoanalítico. (Freud 1898b y Freud 1901b)

2.1.3.- La escucha analítica: la atención flotante

Laplanche y Pontalis definen a la atención (parejamente) flotante como:

"Manera como, según Freud, el analista debe escuchar al analizado: no debe, a priori, conceder un privilegio a ningún elemento del discurso de éste, lo cual implica que el analista deje funcionar lo más libremente posible su propia actividad inconsciente y suspenda las motivaciones que habitualmente dirigen la atención. Esta recomendación técnica constituye la contrapartida de la regla de la libre asociación que se propone al analizado." (Laplanche y Pontalis, 1979, 38. Negritas de autor)(3)

Si hubiera que definir lo más específico, la nota más diferencial, de la función del analista, habría que pensar en el tipo particular de su escucha.

Incluso la interpretación, que es la operación fundamental del analista, no tiene esta radical diferencialidad. Alguien puede recibir una interpretación, sentirse atinadamente interpretado, por algo que no pretendía tal efecto: una película, un poema, un comentario amistoso pueden impactarnos vivamente porque han puesto al aire, en evidencia, algo que no creíamos saber.

Son efectos, si no frecuentes, sí innegables. Y no tiene nada de particular: la interpretación psicoanalítica, tal como la hemos definido anteriormente, no es de naturaleza diferente a la de un relato, un poema, un comentario entre amistoso e irónico; es un dicho que suscita otros dichos en nosotros. Dichos que a veces, nos emergen, sorpresivamente, de lo reprimido. Y ese es el efecto, freudianamente hablando, de la interpretación.(4)

La escucha analítica, sin embargo, requiere unas condiciones que sólo un analista, y no en todos los momentos de su trabajo, puede tener.

La condición más importante es la experiencia del propio análisis.

El paso por esa experiencia, si ha sido exitosa psicoanalíticamente hablando, supone una cierta "pasión por la verdad"(5). Si entendemos por verdad, no la adecuación entre la palabra y la realidad mentada -en el sentido que habitualmente la entendemos cuando decimos: "¡dime la verdad!", "¿es eso verdad?"-, sino el efecto que se produce cuando en el juego representacional (como efecto de un lapsus, o de una interpretación, por ejemplo) algo de lo reprimido accede al preconsciente.

Es la verdad como efecto, no como inmanencia.

No se entienda que "la verdad" es lo que emerge desde lo reprimido (en el acto fallido, por ejemplo): la verdad es la emergencia misma.

La escucha analítica implica la capacidad para no quedar "prendido" en, y por, la realidad del discurso del paciente. Para poder situar la escucha en "la otra escena" (Mannoni, 1979), en la fantasía inconsciente que el hablar libremente asociativo del paciente trata de representar. En eso que hemos llamado, con Freud, "representación-meta inconsciente".

A la peculiaridad del discurso del paciente en el diván corresponde la singularidad de la escucha del analista. Y es porque el paciente habla como habla, y porque el analista escucha como escucha, que se crea un espacio transferencial en donde el inconsciente puede desplegarse.

Hablemos ahora de ese "espacio transferencial".

2.1.4.- La transferencia en la cura analítica

Acabamos de mostrar un paso técnico de carácter universal en la terapia analítica: la comunicación de la "regla fundamental".

El analista hace saber al paciente que debe hablar de aquello que se le vaya ocurriendo, sin poner trabas a la asociación, sin ejercer crítica. El, mientras tanto, escucha.

¿Qué efectos puede tener en el paciente esta intervención y esta actitud del analista?.

Para el paciente la situación sería: una persona adulta, un profesional reconocido, le está invitando, no a que le comunique, con todo lujo de detalles y pormenores, las características de sus padecimientos; tampoco a que le

haga, con toda la seriedad y el rigor posibles, una descripción de sí mismo y de sus circunstancias, como sería esperable en una normal relación profesional, sino que le pide que "se deje llevar" por las asociaciones que se le vayan ocurriendo. Y además este analista le escucha con toda atención.

¿Qué puede deducir de ahí el paciente?. Que de ese hablar aparentemente insustancial, caprichoso, debe desprenderse alguna significación, algún sentido, que tenga que ver con el motivo de sus preocupaciones y de su visita: sus síntomas.

Es decir que, la comunicación por parte del analista de la regla fundamental, y la actitud de escucha a su asociación libre suponen, para el paciente, una "promesa de sentido".

Se trata de un efecto estructural, producido por la estructura misma (freudiana) de la sesión analítica. Por la estructura de la relación paciente-analista, sean quienes sean el paciente y el analista.

Promesa de sentido que es independiente de las características y peculiaridades propias del analista concreto.

Es su invitación a la asociación y su escucha lo que promete un sentido.

Y acerca de ese sentido debe haber un saber, que se le supone al analista. Pero no al analista concreto, por su agudeza intelectual o por su mirada inteligente por ejemplo (cosa que también pueda darse, por supuesto, pero que tendría que ver con otro tipo o, mejor, con otro "registro" de la transferencia), sino con el analista como función. Función-analista integrada en la estructura de la relación analítica.

Se trata por tanto de una "suposición de saber" no atribuida a la persona concreta del analista sino a la función misma del analista. Analista que vendría a ocupar entonces el lugar simbólico del "sujeto-supuesto-saber" o "sujeto supuesto al saber" (saber acerca del sentido de su libre asociación). (Lacan 1977; Miller 1986)

A esta función simbólica -en tanto se desprende de la estructura misma de la relación analítica, no de las peculiaridades de ambos personajes- del analista que asegura un sentido en el decir del paciente, Lacan la consideró pivote de la transferencia.

Podríamos decir que, aunque la transferencia a lo largo de la cura experimentará otros desarrollos, otras facetas, la veremos en otros registros, sin éste, de la transferencia del saber al analista en tanto "sujeto-supuesto-saber", ni la transferencia se puede desarrollar, ni el proceso analítico es posible.

Es la condición simbólica, estructural, el pivote para que se pueda dar la transferencia en el registro imaginario y en el registro de lo real.

Freud, afirmó la necesidad de un mínimo de transferencia positiva para que el tratamiento pudiera llevarse a efecto (Freud 1912b): es imprescindible cierta confianza en la persona del analista, en su competencia y en su propósito de ayuda profesionales, para que un sujeto acceda a comenzar una relación analítica.

Pero se trata en esta ocasión de un efecto fenoménico de la relación paciente-analista, producido por algunos rasgos, por mínimos que sean, de la persona del analista, tal como los ha percibido el paciente; o por ciertas notas, aunque mínimas, de la incipiente relación entre ambos. Es un efecto imaginario: ya ha funcionado lo que Freud llamó clichés (Freud, 1912b) que implica un cierto juego de superposición de imágenes: sobre la imagen del analista se superpone la imagen de un determinado objeto originario o, mejor dicho, el cliché del mismo: lo que se transfiere en la transferencia, ya era trasferencial.

No nos ocuparemos aquí de una cuestión central en la cura analítica: la evolución de la transferencia a lo largo de la misma, -la posibilidad de adscribir un tipo de transferencia al comienzo del análisis, otra al

desarrollo del mismo, y otra al final-; el destino de la representación del analista en la "resolución" de cada uno de esos momentos transferenciales, etc.

Pero debemos decir al menos, que esa suposición de saber que el paciente otorga al analista -como "función-analista"- en el umbral del análisis, produce su efecto siempre y cuando el analista no pretenda ocupar esa posición de saber.

Si el analista cree que él posee y administra el saber que busca el analizando, si, por decirlo de otro modo, ocupa imaginariamente ese lugar simbólico que es el "sujeto-supuesto-saber", obstaculiza así toda posibilidad de análisis.

El saber que el analizando busca sólo podrá encontrarlo en su propio inconsciente, precisamente por eso ha comenzado un psicoanálisis. Pero, para que esta indagación del inconsciente se produzca, es necesario que el analista soporte, sustente, -sin identificarse con ella-, esta función del "sujeto-supuesto-saber".

La identificación del analista con ese lugar del saber supuesto paraliza toda indagación acerca de lo inconsciente del sujeto.

Retomaremos este aspecto cuando veamos las condiciones para la interpretación de textos (cuentos populares), y nuestra crítica a algunos puntos de las obras psicoanalíticas sobre el tema.

2.2.1.- Interpretar, pero... ¿cuando?

En líneas anteriores hemos tratado de mostrar que la asociación libre, la escucha del analista y la transferencia son condiciones necesarias, aunque no suficientes, para que se produzca una interpretación psicoanalítica.

Que se den esas condiciones no justifica, no da razón, de una utilización indiscriminada de la interpretación. Que se pueda interpretar, no quiere decir que se pueda interpretar todo o que se pueda interpretar siempre.

La interpretación psicoanalítica sólo tiene sentido cuando existe un indicio de la activación del pensamiento inconsciente, incomprendible para el sujeto; un sujeto que le supone a la función analítica un saber sobre esa incomprendible manifestación inconsciente. En otras palabras, cuando, directa o indirectamente, nos dirige una demanda en ese sentido.

Para interpretar, por tanto, es necesario que en el discurso del paciente, o en el relato que estudiamos, aparezca alguna marca que atestigüe que se ha producido un efecto inconsciente y un vacío de sentido que requieren la intervención del analista.

Si hay efecto inconsciente es señal de la intervención del registro inconsciente y, por ello, de una "significación otra" que debe ser interpretada o, al menos, señalada.

La escucha analítica es entonces la escucha de los indicios de inconsciente, de las fallas en el decir, de los lapsus, de cualquier cosa que indique una ruptura, una irrupción de otro discurso, que debe ser oído de otra manera a la escucha normal.

Se necesita por tanto, una función de "marcar" -del inconsciente del paciente-, y otra de "demarcar" -del inconsciente y consciente del analista-.

2.2.1.1.- La resistencia como señal del inconsciente

Vamos a aplicar los puntos de vista anteriores a la cuestión de la "resistencia", tal como la entiende el Psicoanálisis.

Para ello nos parece interesante examinar ciertos cambios que se fueron operando en la actitud teórica y técnica de Freud en relación con ella. La que comenzó siendo para él un elemento indeseado, incómodo para el tratamiento, se llegó a convertir, según nuestro punto de vista, en el índice, la señal del inconsciente. Vamos a verlo con detenimiento:

Haciendo un breve repaso histórico por los inicios del psicoanálisis nos encontramos con un dato que tiene interés:

Si bien Freud había ido perfilando la técnica para el tratamiento de las neuropsicosis de defensa a lo largo de la década de los noventa (1894-98), y publicado en el último año de la misma La interpretación de los Sueños (Freud, 1900a) en donde presenta una exhaustiva técnica de interpretación onírica, no se ocupa hasta mucho más tarde (1911-15) de hacer un estudio planificado, sistemático y riguroso de los problemas técnicos que plantea la cura psicoanalítica. (Apéndice a los "Trabajos sobre técnica psicoanalítica" O.C. AE, XII,175).

Creemos que si el Freud investigador concentra entonces, y no antes, su interés en esta cuestión es porque al análisis del síntoma y del inconsciente algo le ha ido haciendo cada vez más obstáculo: la propia resistencia en el paciente.

Resistencia cuya naturaleza, agente y objetivos se van complejizando y oscureciendo para Freud conforme avanza en experiencia y comprensión como terapeuta: la resistencia y la represión que comenzaron entendiéndose como mecanismos conscientes y voluntarios del sujeto (6) -o, si acaso, pertenecientes a una especie de doble conciencia (Freud y Breuer 1895d)-, se van perfilando con

el paso del tiempo como operaciones inconscientes, no ligadas ni dependientes de la conciencia y con una finalidad extraña: mantener el síntoma, no sólo por su beneficio secundario y primario (Freud 1905e, 1916-17, 1926d), sino por algo que Freud tardará en conceptualizar, aunque lo descubre muy tempranamente como fenómeno clínico: la "compulsión a la repetición" (Freud 1919h).

De manera que los nuevos descubrimientos y las nuevas complicaciones van haciendo necesaria una reflexión cuidadosa sobre la técnica

Freud escribe sus llamados Trabajos sobre técnica psicoanalítica entre 1911 y 1915. Se trata de la serie:

- El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis (1911e)
- Sobre la dinámica de la transferencia (1912b)
- Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico (1912e)
- Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis. I) (1913c)
- Recordar, repetir, reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis. II) (1914g)
- Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis. III) (1915a).

J.-A. Miller, en una conferencia sobre la transferencia pronunciada en Caracas en 1979, evoca y comenta este cambio en la técnica -asunto que ocupó repetidamente al propio Freud: (Freud 1914g y 1920g)-, comentario que por su claridad y su relación con aspectos de los que vamos a ocuparnos más adelante, transcribiremos in extenso:

(El primer tiempo, el "fundacional", correspondería) "a la Edad de Oro del psicoanálisis, a esa maravillosa apertura...de un territorio desconocido en que de una vez y con facilidad, el síntoma se ofrecía al desciframiento y, como por milagro, se desvanecía después de curas cuya brevedad, muchos, sin duda, echamos de menos. La curas podían ser, en esa época, un paseo con Freud en el jardín y seis meses podían parecer una duración muy grande. La Edad de Oro se perdió muy pronto y Freud señala que llegó a tener que analizar las resistencias. En el fondo es como si este inconsciente al principio abierto y en cierto modo dócil a la intervención del psicoanalista, hubiese progresivamente retrocedido, se hubiese vuelto rebelde a la intervención psicoanalítica. Si Freud se dedicó esos años 1911 a 1915 a estudiar la técnica psicoanalítica fue para responder a la dificultad que representaba el comienzo de un cierre del inconsciente. (...)Si la técnica psicoanalítica evolucionó, no tengamos miedo de las palabras, es porque el inconsciente mismo evolucionó. Hay una historia del inconsciente. puede parecer fantástico decir algo así si uno está convencido

de que el inconsciente es una especie de energía vital que sería tan estable, tan fija, como la gravitación del universo. Pero, se entiende mejor si se admite, como Lacan, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y que la intervención del psicoanalista en el inconsciente es de naturaleza tal que puede modificarlo."

(Miller, 1986, 61-62)

Por supuesto que habría muchas cosas a plantear como problema en las afirmaciones anteriores:

¿El inconsciente no se resistía antes, en esa llamada Edad de Oro?. ¿O se trataba simplemente de que el analista no sabía de la resistencia?.

¿Y qué mejor resistencia que aquella que se alberga en un aspecto de colaboración, incluso de compartir la fundación y el éxito de la terapia psicoanalítica en aquellos duros años?.

Otra cuestión es saber desde que aparato teórico se define la resistencia. Y de qué resistencia hablamos: ¿de la resistencia del yo?, ¿de la resistencia del yo inconsciente?, ¿de la de otras instancias también inconscientes?.

Y otra pregunta de la mayor importancia: ¿cuál es el inconsciente del que podemos decir que se resiste: el de quien habla, el de quien asocia, o el de quien escucha e interpreta?

¿O ambos operan "como si" fuera uno solo?

Tambien consideramos que el inconsciente y su resistencia evoluciona, pero siempre "en resistencia". Siempre resistiéndose.

Pero no es nuestra intención adentrarnos por estas vías ahora.

Manteniéndonos deliberadamente en el tono de las afirmaciones de Miller, pensamos que en esa supuesta Edad de Oro del psicoanálisis en donde no era imprescindible una técnica rigurosa y depurada porque el inconsciente parecia siempre dispuesto a ser interpretado -curiosamente, como ya hemos dicho, Freud sí había depurado hasta límites que producen sorpresa su técnica de interpretación de sueños, tal vez porque en el soñar, mientras el sujeto duerme, es cuando el inconsciente es "más inconsciente"-, en esos tiempos, el analista no necesitaba autorizar, ni justificar su interpretación. Ni siquiera tenía que recurrir a argucias (técnicas) para sorprender al inconsciente en su resistencia.

Sin embargo, en Sobre la iniciación del tratamiento, vemos a Freud afirmando que mientras el paciente asocia, no se debe interpretar la transferencia.

Sólo hay que empezar a interpretar cuando el paciente esté en transferencia negativa o, como sería más correcto decir, ponga su transferencia al servicio de la resistencia:

"Ahora bien, mientras las comunicaciones y ocurrencias del paciente afluyan sin detención, no hay que tocar el tema de la transferencia. Es preciso aguardar para este, el más espinoso de todos los procedimientos, hasta que la transferencia haya devenido resistencia" (Freud, 1913c, 140. Negritas del autor)

Cuando el paciente entre, por ejemplo, en un silencio pertinaz, o comience a ausentarse sin razón aparente, o cualquier otra manifestación resistencial. Es decir, cuando algo irrumpa, rompiendo el bienestar de la fluida asociación. Cuando haya claros indicios de la transferencia imaginaria -que es una formación del inconsciente-, a través de los efectos inconscientes -silencio, lapsus, ausencias u otros-, producidos por la resistencia.

Esto tendría dos lecturas muy diversas:

a) la resistencia sería algo que vendría a interrumpir la relación de armonía y colaboración analíticas entre paciente y terapeuta, un fallo en el proceso normal. Un efecto no deseado, un mal producto de la relación analítica que habría que evitar mediante las oportunas interpretaciones u cualquier otro tipo de intervención terapéutica, para retornar a la situación inicial. Así, por ejemplo, se entendió la transferencia al principio.

En esta línea, vemos cómo Freud en "Recordar, repetir, reelaborar" (1914g), refiriéndose a la técnica empleada en momentos anteriores de la técnica -cuando todavía se explicaba la formación de síntoma en base a la existencia de un trauma externo-, dice:

"Se pretendía sortear la resistencia mediante el trabajo interpretativo y la comunicación de sus resultados al enfermo; así se mantenía el enfoque sobre las situaciones de la formación de síntoma y sobre aquellas otras que se averiguaban presentes detrás del momento en que se contrajo la enfermedad;..."

(Freud, 1914g, AE XII,149. Negritas nuestras)

b) La resistencia es la expresión misma del inconsciente. Cuando el sujeto se resiste, está poniendo de manifiesto la operatividad de su inconsciente. Y por eso es ahí, y sólo entonces, cuando hay que interpretar, no para eludir un estorbo innecesario, sino porque ese "estorbo" es el objeto mismo de la relación analítica y de la interpretación por tanto.

La transferencia, de ser un accidente indeseado, una "conexión falsa" en la dinámica representacional del paciente, pasó a convertirse en el terreno en donde tienen que librarse todos los conflictos del paciente (Freud 1912b). Incluida la tendencia a la repetición de fracasos, de puntos ciegos. (Safouan, 1989)

Debemos decir, no obstante, que si en estos años ya Freud consideraba a la transferencia no como una mera resistencia, sino como la expresión más genuina del inconsciente, una rememoración en acto, esto no lo haría extensivo a todo género de resistencias.

En 1914 Freud seguía pensando en la resistencia, fundamentalmente como algo "a remover":

"...el médico pone en descubierto las resistencias desconocidas para el enfermo; dominadas ellas, el paciente narra con toda facilidad las situaciones y los nexos olvidados. (Freud, 1914g, AE XII,149. Negritas nuestras)

Pero ahora, con una perspectiva más amplia (de la misma obra de Freud, entre otras cosas), podemos decir que es ahí, ante esa irrupción del inconsciente bajo forma de resistencia, cuando la intervención del analista se hace necesaria. No para interpretar el sentido de la resistencia y poder continuar así el trabajo analítico que se habría visto interrumpido, sino sobre todo para señalar -"poner al descubierto" dice Freud-, una resistencia cuyo sentido no puede ser interpretado; sencillamente: porque no lo tiene. Eso, si convenimos en la ausencia de sentido en el "más allá del principio de placer".

Por tanto aquí la intervención del analista, decíamos, es poner al descubierto la resistencia y el goce que la sostiene

¿Cómo?: nombrándola, poniéndole palabras, simbolizándola. Para que deje de ser un movimiento sordo y mudo, incomprensible y ajeno a la conciencia del sujeto.

Sobre estas dos caras de la resistencia, otra manera de formularlo:

La resistencia es "marca" del inconsciente.

Es indicador de lo reprimido: lo reprimido sólo puede mostrarse en resistencia. Expresión por tanto de la pulsión de vida.

Pero también es manifestación de la compulsión a la repetición y expresión, por tanto, de la pulsión de muerte.(7)

2.3.- La asociación libre, la transferencia y la interpretación en el trabajo con las versiones de los cuentos populares

Hasta aquí, muy brevemente, hemos definido las tres condiciones -asociación libre, escucha analítica y vínculo transferencial-, que posibilitan el trabajo interpretativo en el tratamiento psicoanalítico.

¿Podemos hacer extensivas estas condiciones a nuestro trabajo con los textos de los cuentos populares, de manera que esté justificada la utilización de la interpretación psicoanalítica con ellos?.

Creemos que sí.

Entre los estudiosos de los cuentos populares hay un problema, ya clásico: la aparición de numerosas versiones de un mismo "tipo", en épocas muy distintas y en zonas geográficas muy distantes, física y culturalmente. ¿Cómo se entiende que nos encontremos con versiones de "La niña perseguida" (tipo Blancanieves o tipo Cenicienta, por ejemplo), en zonas geográficas cuya relación cultural no está documentada ni justificada, dada la antigüedad de las versiones?

Es un fenómeno bastante enigmático frente al cual algunos autores han optado por distintas soluciones: un único tronco común lingüístico (escuela filológica: origen de estos relatos en el indoeuropeo); o histórico (los cuentos como reminiscencias de instituciones del pasado, productos, por ejemplo (Propp 1974), del paso de las sociedades de clanes a las sociedades patriarcales, etc); o psicológico (los estudios junguianos que toman como base la teoría de un "inconsciente colectivo", constituido por "arquetipos").

No es objetivo de este trabajo abordar esta cuestión; pero sí reparar en un aspecto de ella que para nosotros tiene gran interés: la semejanza entre esta enigmática aparición de motivos narrativos similares en contextos diferentes y, por tanto siempre con variaciones, y el fenómeno descrito, en el ámbito del encuentro analítico, de la asociación libre.

Parece incontestable que algún elemento común guía la producción de esas abundantes versiones en tiempos y puntos distintos. Desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano podríamos llamar a esos elementos comunes "representaciones-meta inconscientes", por ejemplo determinadas organizaciones fantasmáticas básicas en torno a las que parece girar todo el desarrollo imaginario y simbólico del sujeto. Me refiero a lo que Freud llamó "fantasías originarias". (8)

Consideramos que el inconsciente, que no es colectivo sino individual, se estructura en relación a "la falta" constitutiva. Las fantasías originarias serían unidades representacionales básicas, con dimensión imaginaria, simbólica y real (Ribettes 1984, Miller 1984) que implican ya una cierta "toma de postura" frente a la falta.

De las fantasías originarias identificadas por Freud, nos interesan especialmente las de "seducción" y "castración" por la importancia que pueden tener en el tipo de cuentos que trabajaremos.(9)

No obstante, insistimos en la importancia del fenómeno de la proliferación de versiones sin prejuzgar la naturaleza de su elemento común. No es decisivo para nuestra tesis.

Consideramos como equivalente de la asociación libre el encuentro con y la lectura de:

- la distintas versiones orales (aunque a nosotros nos lleguen recogidas ya y publicadas) sobre un mismo tipo. Por ejemplo, Espinosa dice conocer 22 versiones orales modernas del tipo "La niña sin manos" (Espinosa 1946-47) Nosotros hemos tenido acceso a 12 versiones populares de este tipo. Aunque en ellas se repiten una serie de motivos básicos, aparecen continuas variaciones: de personajes, de intenciones, de acciones, etc. Nos interesa por tanto lo común y, no menos, lo diferencial.

- las versiones literarias sobre el mismo tipo. Son significativas algunas variaciones respecto a las versiones populares. Hemos trabajado 16 versiones literarias, más o menos directas de "La niña sin brazos".

- versiones populares de tipos afines que, manteniendo algunos rasgos básicos comunes, encuentran desarrollos diferentes pero relacionados con el tipo originario.

Es el caso, en este trabajo, de otras versiones de "La niña perseguida" que nos brindan interesantes

complementos al tipo objeto de nuestro estudio: La niña sin brazos.

Así, hemos estudiado:

Persecución por el padre:

"María de madera" (11 versiones)

"Como a la sal" (9 versiones)

Persecución por la madre:

La bella Venecia" (10 versiones)

Rosina en el horno (10 versiones)

- versiones del tipo "Niña sin brazos", o de tipos afines, en otros ámbitos relacionados con la tradición popular: el romancero (romances de Delgadina, Silvana, Amon y Tamar, etc), el refranero, el cancionero popular.

- versiones literarias sobre tipos afines al originario: algunas obras medievales del occidente europeo (narrativa caballeresca): Los lais de María de Francia, El caballero de la espada, los cuentos bretones, etc.

De esta forma, cualquier texto, en estos campos, que guarde alguna relación con nuestro cuento, lo escucharemos como se escucha el libre asociar de un analizado, reparando especialmente en los vínculos diferenciales, en las rupturas del sentido, en los puntos ciegos. (10)

No es la asociación en sí lo que crea transferencia (en el sentido que lo hemos explicado más arriba) y lo que demanda por tanto interpretación. Hemos comparado el régimen de asociación libre con un "estado permanente de lapsus", es decir, con un estado en donde lo reprimido irrumpe con facilidad en la cadena de representaciones conscientes, bajo forma de olvidos, cambios de palabras, conexiones inesperadas, recuerdos de elementos que parecían olvidados, silencios, fragmentos incomprensibles, etc.

Y si escuchamos (11) algo así -presencia o ausencia significativas de un motivo; sustitución de personajes; motivos incomprensibles y repetidos; etc-, consideramos que ahí hay un enigma, un vacío de sentido, que se abre a una posible interpretación.

Que el texto "se abra a la interpretación" o, como lo hemos expresado en otros momentos de este trabajo, "que se produzca una demanda de sentido", lo consideramos como señal de que se ha instaurado ese pivote de la transferencia que es el "sujeto-supuesto-saber", es decir: hay una transferencia de saber acerca del sentido, desde el texto a todo aquel que, leyéndole o analizándole -operaciones que tal vez no son sino una sola-, viene a ser supuesto sustentador de un saber que al texto le falta.

En la lectura se da, si ésta se realiza en ciertas condiciones, - aquellas que dice Salinas: "en soledad", "cuando nos olvidamos de nosotros", "seducidos, embriagados por la belleza del texto", etc. (Salinas 1983,II,294-359)-, un vínculo transferencial a veces particularmente intenso (Gutiérrez Sánchez 1989)

Que el texto "se abra a la interpretación" no supone, en modo alguno, una cierta intencionalidad del texto en esa dirección. Nada del estilo: "los cuentos guardan una verdad que debe ser interpretada" (12)

Se trata únicamente de un efecto indisociable de su causa: la mencionada ruptura del sentido. (13)

Así, si nos encontramos en el texto con algo que escuchamos como una marca, un indicio, de inconsciente, nos sentimos autorizados a interpretar sin que con ello -lo repetiremos otra vez- pretendamos haber llegado a "la realidad", "la esencia", "la verdad" del cuento.

Porque compartimos plenamente la afirmación de Mannoni en El afán de interpretar:

"La interpretación de un texto nunca puede ser otra cosa que la tentación de proponer otro texto, equivalente pero más satisfactorio por cualquier razón" (Mannoni 1979,151)

Y la de Heisig:

"(Se) olvida cómo nuestra interpretación es ella misma otro cuento, el que puede acercarnos al cuento detrás del cuento o alejarnos de él" (Heisig 1976,48)

El tipo "La niña sin brazos" presenta motivos incomprensibles: la mutilación de los brazos de la protagonista; el hecho de que un príncipe se enamore perdidamente de una joven cuyo origen no conoce y que se encuentra horriblemente mutilada (brazos y a veces ojos y lengua); el indefectible viaje del marido cuando ella va a dar a luz; el motivo de los hijos monstruosos; el odio de las otras mujeres; etc. (De estos motivos, sólo algunos se analizarán en las páginas siguientes)

En esos y otros puntos de ruptura del sentido -de resistencia podríamos decir también-, se necesita la escucha analítica -no quiere decirse que únicamente ella- para encontrar un sentido que parece esparcirse en múltiples fragmentos de tantas otras versiones (asociaciones), a donde hay que ir a buscarle.

Eludir esta condición ha hecho, en nuestra opinión, que las interpretaciones de cierto número de trabajos psicoanalíticos sobre cuentos, y muchos sobre psicoanálisis aplicado en general, carezcan de justificación.

Porque parecen partir de la idea de que "todo se puede interpretar", "siempre se puede interpretar". Lo que es totalmente falso. Mientras no se muestre que en lo dicho hay intervención del inconsciente, no hay lugar para una interpretación psicoanalítica.

¿Y cuál es nuestro trabajo interpretativo con estos textos?. ¿Se trata de mostrar el significado de cada motivo dentro de un tipo concreto?. ¿Por ejemplo, averiguar el significado de la mutilación de la niña, o de la acusación de monstruosidad de sus hijos?.

Desde luego no es esa la manera en que los hemos trabajado, al menos no es esa la actitud, de acuerdo con lo que hemos desarrollado anteriormente acerca de la interpretación psicoanalítica y su problemática.

Un determinado motivo nos sugiere unas representaciones. Estas nos llevan a otras versiones, al romancero o a cualquier estudio histórico o antropológico. Ahí encontramos algo que nos lleva otra vez al texto original pero ya con un sentido nuevo.

Y así, a través de interpretaciones que se convierten en nuevos y más amplios conjuntos significantes, se va avanzando en el acercamiento, que siempre será incompleto, parcial ("otro texto"), al relato y sus enigmas.

Lo que nos interesa desde un punto de vista psicoanalítico, no es la significación, que satura los relatos, sino escuchar aquello que no se dice:

En Blancanieves, por ejemplo, hay un padre en los comienzos de todas las versiones. Un padre que enviuda, que se queda solo con su única hija, que se vuelve a casar y que desaparece en el relato. Salvo muy raras excepciones, no vuelve a presentarse: deja de representarse en el texto. Se le silencia por completo. ¿Por qué?

Pregunta ésta, similar a la que nos haríamos en una cura analítica en la que una paciente, tras afirmar que su padre se volvió a casar al poco de la muerte de su madre, siguiera, machacona y pormenorizadamente, hablando casi con exclusividad de las persecuciones a las que la somete su madrastra, y de su odio y su rivalidad hacia ésta.

Seguramente nos preguntaríamos: "¿Y el padre?, ¿por qué no habrá vuelto a hablar de él? ¿es que no tiene nada que ver en este vínculo conflictivo? ¿por qué no le inculpa? ¿le quiere preservar?.....

En este punto, las otras muchas versiones de cuentos populares pueden venir en nuestra ayuda, exactamente igual que pudieran hacerlo las siguientes asociaciones de la paciente en el análisis. Imaginemos:

"Me estoy acordando de una conversación que tuve ayer con una compañera de los primeros años de carrera,..éramos muy amigas pero dejamos de vernos a partir de tercero...se ha tenido que ir de su casa. Tenía problemas constantes con su padre a cuenta de sus salidas...de los chicos con los que salía... un hombre muy rígido...la puso en el disparadero: "o te comportas como es debido o te vas de casa". Está visto que en todas partes hay problemas...

Aquí reapareció el padre. Un padre celoso. Un vínculo fuerte padre-hija...como aquel que vinieron a romper las segundas nupcias de su padre: "a partir de tercero"...

Si seguimos escuchando las asociaciones de la paciente -o los otros textos, en el caso del cuento-, tal vez sepamos algo más de esa verdad que no puede ser dicha sino así: metafóricamente.

La interpretación psicoanalítica de relatos populares, o de cuentos tradicionales, es muy escasa. No obstante hay unos cuantos títulos de indudable interés.

Mencionaremos los siguientes: Bellemin-Noël 1983; Bettelheim 1977; Freud 1913f, 1919h; Fromm 1966; Robert 1973; Rosenfeld 1976.

2.3.1.- Un problema particular: El análisis de cuentos
basado en la interpretación de los símbolos

Un problema particular se nos plantea con la cuestión de los símbolos y su interpretación. Problema que para nosotros tiene un interés relevante dada las características del objeto de nuestro estudio. Se ha hablado mucho sobre el carácter simbólico de muchos de los motivos del cuento tradicional, de manera que haremos algún comentario acerca de cómo entendemos este simbolismo y su interpretación.

La teoría freudiana acerca de los símbolos presenta los siguientes rasgos fundamentales:

"1) Aparecen, en la interpretación de los sueños, como "elementos mudos" (Freud 1916-17): el sujeto es incapaz de proporcionar asociaciones a propósito de ellos. Se trata, según Freud, de una cualidad que no se explica por la resistencia al tratamiento, sino que es específica del modo de expresión simbólico.

2) La esencia del simbolismo consiste en una "relación constante" entre un elemento manifiesto y su o sus traducciones. Esta constancia se encuentra, no solamente en los sueños, sino en muy diversos campos de la expresión (síntomas y otras producciones del

inconsciente: mitos, folklore, religión, etc.) y en áreas culturales alejadas entre sí. Escapa relativamente, a modo de un vocabulario fijo, a la iniciativa individual; ésta puede elegir entre los diversos sentidos de un símbolo, pero no crear otros nuevos.

3) Esta relación constante se basa esencialmente en la analogía (de forma, de tamaño, de función, de ritmo, etc.) Con todo, Freud indica que ciertos símbolos guardan una relación de alusión: así por ejemplo, la desnudez puede simbolizarse por los vestidos, siendo en ese caso la relación de contigüidad y contraste. (...)

4) Si bien los símbolos descubiertos por el psicoanálisis son muy numerosos, el ámbito de lo simbolizado es muy limitado: el cuerpo, los padres y consanguíneos, el nacimiento, la muerte, la desnudez y, sobre todo, la sexualidad (órganos sexuales, acto sexual).

5) Freud, con la extensión de la teoría del simbolismo, se vió inducido a reservar a éste un lugar aparte, tanto en la teoría de los sueños y las producciones del inconsciente como en la práctica de la interpretación. (...) El sentido de los símbolos escapa a la conciencia, pero este carácter inconsciente no puede explicarse por los mecanismos de la elaboración onírica. Freud indica que las "comparaciones (inconscientes, subyacentes al

simbolismo) no se efectúan cada vez para las necesidades del momento, sino que se efectúan de una vez para siempre y se hallan constantemente dispuestas" (Freud 1916-17). Se tiene pues la impresión de que los individuos, independientemente de la diversidad de culturas y de lenguajes, disponen, utilizando un término tomado del presidente Schreber, de una "lengua fundamental". De ello resulta que existirían dos tipos de interpretación del sueño, una basada en las asociaciones del sujeto, otra que es independiente de estas y que es la interpretación de los símbolos (Freud 1900a)."

"Ya en los Estudios sobre la histeria (Freud 1895d), Freud distingue en varios pasajes, un determinismo asociativo y un determinismo simbólico de los síntomas: así, por ejemplo, la parálisis de Elisabeth von R. se halla determinada según vías asociativas por su ligazón con diversos acontecimientos traumatizantes y, por otra parte, simboliza ciertos rasgos de la situación moral de la paciente (quedando asegurada la conexión por ciertas expresiones susceptibles de ser utilizadas a la vez en un sentido moral y físico, como por ejemplo: "esto no marcha", "no lo puedo tragar", etc)" (Laplanche y Pontalis 1979)

Como es bien sabido, el antropólogo Claude Lévi-Strauss y el psicoanalista Jacques Lacan han hecho un uso bien distinto de la noción de "simbólico", uso al que nosotros nos adherimos. (Lévi-Strauss 1970,1991; Lacan 1980)



Si para Freud lo que define la condición de simbólico es la relación con lo simbolizado, para estos autores el símbolo es tal en tanto forma parte de una estructura simbólica y se relaciona de determinada manera con los otros elementos (símbolos) de dicha estructura.

Lo que define al símbolo no es su relación con lo simbolizado sino su relación con los otros símbolos de la estructura simbólica.

La relación con lo simbolizado es secundaria y está impregnada de lo imaginario (Laplanche y Pontalis 1979)(14)

Freud remarca, como hemos visto, dos vías para el determinismo de los síntomas (1895d) y para la interpretación del sueño (Freud 1900a): la asociativa y la simbólica

De ambas vías, es la primera la que creemos que conviene mejor a la naturaleza del funcionamiento psíquico. De ahí que el peso del determinismo asociativo sea mucho mayor que el del determinismo simbólico (15)

Respecto al símbolo freudiano, nos preguntamos qué quiere decir que sea un "elemento mudo". No es fácil pensar en una representación a partir de la cual el sujeto afirme la imposibilidad de asociar en forma definitiva. ¿Una

representación aislada por tanto, no sólo de lo representado, sino de toda otra representación?. Pero -a diferencia del aislamiento del obsesivo-, si el sujeto la pronuncia, o la sueña, o la convierte el slogan histórico, es porque está en la estructura representacional. ¿Cómo puede ser que le sea imposible asociar a raíz de ella?

También nos preguntamos qué sentido puede tener hablar de símbolos ajenos o independientes a la cultura del sujeto. ¿Se pueden dar símbolos "por fuera" de la propia cultura, de la propia lengua?.

Entendemos que, como seres humanos, todos estamos inmersos en la misma estructura simbólica y sometidos a la ley simbólica que la fundamenta, pero eso no alcanza a los símbolos concretos de cada cultura o de cada grupo humano.

Lévi-Strauss ha establecido contundentemente la vigencia universal de la ley de la prohibición del incesto y el carácter de la misma como aquello que funda y hace posible la "humanidad". Lo que definiría a un grupo de individuos como grupo humano sería la prohibición entre ellos del incesto. Esto es universal. Pero no así los "símbolos" del "otro prohibido" y del "otro prohibidor". En nuestra cultura, para simbolizar al "otro prohibido", contamos predominantemente con la representación "madre", y, para simbolizar al "otro prohibidor" con la

representación "padre". En otras culturas los personajes simbólicos son otros. Y es esa variedad lo que establece las estructuras elementales del parentesco en cada grupo humano.

Finalmente otra cuestión relativa a la posibilidad de una especie de "lengua fundamental", de símbolos, independiente de la cultura y lenguaje del sujeto. Una lengua tal, no es lengua; sería a lo sumo un código semántico. No conviene por tanto al conocimiento del inconsciente que, como dijo primero Freud, está estructurado por la condensación y el desplazamiento, y, como Lacan dijo después, está estructurado como un lenguaje, por la metáfora y la metonimia.

Examinemos ahora otro aspecto de la cuestión.

Como hemos expuesto en otro lugar (Gutiérrez Sánchez, 1989), basándonos también en Lacan, el significado no es un dato previo al significante, a la representación, al símbolo.

La idea de que el significante limita su sentido a significar -o significantizar- a un significado anterior, y a él correspondiente, ya fue puesta en entredicho en el Cours de linguistique générale (Saussure 1967).

El significado se producirá, a posteriori, del juego asociativo de los significantes:

"El significado o el exceso de significado que se busca no pertenece exclusivamente a la nueva palabra, a la nueva cadena o al nuevo conjunto. El significado deriva de su poder de relación con la otra palabra, la otra cadena, el otro conjunto que complementan en lugar de sustituir (...) Significar no es otra cosa que establecer una relación entre los términos". (Lévi-Strauss 1986,182)

Pero, además, este juego de significantes que es el decir, el hablar, nunca produce la significación adecuada, justa. O se queda corto, o se pasa. Con lo que la significación nunca queda cerrada.

Hay un exceso de significación: o decimos otra cosa de la que queremos decir, o no podemos decir lo que queremos, o decimos más de lo que queremos decir.

Pero no se trata de que haya un otro significado oculto, desconocido, como pretenderían muchos de los que trabajan sobre el simbolismo, sino que ese exceso es índice de que en el enunciado se está significando un sujeto, un sujeto que no coincide con el agente del mensaje. (Alemán 1981)

"El sujeto es el plus de significación del mensaje. Y ese sujeto no es un significado: es un significante que impide el cierre de la significación porque es índice del deseo, es decir, remite a todos los otros significantes reprimidos. En el momento en que la significación debiera cerrar su circuito, por este significante en exceso queda

abierta a los otros significantes, mostrando el agujero del deseo que marca todo el enunciado" (Alemán y Larriera 1981) (16)

Para ilustrar una forma de interpretación que se basa excesivamente en el tipo de simbolismo que estamos criticando, vamos a escoger algunos fragmentos de un autor que ha hecho contribuciones muy importantes al estudio de los cuentos tradicionales.

Se trata de Bruno Bettelheim.

El interés que el análisis psicológico y psicoanalítico de los cuentos de hadas cobró en el mundo psicológico y educativo, tras la publicación de su libro: *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* (Bettelheim 1977), es de sobra conocido.

Un libro cuajado de ricas reflexiones sobre el mundo afectivo de la infancia y algunos análisis interpretativos de una gran agudeza sobre algunos de los más famosos cuentos de hadas.

Junto a ello, y por diversas razones -de las cuales nos parece muy importante una: su pertenencia intelectual al psicoanálisis americano, a la llamada "Psicología del Yo"-, en el libro se pone de manifiesto una forma de entender el simbolismo, la fantasía y, en último extremo, el inconsciente y el propio psicoanálisis, con la que no podemos estar de acuerdo.

Pero precisamente por ello, porque se trata de un psicoanalista, freudiano en muchos aspectos, conocido y respetado, es por lo que queremos ilustrar con algunos fragmentos de su obra estos aspectos que nos parecen objeto de controversia. (17)

Vayamos al Psicoanálisis de los cuentos de hadas. Podríamos entresacar muchos fragmentos; elegimos éste:

"La historia de los Hermanos Grimm, "Blancanieves", comienza del siguiente modo: "Había una vez, en pleno invierno, cuando los copos de nieve caían sin cesar del cielo, una reina que estaba sentada junto a un ventanal cuyo marco era de ébano negro. Mientras cosía, miraba la nieve a través de la ventana, pero, de pronto, se pinchó un dedo y tres gotas de sangre cayeron sobre la nieve. Aquel color rojo era tan bonito sobre la nieve blanca, que la reina pensó para sí: "Me gustaría tener una niña tan blanca como la nieve, tan roja como la sangre y con el cabello tan negro como la madera de esta ventana". Poco tiempo despues, tuvo una niña blanca como la nieve, roja como la sangre y con el pelo negro como el ébano; y por esta razón la llamó Blancanieves. Al poco tiempo de nacer la niña, la reina murió, y, al cabo de un año, el rey volvió a casarse..."

"La historia comienza cuando la madre de Blancanieves se pincha un dedo y tres gotas de sangre resbalan sobre la nieve. Aquí se indican ya los problemas que plantea la historia: la inocencia sexual y la pureza contrastan con el deseo sexual, simbolizado por la sangre roja. Los cuentos de hadas preparan al niño para que acepte un hecho todavía más traumático: la hemorragia sexual como en la menstruación o, más tarde, en la relación sexual cuando se rompe el himen. Al oír las primeras frases de Blancanieves el pequeño descubre que el hecho de sangrar -tres gotas de sangre (tres porque es el número que, en el inconsciente, está más íntimamente relacionado con el sexo)- es una condición previa para la fecundación, pues precede necesariamente al nacimiento de un niño. En este caso la hemorragia (sexual) está ligada a un suceso "feliz"; sin otras explicaciones más detalladas, el pequeño aprende que ningún niño -ni tan sólo él- puede venir al mundo sin que se dé antes esta hemorragia." (Bettelheim 1977, 282-3)

De todos los elementos que aparecen en ese fragmento del cuento, el autor sólo parece valorar el color rojo de la sangre (deseo sexual) que contrasta con el blanco de la nieve (inocencia).

¿Y el anhelo materno?. ¿Y la total ausencia de un padre en este fragmento que alude a una concepción o a un embarazo?.

¿Y el autor no tiene nada que decir de la muerte de la madre, al poco de nacer la niña?...

¿Por qué interpreta esas tres gotas de sangre del dedo de la madre?: ¿porque el hecho de ser un motivo repetido en numerosas versiones le da un carácter enigmático?, ¿o por el aspecto supuestamente analógico (sangre=deseo sexual; sangre=hemorragia menstrual; sangre=hemorragia de la desfloración; sangre=nacimiento...) (18) que es inmediatamente validado por Bettelheim como si de una evidencia se tratara?

¿Por qué separa las gotas de sangre "roja", de la nieve "blanca" y de la "negra" madera de ébano?: el motivo enigmático, de serlo, está compuesto por esos tres elementos, ¿por qué aísla uno? ¿O dos? (19)

¿Es necesaria esta interpretación?. ¿Hay algo en esas tres gotas de sangre que entorpezca el sentido del cuento? ¿Por qué se fija en ellas, sino por la analogía con lo que previamente parece querer afirmar, a juzgar por el apresuramiento con que encuentra su significación?

¿Qué le permite decir que el deseo sexual está simbolizado por la sangre roja?. ¿Que esta hemorragia sexual equivale a la hemorragia menstrual o a la producida con la rotura del himen?

Caso de ser así, ¿no debería mostrar entonces cuál es la relación entre menstruación o desfloración y deseo sexual?. No nos parece que sea una relación exenta de puntos oscuros.

Y para terminar, ¿se puede decir que el tres es el número que, en el inconsciente, está más íntimamente relacionado con el sexo?. (20)

Más adelante Bettelheim nos ofrecerá otro ejemplo similar, referido ahora al episodio de la manzana. Manzana que le ofrecerá la madrastra-bruja y que comerán conjuntamente: la madrastra la parte amarilla, Blancanieves la roja, que está envenenada.

En primer lugar, el autor relaciona la manzana con la sexualidad. Relación avalada por un buen número de mitos y leyendas de los que es el más famoso el mito bíblico: la fruta prohibida, etc.

Pero esta línea de asociación, indiscutible, no es en la que más se apoya Bettelheim que concede sin embargo un gran valor simbólico al color rojo. Tanto, que la sexualidad no está representada por la manzana, sino por el color rojo de la misma:

"Ya se nos ha hablado repetidamente de la doble naturaleza de Blancanieves: era blanca como la nieve y roja como la sangre; su ser consta de dos aspectos, el

asexual y el erótico. El hecho de comer la parte roja (erótica) de la manzana significa el fin de la "inocencia" de Blancanieves (..) El color rojo de la manzana provoca asociaciones sexuales.." (Bettelheim 1977,297)

Pero, si ahora la simbolización es guiada por un color, en el paso siguiente lo es, al parecer, por una forma: la manzana simboliza el pecho de la madre:

"..la manzana, que en la iconografía religiosa (?) simboliza, también, el pecho materno. En el pecho de nuestra madre todos nos sentimos impulsados a formar una relación (?) y a encontrar satisfacción en ella " (Bettelheim 1977 297. Interrogaciones nuestras)

Bruno Bettelheim no se detiene ahí: sigue encontrando significados a la manzana. Antes, un color, una forma. Ahora, un razonamiento curioso y poco sostenible: si las dos mujeres comparten la manzana como comparten el hecho de ser mujeres, es decir, seres sexuados con sus correspondientes deseos sexuales, la manzana compartida ha de simbolizar aquello otro que comparten: sus maduros deseos sexuales:

"En la historia de Blancanieves, madre e hija comparten la manzana. En este relato, lo que dicha fruta simboliza es algo que la madre y la hija tienen en común y que yace a nivel incluso más profundo que los celos que sienten la una de la otra: sus maduros deseos sexuales" (Bettelheim 1977,297)

Este tipo de interpretaciones -de significado-, basadas en este tipo de analogías -perceptivas, conscientes..para el analista-, presuponen:

- que la "metáfora" está de un lado y el "referente" (donde estaría el significado de aquella), del otro: el color rojo, la manzana, la sangre, el objeto compartido, serían metáforas de: el deseo sexual, el pecho materno, los hitos del desarrollo de la mujer, los deseos sexuales de mujer..(14)

Pero en realidad la metáfora es aquella operación por la cual una representación sustituye a otra representación, o un significante sustituye a otro significante, como ha mostrado Lacan a propósito de la "metáfora paterna" (Lacan 1979, Dor 1986)

¿Es que "el deseo sexual" no es una representación?. ¿"El pecho materno" no es un símbolo?. Y la menstruación, la desfloración, el parto, ¿son sólo meros nombres de operaciones fisiológicas, o son además representaciones, símbolos, de muy distinto signo y valor para cada niña, adolescente y mujer?

La sola aceptación del hecho de que la metáfora es una sustitución de una representación por otra representación, de un significante por otro, supondría sacar a la simbolización del estrecho espacio de la

relación dual (símbolo-referente real) e incluirla en el espacio inmenso de la cadena simbólica significante, que es donde debe estar.

Que haya una relación posible, para la conciencia del analista, no quiere decir para nada que esa sea la elegida por el inconsciente del sujeto, o del texto, en este caso concreto.

"Sangre" también podría representar "muerte", "matrimonio", "inocencia", "maldad"...etc, etc. Cualquiera que tenga imaginación podría seguir asociando indefinidamente. Pero la asociación que nos interesa es la del paciente. Y, sobre todo, su asociación inconsciente, que se pone de manifiesto en la marca de su discurso.

- si entre el símbolo y el referente real hay una relación establecida previamente en razón a determinadas cualidades formales, nada se opone a la idea de que alguien conozca el código de correspondencias entre uno y otro: el analista.

El analista, por tanto, "sabría" acerca de los significados que el paciente simboliza en su decir asociativo.

De esta forma, no es que al analista se le suponga un saber por parte del paciente, sino que realmente debe tenerlo. Debe poseer los códigos que permitan interpretar los símbolos.

Pero en la medida que el analista pretenda colocarse en ese lugar de "sujeto-supuesto-saber", el análisis se irá convirtiendo en otra cosa: tal vez en un proceso identificatorio con un analista convertido en "yo-ideal". O lo que es lo mismo, en un progresivo empobrecimiento del sujeto -y del texto, en el tema que nos ocupa-.

Para terminar, recogemos del libro de López Tamés (1990), dos referencias al análisis que hace Bruno Bettelheim del cuento de Caperucita roja en su Psicoanálisis de los cuentos de hadas (Bettelheim 1977).

Se trata de un comentario-síntesis del análisis de Bettelheim y, la otra, un comentario de Djuna Barnes que cita Bettelheim y recoge también López Tamés.

Las diferencias son notables, no sólo en cuanto a quién se interpreta (al texto, al niño lector), sino en cierta actitud del intérprete:

Caperucita roja: "En síntesis: presentación del comienzo de la pubertad femenina, los deseos agresivos y sexuales de la pubertad, la voracidad oral, las dificultades del mundo recién estrenado y la necesidad de una guía íntima de caminar, que supone la interiorización del Superego: padre y madre asumidos"

"Cita a Djuna Barnes: los niños sienten algo que no pueden decir: les gusta que el lobo y Caperucita estén en la cama!" (López Tamés 1990,60) (21).

2.4.- Imaginario. Simbólico. Real

Metodológicamente nos resulta imprescindible la utilización de estos tres registros u órdenes que Jacques Lacan desarrolló a lo largo de toda su obra. Y dado que vamos a utilizar constantemente ese triple punto de vista, presentamos ahora un desarrollo esquemático de los tres.

Se trata de tres registros o dimensiones desde los que es preciso pensar el funcionamiento psíquico y la experiencia psicoanalítica.

No podemos separarlos: cada uno se define en función de los otros dos y la hipotética ausencia de uno anularía a los dos restantes.

Si hemos elegido presentar los tres registros en este orden es porque responde a la evolución de la importancia que van cobrando en la obra de su autor.

Lo Imaginario

Desde muy temprano Lacan se interesa por el registro imaginario: su intervención en el XIV Congreso Psicoanalítico Internacional de Mariembad, en 1936, llevaba por título: Le stade du miroir (inédito). En 1949 se publica: El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal como se nos revela en la experiencia analítica, que se traduce al castellano en 1971. (Lacan 1980)

La imagen unitaria del propio cuerpo es una consecución "tardía" para el ser humano. Tardía al menos en relación a otras especies en las que sus crías nacen con un desarrollo mucho mayor del sistema nervioso y, por tanto, con una capacidad para la captación de organizaciones perceptivas (gestalts) que el ser humano tarda en tener.

No obstante, lo que Lacan propone no se limita a una observación del desarrollo psicofisiológico -observable por lo demás-, sino a cómo esa "prematuridad biológica" y los procesos que se dan en el estadio del espejo, "se nos revelan en la experiencia psicoanalítica": la observación de los comportamientos del niño por una parte, y la localización a posteriori de sus fantasías de despedazamiento y de fragmentación corporal, por otra.

¿Y cómo accede el niño a una cierta vivencia unitaria de su cuerpo?. De forma anticipada, a través de la unidad que le presenta la imagen del otro. Del otro que es su propia imagen reflejada en el espejo. O el otro que es la apariencia del semejante.

Es decir, el niño tendrá una representación parcialmente íntegra y organizada de sí mediante una imagen de "un otro" al que sólo reconocerá como "yo" por el aval y la garantía simbólica de un Otro (la madre, la función materna) que con su mirada está sentenciando: "Ese (la imagen reflejada) eres tú".

El yo se constituye alienado en la imagen del otro, en un vínculo que no puede ser sino ambivalente: de amor y reconocimiento jubiloso frente a esa imagen que sostiene y hace posible el yo; también de odio a esa imagen de quien siempre dependerá y que marca los inevitables límites del cuerpo y del yo propios.

Notemos además que esta imagen en la que, por mediación de la palabra de la madre, el niño se reconoce (más bien, "se conoce"), no se produce en el espacio real (imagen real), sino en el espacio virtual (imagen virtual, del otro lado del espejo).

Naturalmente, esta constitución imaginaria y virtual del yo tendrá consecuencias en su naturaleza, evolución, funciones y patología. "Yo" al que tanto Freud como Lacan dedicaron importantes estudios. Entre otros: (Freud 1923b), (Lacan 1981,1983).

Lo Imaginario es por tanto el registro de la imagen, en el que surge el yo. Ese vector que une el yo con su imagen -aunque más exacto es decir "la imagen con su yo"-:

a' (yo) ----- a (otro)

es la representación del vínculo narcisista.

Entre el yo y la imagen en que se sostiene, o el yo y los semejantes en tanto representan su identidad, el vínculo es narcisista.

Es una relación perfectamente reversible: el yo se identifica con el otro como su imagen, e identifica al otro como imagen de sí.

Estamos mencionando "identidad", "identificación". Un paso más adelante tenemos: "identificación proyectiva", "identificación introyectiva", "proyección", "introyección", etc. También habría que incluir ideas como "imitación", "emulación".

Asimismo localizamos en este registro simbólico un aspecto importante de la noción de "ideal", en tanto imagen perfecta, deseable, a ser imitada: "Yo Ideal", por tanto.

"El Yo Ideal es la primera forma en la que el yo se aliena, que es la unidad del cuerpo en la imagen, todavía sin predicado alguno, sólo la unidad. Es el punto de partida del yo, su tronco. Y permanecerá como exigencia

formal de perfección" (D'Angelo y otros 1991,95)

Por aquí se deslizan, como elementos con predominancia imaginaria, los "ideales", los "valores", la "ideología".

Debemos insistir en la imposibilidad de separar un registro de los otros dos. Ni siquiera expositivamente podemos hacerlo sin incurrir en una grave imprecisión.

Lo Imaginario trata de dar "apariciencia", "envoltura" a aquello que sólo es en tanto "falta" (lo Real) por la intervención del significante (lo Simbólico).

Lo que falta es lo Real. Es la intervención de lo Simbólico quien deja fuera a lo Real; y el sujeto, para quien esta falta es insoportable, reintroduce aparentemente lo real bajo la envoltura de lo imaginario, o simbolizadamente en el juego de los significantes.

Nos interesa también señalar la participación imaginaria en el deseo, en el fantasma y en el significado.

El deseo, originado y sostenido desde los otros dos registros, se juega constantemente en lo imaginario:

"Si lo imaginario y el deseo tienen que ver entre sí, es porque ambos proceden de la falta. Para reemplazar al objeto mítico, perdido desde el origen, para llenar el

hueco en forma de seno, el deseo inventa un objeto sustitutivo y lo imaginario lo precave de las seducciones que lo vuelven amable. Sólo que un día aparece Narciso y la alienación al reflejo se torna definitiva." (Georgín 1988,135)

El fantasma es la versión subjetiva en relación al objeto, construida desde lo simbólico y lo imaginario. "En la intersección de lo simbólico y lo imaginario se constituye el fantasma. El fantasma es nuestra manera de ser en el deseo en función de nuestra cifra simbólica. Es lo imaginario capturado en la sintaxis (...)" (Georgín 1988,135)

Respecto al significado, diríamos que corresponde a lo imaginario la tendencia al establecimiento constante del mismo. De otra manera: los significados entre los que habitualmente creemos movernos son construcciones imaginarias que tratan así de evitarnos lo insoportable de la falta de significación.

Adolecemos de un exceso de significaciones imaginarias que, bajo apariencia de conocimiento, esconden una tendencia a desconocer, entre otras cosas, la falta de significación.

Este exceso empobrece en forma notable el libre juego de los significantes, del pensamiento libre, en cuya actividad, y sólo allí, podría producirse el significado genuino, al margen del yo y de su preocupación narcisita.

Lo Simbólico

En 1953, Lacan pronuncia la conferencia: Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel.

Aquí lo Simbólico parece cobrar predominancia. Sin olvidar los diez años en que ha profundizado en la importancia de lo Imaginario, en 1953 "coloca lo Simbólico en primer lugar".

También en 1953 redacta el informe para el Congreso de Roma: Función y Campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis que se publica en 1956 y se traduce al castellano en 1971 (Lacan 1980)

Está fuertemente interesado por Lévi-Strauss, por la importancia de la estructura (Antropología Estructural, La estructuras elementales del parentesco); estructura que tiene un carácter simbólico, construido en torno a la ley fundamental -la ley de la prohibición del incesto-, que posibilita el acceso a la cultura y sienta las bases de una sociedad de intercambio.

Lo Simbólico puede definirse como "la función ordenadora de la Cultura que separa al hombre de la Naturaleza, inscribiéndole de entrada en el lenguaje, en la Ley fundadora cuya interdicción primordial es la del incesto y en las estructuras de parentesco, que organizan la diferencia de los sexos y de las generaciones" (Marini 1989,68)

El niño adviene al mundo en un universo simbólico que antecede a su nacimiento, que le "sobrepasa" (en el que está inmerso) a lo largo de su vida y que le sobrevivirá tras su muerte. Esta "anterioridad del significante" explica la diferencia entre "la introducción del sujeto en el orden simbólico, en el orden de la lengua" y la "adquisición del lenguaje por el sujeto"

El niño está inmerso en el lenguaje desde siempre, incluso aunque no llegara a "adquirir el lenguaje".

"Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo aquellos que van a engendrarlo 'por el hueso y por la carne', que aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los dones de las hadas, el dibujo de su destino, que dan las palabras que lo harán fiel o renegado, la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta donde no es todavía y más allá de su misma muerte..." (Lacan 1980)

La estructura simbólica en que se sustenta cada individuo y cada grupo social son en gran parte "inconscientes" para el individuo y para los grupos. Y no sólo en el sentido adjetivo del vocablo, sino también en el sustantivo: son un aspecto fundamental de su inconsciente.

"Esta exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma de lo inconsciente" (Lacan 1980)

Y aún más, en Función y Campo de la palabra .. (Lacan 1980), encontramos la conocida proposición lacaniana: "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" que formaliza alguna de las más felices intuiciones de Freud.

En el orden simbólico, inseparable del lenguaje, -del hecho de que hablemos-, no está todo. Precisamente por la función de la simbolización algo queda irremediadamente fuera de lo simbólico, perdido para el sujeto que habla: aquello a lo que llamamos lo real.

Lo Simbólico es orden, es límite; pero introduciendo el orden deja algo fuera: produce la pérdida.

Lo Real

En el curso 74/75 Lacan dicta su Seminario XXII: R.S.I. (Real, Simbólico, Imaginario) que se publica en 1975 y que aún no ha sido traducido al castellano.

Lo Real ocupa ahora el primer lugar. Y ciertamente toda la teoría lacaniana y la práctica analítica a la que apunta, se centran en la última parte de su obra en lo real, en el objeto a y en la problemática del goce.

Empecemos por distinguir radicalmente "lo real" de "la realidad":

"Real tanto más amenazante por cuanto escapa a toda verbalización, a todo ordenamiento, a toda formalización. Lo Real se opone pues a la realidad que, a su vez, es el producto del filtrado, o de la puesta en condiciones de lo Real por lo Imaginario y lo Simbólico" (Marini 1989,70)

En cierto modo lo real también es "lo traumático" en el sentido más rigurosamente freudiano del término. Y también habría que establecer algunos nexos entre lo real y "lo siniestro".

Lo real puede ser "el trauma del nacimiento", el "pecho perdido"...., es decir: "el objeto del que cada cual se ve irremediabilmente mutilado" (Georgín 1988,138)

Pero también puede ser una "presencia opresora de aquello que, al contrario, está allí en demasía: cuerpo o seno materno cuya inminencia -y no la falta- suscita la angustia que es "falta de la falta", y uno se ahoga" (Marini 1989,106).

Esta formulación introduce la idea del goce: "la presencia en demasía", "la inminencia", "la falta de la falta", es decir aquel "placer otro" que acompaña al contacto obsceno con lo real, o lo que es lo mismo: lo que acompaña a la "no castración simbólica".

Respecto al objeto, su estatuto es real aunque por otro lado, está en el punto de encuentro de los tres registros:

"Si decíamos que el objeto a es lo que se pierde en la producción de significación, digamos que imaginariamente se lo recubre y desconoce en la estabilización del sentido. El yo es el lugar donde el sujeto desconoce lo que pierde por el hecho de que habla" (D'Angelo y otros 1991,82)

NOTAS AL CAPITULO 2

(1).- Esta metáfora vegetal es comúnmente utilizada por Freud para indicar la forma en que lo reprimido suele acceder a la conciencia: nunca directamente, siempre a través de un juego asociativo que adelanta un brote. Un "retoño de lo reprimido" en la traducción de Etcheverry de las Obras Completas de Freud (editorial Amorrortu)

(2).- Podríamos plantearlo al revés: tal vez en la pulsión de muerte está "todo" el sentido. Análogamente a como se puede decir que "en la muerte está el sentido de la vida".

(3).- Incluiremos también la definición de Fedida sobre "atención flotante" que condensa diversos aspectos que están siendo tratados aquí:

"Término freudiano que designa la modalidad específica de cierta manera de escuchar al paciente por parte del psicoanalista. Para escuchar lo que el paciente le dice libremente, el psicoanalista debe sustraer su mente de todo lo que de su vida personal, de sus motivaciones, de ciertos complejos inconscientes no resueltos, podría tornar su atención selectiva, crítica o parcial. La atención flotante es, pues, en el analista el reverso y el corolario necesario de la sociación libre en el paciente. Freud escribe: "Así como el paciente debe decir todo lo que se le pase por la mente, eliminando toda objeción lógica y afectiva que le llevaría a seleccionar, también el médico debe estar en condiciones de interpretar todo lo que escucha, a fin de descubrir en ello todo lo que el inconsciente disimula, sin que su propia censura venga a reemplazar la selección a la que ha renunciado el paciente". La atención flotante permite, pues, reconocer la especificidad de la presencia del analista, la naturaleza de su neutralidad, la justificación del análisis personal terminado, las condiciones de coherencia de las reglas de la cura psicoanalítica. Lo que en último término está en cuestión es la naturaleza de la comunicación analítica, desde el momento en que la atención flotante y la asociación libre hacen que dos inconscientes coexistan e intercambien. (Fedida, 1979, 31-32)

(4).- En la última parte de este trabajo, cuando se proponga una forma de entender la lectura y el acercamiento a los textos, volveremos sobre este punto. Punto de enorme interés para nosotros porque supone una posición opuesta respecto al cuento: no se trataría de interpretarle, sino de dejarse interpretar por él. Ambas posiciones son perfectamente complementarias a nuestro parecer.)

(5).- A esto que hemos llamado pasión por la verdad, a lo que Freud se refirió en múltiples ocasiones (Freud, 1937c), otros autores lo denominan "curiosidad por el mundo interno". Grinberg, enumera una serie de rasgos de lo que él considera "actitud psicoanalítica":

"un tipo particular de curiosidad en relación con el ser humano, con el funcionamiento de su mente y de su realidad psíquica, curiosidad que se hace extensiva al funcionamiento del propio psiquismo; capacidad de intuición, de introspección y de autoanálisis; (....)capacidad de pensar en condiciones adversas; (....) tolerancia a las frustraciones (causadas por el trabajo en aislamiento, por no obtener resultados inmediatos, por no entender siempre, por no "curar", etc.); capacidad de espera y de atención flotante, y, especialmente, la "capacidad negativa" (Keats, 1931), o sea aquella capacidad que permite tolerar incertidumbres, dudas y verdades a medias, sin sentirse compelido a la búsqueda inmediata de la razón y de la certeza de los hechos" (Grinberg, 1987)

(6).- De lo que nos da idea las "tareas" que el terapeuta-hipnotizador Freud ponía a sus primeras pacientes histéricas y, sobre todo, de las reprimendas que ocasionaba el comprobar que ellas no habían olvidado aquello que él les había ordenado olvidar (Freud, 1895d). O también, el "empeño voluntario" por olvidar el trauma como elemento fundamental para la formación de síntoma, en "Las neuropsicosis de defensa" (1894a)

(7).- Si me decido a tocar, aunque sólo sea a rozar, temas tan espinosos, y de tal complejidad dentro de la teoría psicoanalítica, es porque en determinadas versiones de "La niña sin brazos", - y mucho más todavía en el tipo "Mi madre me mató y mi padre me comió", por ejemplo-, nos vamos a encontrar con pasajes, motivos, acciones que se escapan a todo sentido. En donde creemos que la interpretación tal como se entiende habitualmente, es insuficiente y donde aparece otra función fundamental de la misma: poner al descubierto, nombrar, decir una y otra vez.

En la esperanza de arrancar a determinada representación -"una niña con los brazos mutilados" y, con frecuencia "con los ojos vaciados, sin lengua, desnuda y colgada de un árbol"-, la cuota de goce de la pulsión de muerte. Goce silencioso, goce del sinsentido, o del exceso de sentido, como decíamos antes. Decir una y otra vez, una y otra vez, con la "tenacidad por la simbolización" -algo que nos recuerda al concepto freudiano de "miramiento por la figurabilidad" (Freud, 1900a)-.

Esta "tenacidad por la simbolización" tiene mucho que ver con la proliferación de versiones de estos cuentos. También con su gran difusión en el espacio y en el tiempo. Tratan de representar, una y otra vez, algo irrepresentable.

En el aludido tipo "Mi madre me mató y mi padre me comió", la representación es: "una madre mata y descuartiza al hijo y lo cocina para que el padre lo coma". Motivo éste que está muy presente, no sólo en los cuentos populares, sino también en el Romancero -Blancaflor y Filomena, por ejemplo-, y en algunos mitos modernos: el mito de "El niño asado" (Langer 1966)

(8).- La hipótesis sería: de la misma manera que en el discurso del analizado, las asociaciones surgen "libre" y espontáneamente, arracimadas en torno a una representación inconsciente, los cuentos en su enorme variedad surgen como formas de expresión, de simbolización, de las fantasías originarias.

Las conclusiones a las que se llega en el capítulo 9, acerca de ciertos motivos de "La niña sin brazos", vienen a confirmar esta hipótesis.

(9).- Los fantasmas originarios son determinadas estructuras fantasmáticas (escena primaria, castración, seducción) que organizan toda la vida fantasmática del sujeto, con independencia de las experiencias personales de cada uno.

Como sabemos, y se desarrollará además en el capítulo 6, Freud consideró al principio de su obra, que en la vida del sujeto, éste había presenciado "escenas" reales que estaban en la base de las construcciones fantasmáticas posteriores.

Más adelante cambia de opinión y no encuentra otra base real que la propia "realidad psíquica" del sujeto.

Pero entonces va a querer encontrar en el pasado de la especie lo que ha renunciado a encontrar en el pasado de cada individuo. Va a explicar la presencia de las fantasías originarias recurriendo a la filogénesis: las fantasías vendrían a figurar imaginariamente lo que en la prehistoria de la humanidad tuvo existencia real. Este criterio filogenético no se puede sostener hoy (Georgin 1988,132). La explicación de la existencia de las fantasías originarias se basa en el hecho de participar todos, por el hecho de ser humanos, a una estructura simbólica.

"Si pasamos ahora a considerar los temas que se encuentran en los fantasmas originarios (escena originaria, castración, seducción), nos sorprenderá un carácter común: todos ellos se refieren a los orígenes. Como los mitos colectivos, intentan aportar una representación y una "solución" a lo que para el niño aparece como un gran enigma; dramatizan como momento de emergencia, como origen de una historia, lo que se le aparece al sujeto como una realidad de tal naturaleza que exige una explicación, una "teoría". En la "escena originaria" se representa el origen del sujeto; en los fantasmas de seducción, el origen o surgimiento de la sexualidad; en los fantasmas de castración, el origen de la diferencia de los sexos". (Laplanche y Pontalis 1979,149. Negritas nuestras).

(10).- A este respecto un ilustrativo ejemplo: En Baubo. La vulva mítica (Devereux 1984), cuando el autor está analizando el valor que, para el psiquismo, puede tener el vello público de la mujer, dice:

"Las cualidades de exhibicionismo atribuidas al vello público fueron reveladas por un texto inglés macanografiado. A pesar de que estaba escrito por una secretaria experimentada, había un error repetido: "vello público" (pubic hair) estaba escrito, una y otra vez, "public hair" (vello público)....." (Devereux 1984,135)

(11).- Recuérdense a este propósito, los comentarios hechos en el capítulo anterior acerca de la lectura (o la letra) y la escucha (la palabra).

(12).- Se podrían citar múltiples ejemplos. Uno, muy conocido, lo constituye el libro de Bruno Bettelheim.

Otro, el de Noemí Paz, que nos dice:

"Los cuentos populares son , como hemos visto, formas del pensamiento analógico. Un niño capta de inmediato su sentido mágico pues, como el primitivo, vive inmerso en el mensaje secreto del universo (?). Veamos ahora el significado oculto de este cuento.." (Paz 1986,37. Interrogante nuestro)

En el artículo de Mannoni, El afán de interpretar, nos encontramos:

"Si hay, en realidad, como sin duda ocurre a menudo, un sentido aculto en un texto literario, y a veces un sentido que el autor ha escondido voluntariamente, ello no siempre implica que ese texto se ofrezca para ser descifrado, ni que ese desciframiento aporte algo válido" (Mannoni 1979,154)

Y en El poder de los cuentos, de Georges Jean:

"Los cuentos en sí mismos "no son más que cuentos", y las interpretaciones comienzan a partir del momento en que alguien recoge el cuento para transmitirlo, reescribirlo. De hecho, comienzan con el primer lector y prosiguen con los demás. Uno puede preguntarse con todo el derecho si es posible y legítimo construir sistemas interpretativos que remitan esas sencillas historias -estas historias elementales- a mitos cosmogónicos o religiosos. Los temas psicoanalíticos, las extrapolaciones dadas por las hipótesis junguianas de los arquetipos del inconsciente colectivo se justifican mejor, pues se basan más en detalles que en el sistema narrativo en su globalidad" (Jean,G. 1988,191)

(13).- Para esta cuestión del inconsciente del texto ya hemos remitido en el capítulo anterior a la obra de Bellemín-Noël.

(14).- Especialmente interesante resulta la crítica de Lévi-Strauss al análisis simbólico freudiano en el último capítulo de La alfarera celosa (Lévi-Strauss 1986,167yss.)

"Psicoanálisis y análisis estructural divergen aquí en un punto esencial. A lo largo de su obra, Freud vacila -y de hecho no llega a elegir- entre una concepción realista y una concepción relativista del símbolo. Para la primera cada símbolo tendría un significado único. (...) La otra concepción admite que el significado de un símbolo varía en cada caso particular, y recurre a las asociaciones libres para ponerlo de manifiesto(...)
Ahora bien, en lugar de seguir por este camino, abierto no obstante por él, parece que Freud se haya inclinado cada vez más por el lenguaje habitual, la etimología, la filología (..) en la esperanza de encontrar en los símbolos un significado absoluto" (Lévi-Strauss 1986,170)

"...a lo largo de toda su obra (Freud) estuvo obsesionado por un problema "¿Cómo podemos conocer el significado de los símbolos de los sueños, cuando ni el propio soñador es capaz de proporcionarnos respecto a ellos ningún dato, o datos totalmente insuficientes?". Si hay alguna dificultad, procede del extraño modo con que Freud concibe que estos datos puedan llegar al analista: "Como en una lengua primitiva sin gramática, sólo se expresa el material bruto del pensamiento, lo abstracto es devuelto a lo concreto, que es su base". Además de que la noción de lenguas primitivas sin gramática haga saltar al etnólogo y al lingüista, cuando Freud señala que "el sueño aparece como un resumen abreviado de las asociaciones , establecido, es verdad, según reglas que nosotros aún no hemos penetrado del todo", ¿no pone el dedo en el nudo de la cuestión?. Esas reglas son precisamente las de una gramática cuya realidad, como acabamos de ver, excluye de antemano" (Lévi-Strauss 1986, 171-172)

Pensamos que el que Freud se muestre vacilante y a veces contradictorio en lo referente a la interpretación del simbolismo, no debe hacernos olvidar que esa gramática que en la cita de Lévi-Strauss, Freud parece excluir y luego afirmar, es su mayor descubrimiento en el tema de los sueños. El revolucionario descubrimiento y la específica aportación de Freud al estudio de los sueños, no es la firmación de que ellos tengan un sentido, o su tesis acerca de que estos constituyen, casi sin excepción, una realización de deseo, sino a) la afirmación de que la construcción del sueño -es decir, del contenido manifiesto- obedece a unas leyes -las del proceso primario y también del proceso secundario-; b) y la elaboración de una cierta gramática que da cuenta de la formación del sueño -"trabajo del sueño" o "elaboración onírica"-, y de las vías a seguir por el trabajo analítico: "interpretación onírica".

En realidad, unas líneas más arriba, Lévi-Strauss reconoce a Freud como un mérito el don que éste poseía en sumo grado: "el de pensar como los mitos". Es decir, a base de "transformaciones" (la inversión, la transformación en lo contrario, por ejemplo). Pero las transformaciones no son otra cosa que relaciones formales con cierta categoría de ley: leyes formales. Y esto es una gramática.

En lo que sigue, Lévi-Strauss viene, a nuestro parecer, a poner de manifiesto una vez más lo difícil que es, para alguien no familiarizado con el psicoanálisis, aunque tenga un conocimiento y una información exhaustivos de la obra de Freud, entender la noción de "sexualidad" para el psicoanálisis. Y mucho más todavía la de "sexualidad infantil".

Finalmente, queremos recoger de estas reflexiones de Lévi-Strauss, una que nos parece especialmente valiosa para nosotros:

"...no podemos limitarnos a una definición del simbolismo que lo reduciría a una simple comparación. Ni el lenguaje figurado ni la metáfora a través de la cual se expresa la mayor parte de las veces se reducen a una transferencia de sentido entre dos términos. (...) La transferencia de sentido no se produce de término a término, sino de código a código, es decir, de una categoría o clase de términos a otra clase o categoría (podríamos decir: de una cadena significativa a otra cadena significativa). Cometeríamos sobre todo un error si creyéramos que una de esas clases o categorías depende naturalmente del sentido propio y, el otro, naturalmente del sentido figurado. (Nos parece más claro: que el sentido propio depende naturalmente de una cadena y el figurado de la otra) (...)

Para el escritor, el trabajo del carpintero es figurativo respecto al suyo como, llegado el caso, para el carpintero sería figurativo respecto al suyo el trabajo del escritor" (Lévi-Strauss 1986,173-4. Comentarios entre paréntesis, nuestros)

La operación de la metáfora no consiste en sustituir la cosa, o el significado, por un significante, sino en una sustitución de un significante por otro significante.

Este juego de sustituciones y transformaciones -que en el sueño, por ejemplo, constituyen el "trabajo del sueño"- no están estrictamente hablando, al servicio del enmascaramiento -como se puede pensar desde el lado de la instancia yoica que, imaginariamente, personaliza en ella la represión: que se "imagina" protagonista de la manera (Gerber 1983)-, sino que no podía ser de otra manera, y en cualquier caso, al servicio de una mejor metaforización, de facilitar la producción del sentido.

Esto habría que hacerlo extensivo también a las sistemas conceptuales y a las distintas terminologías que usamos: Para dar cuenta de los dinamismos psicológicos del hombre, la psicología cognitiva utiliza sus mejores metáforas y el psicoanálisis otro tanto. Al igual que el lenguaje poético. Aquellas metáforas que mejor parecen convenir: las que por tener más poder de relación con otras metáforas, puedan significar mejor aquello que tratamos de conocer.

(15).- Porque "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" (Lacan 1980).
Y los cuentos están estructurados, en cierto modo, como el inconsciente: como los sueños, por ejemplo.
Esta vía de estudio de los cuentos, a través de la comparación cuentos/sueños -o también podría ser de cuentos/otras formaciones del inconsciente-, es una vía muy sugerente, que consideramos complementaria a la que en este trabajo hemos seguido.
En varias ocasiones hemos adoptado este punto de vista para analizar los cuentos, relacionando el texto del cuento con el "contenido manifiesto" del sueño. Y lo que aquí llamamos "inconsciente del texto", con lo que Freud designa como "contenido latente".

Es sorprendente como muchos de los caracteres típicos de los cuentos constituyen rasgos propios de los sueños tal como Freud los describió en La interpretación de los sueños (Freud 1900a) y en forma más sintética en Sobre el sueño (Freud 1901a)

Así: la indeterminación espacial y temporal - "ambigüedad y versatilidad de la sustancia espacial" y temporal en el cuento popular (Rivera 1977,11)-; la ambigüedad de la idea de la muerte; el relativismo con que se presentan ciertas experiencias vitales (gestación en tiempos no reales, por ejemplo); la "ausencia de profundidad o de interioridad de los personajes": "personajes sin densidad" (Jean 1988,22), etc.

La utilización constante de los mecanismos de condensación y desplazamiento, considerados por Freud como la expresión más clara del funcionamiento del proceso primario, típico del inconsciente y, en general, todas las operaciones de transformación que, desde ángulos muy distintos, estudian Freud (1900a), Propp (1974), Grupo "mu"(1987), López Tamés (1990)

(16).- Esta cuestión, de la diferencia entre "agente de la comunicación" y "sujeto" se desarrollará más ampliamente en el último capítulo.

(17).- Podríamos haber utilizado textos de Neto (1968), von Franz (1990), Heisig (1976), Diel (1976 y 1989), Steiner (1984), Paz (1986), con los que nuestro desacuerdo -con distintos grados- es mucho mayor que con Bettelheim. En la última redacción nos ha parecido innecesario, largo en exceso y de escaso interés.

(18).- Preferiríamos llamar "signo" a la representación que obtiene su valor del vínculo con el referente. Así, el ejemplo clásico: la bandera como signo de la patria.

Y "símbolo" a la representación en tanto que obtiene su valor fundamentalmente de la relación con las otras representaciones de la cadena simbólica.

En este sentido, la aparentemente clara función de signo de "bandera" respecto a "patria", se ve complicada por otros muchos nexos representacionales: la utilización, en tiempos no muy pasados, de la noción "patria" y "bandera" por unos grupos políticos más que por otros; "patria" ha resultado cargado de sentido militarista; si representa a la patria, también representa a otras cosas: formas de gobierno, instituciones políticas; para los grupos autonómicos representa unas cosas; para los grupos nacionalistas representa otras, etc.

Y ello, en cada sujeto, está necesariamente mediado por su filiación cultural y política en el sentido más amplio, por sus experiencias personales en el conflicto y en la paz, por su ubicación geográfica-política, etc,etc.

(19). "Ojalá tuviera yo una hija tan blanca como la nieve, tan roja como la sangre y tan negra como la madera del marco" (Grimm, 1987 II,13)

(20).- Bruno Bettelheim parece tener numerosas ideas acerca del número tres, ...según las va necesitando para interpretar distintos motivos:

"El número tres de los cuentos parece referirse a menudo a lo que el psicoanálisis considera como los tres aspectos de la mente: ello, yo y super-yo. Otro cuento de los Hermanos Grimm, "Las tres plumas", puede corroborar esta afirmación" (Bettelheim 1977,146)

Más adelante, -después de la alusión recogida en el texto: "tres porque es el número que, en el inconsciente, está más íntimamente relacionado con el sexo"-, encontramos:

"El número tres es un número místico y, a menudo, sagrado, incluso mucho antes de la doctrina cristiana de la Santísima Trinidad. Representa a Adán, Eva y la serpiente, que, según la Biblia, simbolizan el conocimiento carnal. A nivel inconsciente, el número tres representa el sexo, porque cada sexo tiene tres características fundamentales: pene y dos testículos en el hombre, y vagina y dos pechos en la mujer.

Sin embargo, también en el inconsciente, este número representa el sexo, pero de un modo completamente distinto, es decir, simboliza la situación edípica y la relación que comporta entre las tres personas implicadas; dicha relación, como hemos visto en la historia de "Blancanieves" está más que impregnada de sexualidad" (Bettelheim 1977, 306)

(21).- Este mismo autor, López Tamés, nos ofrece en otro lugar de su libro, un ejemplo de lo que parece ser un auténtico "código interpretativo" (concepto absurdo si se trata de interpretar el inconsciente):

"Thompson (1972,528) recoge el estudio de Cox sobre La Cenicienta para demostrar lo que él entiende por tipo y motivo. Este cuento, tipo, tiene los siguientes motivos: -heroína maltratada, -sufrimientos en el fogón, -regalos escogidos para las tres hijas del padre. La Heroína escoge una rama de avellano y la siembra en la tumba de su madre, -ayuda de la tumba, -tarea (selección de granos), -animales que hacen la tarea (pájaros), -ayuda de la madre transformada (pájaro sobre el árbol), -vestidos mágicos, -lugar del encuentro (baile), -huida triple, -la Heroína se esconde en un peral (una vez), en un palomar (dos) derribados por el padre, -trampa de alquitrán, -zapatilla perdida, -prueba de la zapatilla para el matrimonio, -pie mutilado, -falsas novias, -testigos animales (pájaros), -matrimonio feliz.

En ellos distinguimos: la rivalidad fraterna, la madre mala:madrastra/la madre buena:muerta, el regalo:la rama (símbolo fálico, según Heisig, de ella nace un árbol y a él va el pájaro mágico que le otorga lo que desee. Cenicienta en su fantasía puede devolver al padre la masculinidad perdida y ella recibir el premio), la huida ante el terror del sexo que sólo el padre puede vencer cortando el árbol, peral o palomar donde se esconde, es decir, cortando de raíz la inmadura relación edípica; prueba de la zapatilla: madurez sexual, cópula, integración de la personalidad adulta..."

(López Tamés 1990,64)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS AL CAPITULO 2

- ALEMAN, J y LARRIERA, S (1981): Notas de la serie en Serie Psicoanalítica I pp.15-74. Ediciones CTP. Madrid
- ANZIEU, D. y otros (1984): Art et fantasma. "L'or d'Atalante". Champ Vallon. Mâcon.
- BELLEMIN-NOEL, J. (1983): Les contes et leurs fantâmes. PUF. Paris
- BETTELHEIM, B. (1977): Psicoanálisis de los cuentos de hadas Crítica. Barcelona
- BRAUNSTEIN (coord.)(1983): La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan Siglo XXI. México
- CARVALHO-NETO, Paulo de (1968): Folklore y Psicoanálisis Mortiz. México
- D'ANGELO y otros (1991): Una introducción a Lacan. Lugar Editorial. B.Aires
- DEVEREUX, Georges (1984): Baubo. La vulva mítica. Icaria. Barcelona
- DIEL, Paul (1976): El simbolismo en la mitología griega. Labor. Barcelona.
- DIEL, Paul (1989): Los símbolos de la Biblia. FCE. México.
- DOR, Joël (1986): Introducción a la lectura de Lacan Gedisa. B.Aires

- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-47): Cuentos populares españoles(2t.) CSIC. Madrid
- FEDIDA, Pierre (1979): Diccionario de Psicoanálisis. Alianza. Madrid.
- FRANZ, Marie-Louise von (1990): Símbolos de redención en los cuentos de hadas. Luciérnaga. Barcelona.
- FREUD, S. (1894a): Las neuropsicosis de defensa.
AE III, p.41
- FREUD, S. y BREUER, J. (1895d): Estudios sobre la histeria
AE II.
- FREUD, S. (1898b): Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria AE III, p.277
- FREUD, S. (1900a): La interpretación de los sueños.
AE IV y V.
- FREUD, S. (1901a): Sobre el sueño AE V, p.613.
- FREUD, S. (1901b): Psicopatología de la vida cotidiana
AE VI.
- FREUD, S. (1905e): Fragmento de análisis de un caso de histeria AE VII, p.1
- FREUD, S. (1911e): El uso de la interpretación de los sueños en psicoanálisis AE XII, p.83
- FREUD, S. (1912b): Sobre la dinámica de la transferencia
AE XII, p.93
- FREUD, S. (1912e): Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico AE XII p.107
- FREUD, S. (1913c): Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis I) AE XII, p.121

- FREUD, S. (1913f): El motivo de la elección del cofre
AE XII, p.303
- FREUD, S. (1914g): Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos
consejos sobre la técnica del psicoanálisis II)
AE XII, p. 145
- FREUD, S. (1915a): Puntualizaciones sobre el amor de
transferencia AE XII, p.159
- FREUD, S. (1916-17): Conferencias de introducción al
psicoanálisis AE XV y XVI
- FREUD, S. (1919h): Lo ominoso AE XVII, p.215
- FREUD, S. (1920g): Más allá del principio de placer
AE XVIII, p.1
- FREUD, S. (1926d): Inhibición, síntoma y angustia
AE XX, p.71
- FREUD, S. (1930a): El malestar en la cultura AE XXI, p.57
- FREUD, S. (1937c): Análisis terminable e interminable
AE XXIII, p.211
- FROMM, E. (1966): El lenguaje olvidado. Hachette. B.Aires
- GEORGIN, Robert (1988): De Levi-Strauss a Lacan. Nueva
Visión. B.Aires
- GERBER, Daniel (1983): La represión y el inconsciente.
en: BRAUNSTEIN (1983): La reflexión de los
conceptos de Freud en la obra de Lacan. Siglo XXI.
México
- GRIMM, W.yJ. (1987-88): Cuentos de niños y del hogar.
(3t.) Anaya. Madrid.
- GRINBERG, León (1987): Nuestra identificación con Freud
Revista de Psicoanálisis de Madrid. no.6, pp.69-76

- GRUPO "mu" (1987): Retórica General. Paidós. Barcelona.
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1989): Consideraciones psicoanalíticas acerca de la lectura Clínica y Análisis Grupal Vol.11(2). No.51. Madrid
- GUTIERREZ TERRAZAS, J. (1988): La "realidad psíquica" propiamente dicha no es la realidad psicológica o subjetiva. Revista de Psicoanálisis de Madrid no.8, pp. 69-72
- HEISIG, J.W. (1976): El cuento detrás del cuento. Un ensayo sobre psique y mito Guadalupe. B.Aires
- JEAN, Georges (1988): El poder de los cuentos. Pirene. Barcelona.
- LACAN, J. (1953): "Le symbolique, l'imaginaire et le réel". Conferencia del 8.7.53 ante la Societé Française de Psychanalyse. Inédita.
- LACAN, J. (1977): Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Barral. Barcelona
- LACAN, J. (1979): Las formaciones del inconsciente. Nueva Visión. B.Aires
- LACAN, J. (1980): Escritos 1. Siglo XXI. Méjico.
- LACAN, J. (1981): El Seminario de Jacques Lacan: R.S.I. Curso 1974-75 Ornicar? (parcial) no.3, pp.9-35. Petrel. Barcelona.
- LACAN, J. (1981): El Seminario I (1953/54): Los escritos técnicos de Freud. Paidos. Barcelona.
- LACAN, J. (1983): El Seminario II (1954/55): El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Paidós. Barcelona.

- LANGER, Maria (1966): Fantasías eternas a la luz del
Psicoanálisis. Paidós. B.Aires.
- LAPLANCHE y PONTALIS (1979): Diccionario de
Psicoanálisis. Labor. Barcelona
- LEVI-STRAUSS, C. (1970): Antropología estructural.
Editorial Universitaria. B.Aires
- LEVI-STRAUSS, C. (1986): La alfarera celosa Paidós.
Barcelona
- LEVI-STRAUSS, C. (1991): Las estructuras elementales del
parentesco. Paidós. Barcelona.
- LOMBARDI, Gagriel (1991): La resistencia como máscara del
deseo Puntosur. B.Aires
- LOPEZ TANES, Román (1990): Introducción a la Literatura
Infantil. Secretariado de Publicaciones de la
Universidad de Murcia
- MANNONI, O. (1979): La otra escena. Claves de lo
imaginario. Amorrortu. B. Aires
- MARINI, Marcelle (1989): Lacan: itinerario de su obra.
Nueva Visión. B.Aires.
- MASOTTA, Oscar (1986): El modelo pulsional Catálogos
Editora. B.Aires
- MILLER, J.A. (1984): Dos dimensiones clínicas: síntoma y
fantasma. Manantial. B.Aires
- MILLER, J.A. (1986): Recorrido de Lacan Manantial.
B.Aires
- NASIO (1980): La voz y la interpretación. Nueva Visión.
B.Aires
- PAZ, Noemí (1986): El cuento de hadas. Leviatán. B.Aires

- PROPP, V. (1974): Las raíces históricas del cuento.
Fundamentos. Madrid
- RIBETTES, Jean-Michel (1984): La troisième dimension du fantasme, en: ANZIEU y otros (1984): Art et fantasme. "L'or d'Atalante". Champ Vallon. Mâcon
- RIVERA, Jorge B. (selec. y notas) (1977): El cuento popular. Centro editor de América Latina. B.Aires
- ROBERT, Marthe (1973): Novela de los orígenes y orígenes de la novela. Taurus. Madrid
- ROSENFELD, David (1976): Clínica psicoanalítica. Galerna. B.Aires
- RYCROFT, Charles (1976): Diccionario de Psicoanálisis Paidós.
- SAFOUAN, Moustapha (1989): La transferencia y el deseo del analista Paidós. Barcelona
- SALINAS, Pedro (1983): Ensayos Completos. Taurus. Madrid
- SAUSSURE, Ferdinand de (1967): Cours de linguistique général. Bibliothèque Scientifique. Payot. Paris
- SOPENA, Carlos (1976): Nota sobre la noción de inconsciente en Lacan, en: En torno a Lacan I. Revista Uruguaya de Psicoanálisis XIV, no.2. Montevideo
- STEINER, Rudolf (1984): La sabiduría de los cuentos de hadas. Editorial Rudolf Steiner. Madrid
- THOMPSON, Stith (1972): El cuento folklórico. Universidad Central de Venezuela. Edic. de la Biblioteca. Caracas.

CAPITULO 3

FUENTES: CRITERIOS DE SELECCION Y CLASIFICACION DE LAS
VERSIONES POPULARES Y LITERARIAS

INDICE DEL CAPITULO 3

3.1.- Selección y clasificación de cuentos populares.

3.1.1.- Selección y fuentes.

3.1.2.- Denominaciones.

3.1.3.- Clasificación.

3.2.- Selección y clasificación de versiones literarias.

3.2.1.- Selección y fuentes.

3.2.2.- Criterios de clasificación.

3.2.3.- Clasificación.

3.1.- Selección y clasificación de cuentos populares

3.1.1.- Selección y fuentes

Para efectuar la selección que a continuación se presenta ha sido necesaria la lectura de dos mil cuentos repartidos en distintas recopilaciones.

La mayoría de los autores presentan sus cuentos sin adoptar ningún criterio de clasificación, excepción de los dos Espinosa, padre e hijo, y de Antonio Rodríguez Almodóvar. Por ello ha habido que seleccionar, primero, todos aquellos que pudieran corresponder al ciclo de "La niña perseguida" y después discriminar entre éstos, las versiones correspondientes a "La niña sin brazos".

Entre las versiones de "La niña perseguida" ha habido que elegir. El número de ellas es muy elevado y abundan las repeticiones casi idénticas y la dispersión de motivos. Por tanto, hemos procurado mantener, ante dos versiones muy similares, aquella que ofreciera alguna particularidad.

Respecto a "La niña sin brazos" hemos aceptado todas las versiones que han llegado a nuestras manos. Con la única limitación de los problemas de clasificación que hemos tenido con algunas versiones que presentan ciertos motivos fundamentales del cuento pero a las que, globalmente, no se las puede clasificar dentro del tipo y han sido excluidas.

Se han revisado otras recopilaciones (Cuentos populares en los fondos de Austral, Espasa Calpe; los volúmenes publicados de cuentos clásicos en Crítica; la Biblioteca de Cuentos Maravillosos de Olañeta, los cuentos de hadas por países, publicados en los años cincuenta por la editorial Molino, el volumen dedicado a los Grimm en Alianza, etc) pero, finalmente, las versiones seleccionadas pertenecen a cuatro editoriales:

- AFANASIEV, A.N. (1987): Cuentos populares rusos 3 tomos.
Madrid. Anaya.
- CALVINO, Italo (1990): Cuentos populares italianos
2 tomos. Madrid. Siruela
- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-47): Cuentos populares
españoles. 3 tomos. Madrid. CSIC. Instituto
"Antonio de Nebrija" de Filología
- ESPINOSA, A. M. (hijo) (1987-88): Cuentos populares de
Castilla y León 2 tomos. Madrid. CSIC.
- GRIMM, J. y W. (1983): Cuentos de niños y del hogar
3 tomos. Madrid. Anaya
- PERRAULT, Ch. (1983): Cuentos de antaño Madrid. Anaya.
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1983-84): Cuentos al amor de la
lumbre 2 tomos. Madrid. Anaya

Finalmente, señalar que si el material seleccionado es interesante y rico, el que hemos tenido que dejar no lo es menos. Hay cuentos sorprendentes que hemos tenido que apartar porque no correspondían a nuestro objeto de análisis, o porque le hubieran dispersado en demasía, pero que ahí están, ejerciendo desde su silencio de siglos esa extraña fascinación que hemos sentido todos los que hemos penetrado, aunque sea poco, en este campo familiar e inquietante a la vez.

3.1.2.- Denominaciones

La denominación "La niña perseguida" que representa a todo el ciclo, es antigua. Aparece en Espinosa (1946), en Puymaigre (1884) y, antes todavía, en D'Ancona (1872), citado por Puymaigre y por Italo Calvino (1990).

Es recogida por Rodríguez Almodóvar (1983) y, desde luego, mantenida aquí por su sencillez, lirismo y carga dramática.

Hemos dividido el ciclo en cinco categorías fundamentales:

- a) niña perseguida por múltiples perseguidores
(especialmente el padre, o representante)
- b) niña perseguida por el padre (o representante)
- c) niña perseguida por la madre (o representante)
- d) niña perseguida por las hermanas (o representantes)
- e) niña perseguida por motivo de los hermanos
- f) niña perseguida por el novio bandido

De estos grupos sólo podremos ocuparnos, salvo menciones ocasionales, de los tres primeros y de una de las versiones del último.

Respecto al primero, "La niña sin brazos", no hace falta justificar su denominación: forma parte del contenido de todos los cuentos. En otro momento se verá que hay versiones literarias que no incluyen la mutilación de los brazos, aunque si otros motivos del cuento suficientes para definir al tipo.

Respecto a los dos siguientes, tampoco es necesario justificar la denominación del grupo. Queda justificada en el contenido. Pero si los subgrupos:

Llamamos "Como a la sal" al conjunto de versiones cuyos argumentos comienzan por la pregunta del padre acerca del amor de cada una de las hijas. Es el tipo 923 de Aarne-Thompson, que también se suele denominar "Rey Lear" en base a que la famosa obra de Shakespeare es sin duda la versión más conocida del tipo.

Hay una versión cinematográfica reciente: "Ram" de Kurosawa.

Al primer subgrupo de b) podríamos haberle denominado "Piel de Asno", más conocido. Hemos preferido "María de madera" precisamente por eso, por ser menos conocido y evitar así, en lo posible, que este subgrupo entero quede asimilado automáticamente a la versión "Piel de asno" de Perrault, que si es la más conocida en nuestro país, no es en absoluto ni la más interesante, ni la más bella literariamente.

Tampoco hemos querido que las versiones de la niña perseguida por la madre quedaran rigidificadas en torno a dos clásicos: "Blancanieves" y "Cenicienta". Por tres razones: 1) hay muchas más versiones, algunas de ellas fascinantes de leer y atractivas para estudiar. 2) Perrault y los Grimm han sido recopiladores importantísimos. Pero el primero desconocía la necesidad de rigor del folclorista (especie que aún no había nacido) y los segundos estaban notablemente influidos por una moral y una ideología que parecen sobreponerse al rigor.

De ahí, el tono edulcorado, innecesariamente (a nuestros fines, no a los suyos, claro) pícaro y satírico de las versiones del primero; y conservador, mojigato y depresivo de los segundos.

Por si estas reservas fueran pocas, las versiones que más se conocen de Perrault y de los Grimm (Cenicienta y Blancanieves respectivamente, por ejemplo), han sido reforzadas por el trabajo cinematográfico de Walt Disney. Seguramente nadie como él haya hecho más por la difusión de, al menos, algunos cuentos populares, y también nadie como él haya hecho menos por el respeto al contenido, al estilo y la gracia de los mismos.

De manera que si al leer la palabra "Blancanieves", alguien piensa en la Blancanieves que vió en el cine, preferimos llamarla como sea. Y hay títulos entre los cuentos populares oportunos y bellísimos. Por ejemplo esta "Bella Venecia" (que es la madre, no la niña) o la "Blancaflor", tan típica en Castilla.

3) Para "Cenicienta", además de las razones aducidas, hay otra de mucha importancia clasificatoria:

"Cenicienta" en realidad no es sólo el nombre de la protagonista de una historia concreta (Cendrillon, o Cucendron = "Culocenzón", en Perrault) sino también, y sobre todo, una denominación genérica de "La niña perseguida" (Cinderella, en Cox). Casi todas las niñas perseguidas, en una u otra forma, son "cenicientas":

a) tras su "delito" son marginadas: abandonadas en el bosque, cuidadoras de pavos, sirvientas maltratadas, emparedadas, mudas. La marginación que supone hacer la vida en la cenicera de la casa (en los cuentos españoles) o en la estufa (en los rusos), con la consiguiente suciedad, no es sino un ejemplo entre muchos.

b) en su huida, estas niñas perseguidas, suelen además adoptar disfraces cuyo denominador común es el horror, la repugnancia o la suciedad: "toda-clase-de-pieles", piel de vieja, piel de asno, envueltas en un "cuerpo" de madera, harapos, falsos piojos, encerradas en un candelabro, etc.

c) Otra característica bastante repetida de "las niñas perseguidas" es su silencio, su extraño mutismo. Con frecuencia ella oculta sus orígenes y las acciones que han dado lugar a su lamentable situación actual. Este motivo, de la callada marginación y la suciedad, nos parece significativo aunque sólo fuera por la perseverancia con que se presenta en casi todas las versiones. Más adelante lo estudiaremos en relación con el motivo del incesto y la mutilación.

Por otra parte encontramos conductas parecidas en diferentes ceremonias rituales femeninas (La Fontaine 1987) lo que nos sugiere el carácter iniciático del motivo. De la iniciación y su relación con incesto y mutilación también hablaremos en otro momento.

Por esta razón preferimos mantener "cenicienta" como una denominación genérica del ciclo y denominamos a este tipo ("Niña perseguida por la madre: celos de la madre y rivalidad fraterna") valiéndonos de un título muy representativo: "Rosina en el horno"

3.1.3.- Clasificación de las versiones seleccionadas, con indicación del tipo correspondiente a cada subgrupo, de acuerdo con el Índice de Tipos de Cuentos de Aarne-Thompson (Thompson 1972):

Ciclo de La niña perseguida

1.- La niña sin brazos (Tipo 706)

- 1.1.- La niña sin brazos (E 137)
- 1.2.- La niña sin brazos (RA 31)
- 1.3.- Oliva (IC 71)
- 1.4.- La muchacha sin manos (G 31)
- 1.5.- La pava (IC141)
- 1.6.- La manquita (A 279)
- 1.7.- La nuera malquerida (Baran)
- 1.8.- La niña sin brazos (Es 99)
- 1.9.- La niña sin brazos (Es100)
- 1.10.-La niña sin brazos (Es101)
- 1.11.-La niña sin brazos (Es102)
- 1.12.-El cisquero y el demonio (Es103)

2.- Perseguida por el padre

2.1.- María de madera (Tipo 510 B)

(Padre quiere casar con la hija)

- | | |
|--|---------|
| 2.1.1.- Los tres trajes | (RA 32) |
| 2.1.2.- El pavero del rey | (RA 35) |
| 2.1.3.- María de madera | (IC103) |
| 2.1.4.- Ropón de piel de cerdo | (A 291) |
| 2.1.5.- Toda-clase-de-pieles | (G 65) |
| 2.1.6.- Piel de asno | (Pr1t) |
| 2.1.7.- La zarevna en el reino subterráneo | (A 211) |
| 2.1.8.- El príncipe Danila-Govorila | (A 114) |
| 2.1.9.- Los tres trajes | (Es110) |
| 2.1.10.-La encontrada | (Es106) |
| 2.1.11.-El espejito mágico | (A 211) |

2.2.- Como a la sal (Tipo 923)

(Padre quiere palabras de amor)

- | | |
|--|---------|
| 2.2.1.- La pavera | (E 120) |
| 2.2.2.- Como la sal en el agua | (E 123) |
| 2.2.3.- Como la sal en el agua | (E 124) |
| 2.2.4.- Como la vianda quiere la sal | (RA 34) |
| 2.2.5.- Como a la sal | (IC 54) |
| 2.2.6.- Piel de vieja | (IC 70) |
| 2.2.7.- La pastora gansos manantial | (G 179) |
| 2.2.8.- Como la vianda quiere a la sal | (Es107) |
| 2.2.9.- La zamarra | (Es108) |

3.- Perseguida por la madre

3.1.- Bella Venecia (Tipo 709)

(Madre persigue por celos)

- | | |
|-----------------------------------|---------|
| 3.1.1.- Blancanieves | (E 142) |
| 3.1.2.- La mala madrastra | (E 144) |
| 3.1.3.- Blancaflor | (E 143) |
| 3.1.4.- Blancaflor | (E 145) |
| 3.1.5.- La peña de los enamorados | (RA 40) |
| 3.1.6.- El espejito mágico | (A 211) |
| 3.1.7.- Blancanieves | (G 53) |
| 3.1.8.- La bella Venecia | (IC109) |
| 3.1.9.- Bianca Flor | (Es115) |
| 3.1.10.-La madre envidiosa | (Es116) |

3.2.- Rosina en el horno (Tipo 510 A)

(Celos madre y rivalidad fraterna)

- | | |
|-----------------------------------|---------|
| 3.2.1.- La fregona | (E 119) |
| 3.2.2.- Estrellita de oro | (RA 33) |
| 3.2.3.- Rosina en el horno | (IC 64) |
| 3.2.4.- El zapatito de oro | (A 292) |
| 3.2.5.- La tiznada | (A 293) |
| 3.2.6.- La Cenicienta | (G 21) |
| 3.2.7.- La Cenicienta | (Pr11t) |
| 3.2.8.- Morozco | (A 95) |
| 3.2.9.- La hija y la hijastra | (A 98) |
| 3.2.10.-Las tres gracias por Dios | (Es113) |

4.- Perseguida por hermanas (Tipo 707)

(Gran semejanza formal con "La niña sin brazos").

- | | |
|--|---------|
| 4.1.- El pájaro sabio | (E 138) |
| 4.2.- La hija del carbonero | (E 139) |
| 4.3.- El pájaro que canta el bien y el mal | (E 140) |
| 4.4.- Piernas plata rodillas, brazos oro codos | (A 285) |
| 4.5.- Los tres pajaritos | (G 96) |
| 4.6.- La ciervata | (Es105) |
| 4.7.- Los siete infantes | (Es119) |
| 4.8.- El pájaro Belverde | (IC 87) |

5.- Los siete cuervos (Tipo 451)

(Doncella que busca a su hermano y es perseguida por su causa)

- | | |
|--|---------|
| 5.1.- Los siete cuervos | (E 115) |
| 5.2.- La madre envidiosa | (RA 37) |
| 5.3.- Mariquita y sus siete hermanitos | (RA 38) |
| 5.4.- Los siete cuervos | (RA 39) |
| 5.5.- Los doce hermanos | (G 9) |
| 5.6.- Los siete cuervos | (G 25) |
| 5.7.- Los seis cisnes | (G 49) |

6.- El novio bandido (Tipo 955)

6.1.- El novio bandido (G 40)

6.2.- El asesino sin mano (IC 89)

3.2.- Selección y clasificación de versiones literarias:

3.2.1.- Selección y fuentes

Los estudiosos del tema llaman "versiones literarias" a aquellas que tienen autor conocido o a aquellas que han sido conocidas tras su publicación en órganos de difusión literaria y culta. Generalmente, tras la versión literaria están versiones populares que han sido modificadas, embellecidas o distorsionadas por el autor de la versión escrita.

Un ejemplo puede ser el Cuento del rey Saltán, de su hijo, el príncipe Guidón, glorioso paladín, y de la bella princesa Cisne (Pushkin 1973), que no es sino una versión, pésimamente versificada por cierto, del tipo popular "Los tres hijos dorados" (Tipo 707 de Aarne y Thompson)), que nosotros hemos incluido bajo el epígrafe "Niña perseguida por hermanas".

La versión popular tiene como nota fundamental su carácter de transmisión oral. Su aparición en forma escrita se debe al trabajo de recopiladores que han registrado las versiones orales con mayor o menor rigor.

En cuanto a las versiones literarias de "La niña sin brazos", no hemos tenido acceso a las versiones originales -con la excepción de Constanza, de Chaucer, que aparece bajo el título "Cuento del jurisconsulto" en los Cuentos de Canterbury (Chaucer 1988)- , valiéndonos en su defecto de los resúmenes o datos citados por los siguientes autores:

BOLTE-POLIVKA (1913): Anmerkungen zu den Kinderund
Kausmärchen der Brüder Grimm , vol.I, 298. Leipzig.
COX, Marian Roalfe (1893): Cinderella. Londres

DAUMLING, Heinrich (1912): Studie über den Typus des
"Mädchens ohne Hände" innerhalb des
Konstanze-Ziklus. München

ESPINOSA Aurelio M. (1947): Cuentos populares españoles.
(t.II) Madrid. Consejo Superior de Investigaciones
Científicas.

PUYMAIGRE, Conde de (1884): La fille aux mains coupées
Revue de L'Histoire des Religions. Sept. Oct 1884

SUCHIER, Hermann (1884-85): Oeuvres poétiques de
Philippe de Remi, Sire de Beaumanoir, tomo I.
Paris.

Estos investigadores del folklore aparecen en todas las bibliografías de quienes han trabajado el cuento popular con cierta seriedad y son referencia obligada al diseñar cualquier investigación en este campo. No está igualmente claro que todos los que los citan los hayan leído directamente, sobre todo por la enorme dificultad que supone tener acceso hoy a sus obras. La antigüedad de las ediciones, la extinción de algunas de las revistas en donde fueron publicados, el carácter restringido de la mayoría de esas publicaciones, han sido algunas de las dificultades para su localización.

Conseguir estas obras ha supuesto una considerable dedicación y una no menor satisfacción.

3.2.2.- Criterio de clasificación de las versiones literarias:

El cuento "La niña sin brazos" tiene una estructura secuencial con características netamente diferenciales respecto a otros grupos de "La niña perseguida" y, más aún, respecto a los cuentos maravillosos en general.

Esta estructura formal viene dada por la presencia de unos motivos fundamentales y la eventual ausencia de otros.

Los conjuntos de motivos básicos del tipo son:

- A: Conflicto incestuoso seguido de mutilación
- B: Conflicto incestuoso sin mutilación
- C: Otros conflictos seguidos de mutilación
- D: Otros conflictos sin mutilación
- E: El príncipe la encuentra. Boda
- F: Acusación falsa y destierro de la niña y sus hijos
- G: Reencuentro con el marido. Final feliz

Teniendo en cuenta que los tres últimos aparecen siempre, con la excepción notable del "Victorial" de Gámez, será la presencia o ausencia de los cuatro primeros conjuntos de motivos lo que decidirá la clasificación de las versiones:

- A (sin F) ---> atipo Victorial (excepcional)
- A ---> btipo propiamente dicho de "La niña sin brazos", en versión literaria. (ejemplo: La Manekine)
- B ---> ctipo Offae Primi. Parecido en todo a "La niña sin brazos", salvo la ausencia de mutilación. Que en "Offae Primi" y "Helena de Constantinopla" queda aludida.
- D ---> dtipo Constanza (al menos la de Chaucer)
- C ---> etipo común en las versiones populares y orales (Ejemplo: Oliva)

3.2.3.- Clasificación

1a.- Victorial, de Gutierre Dias de Gamez, siglo XV (1440, según Däumling)

1b.- La Manekine, poema francés de Philippe de Beaumanoir, Señor de Remy, compuesto en el siglo XIII (1270 según Däumling y Bolte-Polivka) y publicado en Paris en 1840, por M. Francisque Michel (Puymaigre 1884, 196)

2b.- La historia de la hija del rey de la Dacia, editada por Wesselofsky: "Novelle della figlia del re di Dacia". Pisa 1866.

Däumling la sitúa en el siglo XIV.

3b.- Historia del Rey de Hungría en: "Documentos de la Corona de Aragón. Documentos Literarios en antigua lengua catalana (Siglo XIV y XV)". pp. 53-79. Barcelona, 1857"

4b.- La representación de Santa Oliva, antigua obra dramática italiana que ha tomado forma escrita gracias a M. d'Ancona en 1872: "Sacre rappresentazioni dei Secoli XIV, XV, XVI", Florencia.

5b.- Leyenda hispano-arábiga publicada por Robles en: "Leyendas moriscas". Primera versión en I, 43-53. (Citado por Espinosa).

6b.- Segunda versión de la leyenda hispano-arábiga. En: Robles "Leyendas moriscas" I, 182-221.

1c.- Vita Offae primi, la más antigua versión literaria según Suchier que la sitúa en el siglo XII. Hacia el 1200 según Bolte-Polivka. Däumling da la fecha de 1259.

2c.- Mai Beaflor, cuento alemán escrito en dialecto bávaro-austriaco, del siglo XIII (años 1256-58, según Däumling), citado también por Suchier. Publicado por Pfeiffer en 1848 (según Bolte-Polivka):

3c.- Histoire de la belle Hélène de Constantinople, madre de San Martín y de San Brice. Resumido por Puymaigre de: Nisard, M.Ch. "Histoire des livres populaires, tome I, pp.415 y ss.

4c.- La condessa de Anjou, escrita en 1316 por Jehan Maillart, según Däumling (o Jehan Alart, según Bolte-Polivka).

Está recogido en los "Manuscrits de la Bibliothèque du Roi", por Paulin Paris, tomo VI, 40.

5c.-Vida de Constance, en la "Crónica Anglo-Normanda" de Nicholas Trivet, 1334.

Tambien en "Confessio Amantis", de Gower (1390).

6c.-El cuento de Emare, publicado por Ritson en "Romances métricos de inglés antiguo", en Londres, 1802, vol.II,pp.204-247.

7c.- Novella di Dionigia, incluida en "Il Pecorone", de Giovanni Fiorentino (1378).

8c.- En el siglo XV, Bartolomeo Fazrio compuso una novela titulada: De origine belli inter Gallos et Britannos, siguiendo un antiguo relato en lengua vulgar. Enseguida esta historia fue contada en italiano por Jacopo di Poggio Bracciolini, en una novela que imprimió con el título: Storia dell' origine della guerre tra i francesi e gli inglesi (Florencia, 1542) y reimprimida bajo los de Novella di incerto autore (Florencia 1834) y Novella della Pulcella di Francia (Lucques, 1850).

1d.- Chaucer, en Cuentos de Canterbury (h.1385), incluye la historia de Constanza bajo el epígrafe: "Cuento del jurisconsulto"

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO 3

- AFANASIEV, A.N. (1984): Cuentos populares rusos 3 tomos.
Madrid. Anaya. 1987
- BOLTE-POLIVKA (1913): Anmerkungen zu den Kinderund
Hausmärchen der Brüder Grimm , vol.I, 298. Leipzig.
- CALVINO, Italo (1990): Cuentos populares italianos
2 tomos. Madrid. Siruela
- COX, Marian Roalfe (1893): Cinderella. Londres
- CHAUCER, Geoffrey (1988): Cuentos de Canterbury. Clásicos
Universales Planeta. Barcelona
- DAUMLING, Heinrich (1912): Studie über den Typus des
"Mädchens ohne Hände" innerhalb des
Konstanze-Ziklus. München
- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-47): Cuentos populares
españoles 3 tomos. Madrid. CSIC. Instituto
"Antonio de Nebrija" de Filología
- ESPINOSA, A. M. (hijo) (1987-88): Cuentos populares de
Castilla y León 2 tomos. Madrid. CSIC.
- GRIMM, J. y W. (1985-86): Cuentos de niños y del hogar
3 tomos. Madrid. Anaya. 1988
- PERRAULT, Ch. (1983): Cuentos de antaño Madrid. Anaya.

- PUSHKIN, Alejandro (1973): Cuento del rey Saltán, de su hijo, el príncipe Guidón, glorioso paladín, y de la bella princesa Cisne. Progreso. Moscú.
- PUYMAIGRE, Conde de (1884): La fille aux mains coupées
Revue de L'Histoire des Religions. Sept. Oct 1884
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1983-84): Cuentos al amor de la
lumbre 2 tomos. Madrid. Anaya
- SUCHIER, Hermann (1884-85): Oeuvres poétiques de
Philippe de Remi, Sire de Beaumanoir, tomo I.
Paris.
- THOMPSON, Stith (1972): El cuento folklórico. Universidad
Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
Caracas

CAPITULO 4

ANALISIS DE LOS TEXTOS

INDICE DEL CAPITULO 4

- 4.1.- Un grupo excepcional: versiones que presentan un motivo "realista" para la mutilación.
- 4.2.- Motivos frecuentes de la mutilación.
- 4.3.- El origen explícito del conflicto.
 - 4.3.1.- La venta de la hija.
 - 4.3.2.- Una venta con características especiales.
 - 4.3.3.- La hija víctima y el padre verdugo.
 - 4.3.4.- Similitud con versiones de relación hermano-hermana.
- 4.4.- El padre diabólico.
 - 4.4.1.- Padre asociado al diablo y al judío.
- 4.5.- El incesto, motivo central en "La niña perseguida".
 - 4.5.1.- En el subgrupo "María de Madera".

- 4.5.1.1.- En dos versiones difíciles de clasificar.
- 4.5.1.2.- Una referencia al incesto en el Romancero.
- 4.5.2.- En el subgrupo "Como a la sal".
- 4.5.3.- En el subgrupo "Bella Venecia".
 - 4.5.3.1.- La madre y su actitud asesina: relación con el incesto.
 - 4.5.3.2.- El odio de la madre en los romances de incesto.
 - 4.5.3.3.- El odio de la cuñada en las versiones hermano-hermana.
 - 4.5.3.4.- La madre malcasada.
- 4.5.4.- La actitud seductora de la hija.
- 4.5.5.- Silvana: un romance que comprende los distintos elementos.

Un autor ya clásico y universalmente reconocido en el campo del cuento folklórico es Stith Thompson.(1)

En su obra El cuento folklórico (1972, 170), leemos:

"La doncella sin manos siempre empieza contando cómo la heroína no tiene manos y está abandonada a su suerte. La razón de este cruel castigo difiere ampliamente a medida que el cuento se sigue de una a otra área. Puede ser porque ella rehúse casarse con su padre, o porque su padre la ha vendido al diablo (S211), o porque a pesar de sus órdenes ella insiste en orar, o por los celos y calumnias de su suegra o su cuñada. Sea porque la abandonan en el bosque o en el mar, la ve un rey que la lleva a su casa y se casa con ella a pesar de su mutilación. Por segunda vez la echan con su hijo recién nacido porque uno de sus parientes ha cambiado una carta anunciando su nacimiento, por un mensaje anunciando el nacimiento de un monstruo(...) La forma en que la heroína recobra sus manos y con el tiempo se reúne con su marido, se maneja con notable variedad, tanto en las versiones orales como en las escritas. Algunas veces también, como en Chaucer, hay una reduplicación del destierro.

El tratamiento literario de este tema general comienza ya en el 1200 en el sur de Inglaterra. Entre esa época y el siglo XVII, recibe no menos de diecisiete tratamientos literarios, incluyendo los de Chaucer y Gower, y en el romance de Emare. Con ligeras variaciones aparece en Las mil y una noches, de donde ha entrado en la tradición oral de Arabia. Basile relata el cuento en su Pentamerone, y forma el tema de un grupo especial de canciones folklóricas del sur eslavo. Sea cual fuere la relación del cuento oral con tratamientos literarios bien conocidos, no puede haber duda de la popularidad del tema entre los narradores analfabetos. Pocas colecciones, en toda la extensión europea desde Irlanda hasta el oriente de Rusia, dejan de incluir este cuento. Se conoce en el Cercano Oriente y en Africa central, pero no ha sido anotado entre los cuentos de la India o tierras más lejanas. En América no sólo ha sido tomado por los indios Micmac y Wyandot, sino que ha sido llevado por los franceses a Missouri y por los isleños de Cabo Verde a Massachusetts. En Sudamérica ha llegado hasta Brasil y Chile. El cuento oral es tan popular y tan ampliamente distribuido que merece más estudio del que hasta ahora ha tenido."

4.1.- Un grupo excepcional: versiones que presentan un motivo "realista" para la mutilación.

Una versión de este cuento, la recogida por Aurelio M. Espinosa, hijo, en Covarrubias (Burgos) en 1936, La niña sin brazos (E 137), trata de un molinero que tenía una hija bondadosa que daba harina a los pobres. El molinero, indignado, se lo prohíbe: "si das más harina te voy a matar". Ella transgrede la prohibición y el padre parece decidido a cumplir su amenaza con todo sadismo: la lleva al campo, le corta los brazos, le saca los ojos y la deja atada a un árbol (Espinosa, hijo, 1987).

Muy parecida en el comienzo es la versión recogida por su padre (Espinosa, 1946) en Solosancho (Ávila), antes de 1923: La niña sin brazos (Es 100):

"Y el padre, al ver que su hija le había dao pan a una mendiga, se enfadó mucho. Y la llevó a un monte y la desnudó y la cortó los brazos y la ató a una encina y se vino a casa"

Ambas versiones nos recuerdan a un cuento de otro tipo, el Tipo 720 de Stith Thompson: "Mi madre me mató, mi padre me comió". Nos referimos al cuento La asadura del hijo (E 216):

Un padre hortelano prohíbe a su hijo la venta de una magnífica berza que guarda para la cena de Nochebuena. La transgresión de la orden paterna tiene consecuencias trágicas: el padre se dirige a la casa de la huerta, coge un cuchillo, mata al chico, le saca las asaduras y las lleva a casa en donde hace que su mujer las prepare para almorzar. Después de haberlas comido le dirá que esas asaduras eran del hijo(2)

En los tres casos se trata de una severísima amenaza y posterior ejecución, tal vez para atajar drásticamente el empobrecimiento de la ya pobre hacienda. Aun cuando en el tercer cuento lo que parece estar más en juego es el orgullo cerril del hortelano quien como toda explicación a su atroz asesinato dice: "yo por dinero no me vendo".

Otro cuento relacionado con estas versiones de "La niña sin brazos", es el titulado "Los gañanes", de la colección de Jiménez, citado por R.Almodóvar (1982,72), en que el padre manda mutilar a la hija (manos y ojos) por haber dado de comer magníficamente a los gañanes contra su voluntad, que impone darles peor comida que la ofrecida a los cerdos.

Tanto por este "motivo", como por el hecho de que la protagonista también sea una muchacha, el cuento que estudiamos emparenta más con "Los gañanes" que con "Las asaduras del hijo"

Podemos conjeturar que tal vez este inicio (el carácter y contenido de la prohibición, sobre todo) constituya un aprovechamiento del cuento, mediante una desviación del motivo original, -que deberemos averiguar-, al servicio de un fin realista: evitar la mala utilización de los bienes propios

Nótese, por otra parte, que si en esta versión, a diferencia de todas las demás, la razón de la mutilación parece ser de carácter "realista", también es algo específico de esta versión que en ella no aparecen, ni se mencionan en ningún momento, la esposa u otros hijos. Sólo el padre y la hija. Solos el padre y la hija: tal vez ello venga a ser un indicio de lo "reprimido" en el cuento, que constituye el objeto de nuestra indagación

No obstante, en la mayoría de las versiones de La niña sin brazos, la mutilación no tiene este claro carácter de castigo por la transgresión de una norma paterna de aspecto realista.

(Realista en el sentido de una norma que bien podría ser cercana al modo de vida y costumbres del ámbito rural y popular en que se sitúa el cuento: controlar el gasto de los alimentos, reservar ciertos productos para celebraciones familiares, recelo ante la práctica de la limosna, etc.)

4.2.- Motivos frecuentes de la mutilación

En ciertas versiones la mutilación se produce para evitar que la niña, en extremo piadosa, haga la señal de la cruz. O como castigo a sus lecturas cristianas. O como alternativa piadosa a una sentencia de muerte, generalmente motivada por los celos de otras mujeres.

(ver cuadro A, al final del capítulo)

En cualquier caso parece que hay una clara desproporción, si nos mantenemos en el nivel del sentido común, entre los motivos y sus consecuencias. Desproporción que, ya por sí sola, presenta un carácter enigmático.

¿A qué obedece tal saña: cortarle los brazos, sacarle los ojos, abandonarla en ese estado atada a un árbol?.

Un castigo así parecería más propio de un reo para el que la muerte no fuera castigo suficiente. De hecho, en varias versiones se la amenaza primero con la muerte, pero luego se la mutila horriblemente y se la abandona.

¿No es castigo propio (en un sentido histórico) de un pecado horrendo?. No lo sabemos porque la nuestra no es una sensibilidad propia de épocas primitivas. No obstante, sí podríamos decir que, ahora, nos parecería un castigo de una crueldad terrible que nos haría pensar en una falta gravísima de la víctima o en un sadismo siniestro del verdugo. . . si efectivamente, lo hacemos desde el vértice de la conciencia de la razón, del sentido común.

Tal vez no es tan dramático si nos situamos en el ángulo de la ensoñación, del pensamiento dejado a su espontaneidad. (3)

4.3.- El origen explícito del conflicto

Hemos visto el comienzo de las versiones de los Espinosa en las que el terrible castigo corresponde a la transgresión de la prohibición de dar harina o limosna a los pobres. Este principio nos hacía relacionarlas con "Los gañanes" o "La asadura del hijo".

También que en las otras versiones que manejamos, la razón explícita y concreta de la mutilación es diferente a ésta (ver cuadro A).

Ahondaremos ahora en el desencadenamiento del conflicto y en las razones menos explícitas del mismo.

Con la excepción de estas dos versiones citadas (E137, Es100), están siempre implicadas otras personas, las más cercanas a la protagonista por cierto, con lo que el motivo adquiere un alto grado de significación, que en aquellas versiones no tiene.

(ver cuadro B, al final del capítulo)

Observemos ya un dato fundamental: en ninguna versión popular el motivo de la mutilación, o el origen del conflicto tienen que ver con el deseo incestuoso, explícito, del padre hacia la hija.

Veremos más adelante que, por el contrario, en casi todas las versiones escritas el deseo incestuoso es el motivo explícito inicial. También lo encontraremos en otros tipos de "La niña perseguida".

En las versiones populares el padre aparece frecuentemente como ejecutor "por delegación": entrega la hija al diablo que la desea para sí. O mutila a la hija porque éste lo ordena.

No siempre es el diablo; no siempre es el padre.

Trataremos de ir viendo las semejanzas y diferencias en las versiones y a dónde nos va llevando esa especie de "asociación libre" que van formando las múltiples variantes.

4.3.1.- La venta de la hija

En la versión de Rodríguez Almodóvar, La niña sin brazos, (RA 31), un pobre leñador y su mujer tienen una hija muy guapa.

Un día sale un hombre de detrás de una encina y le dice al padre:

"Si me das a tu hija, te haré el hombre más rico del mundo".

Y en prueba de la verdad de su ofrecimiento le entrega una bolsa llena de monedas de oro.

En la versión de los hermanos Grimm, *La muchacha sin manos*, (G 31), se trata de un molinero pobre, también con una mujer y una hija bella y piadosa. En cierta ocasión en que el padre va al bosque se presenta ante él un hombre viejo que le ofrece hacerle rico a condición de que le entregue lo que en ese momento está tras su casa.(4)

En ambos casos un hombre, que luego resulta ser el diablo, ofrece riquezas a cambio de la hija. En pocas palabras, se trata de la venta de la hija.

Lo mismo tenemos en *La niña sin brazos* (Es 99), aunque en esta versión la venta está torpemente velada. Un padre se queja a un desconocido de su necesidad de trabajar todos los días porque "tengo una hija que mantener". A partir de ahí el desconocido, sin pedir nada a cambio y sin dar explicación alguna, le da "un talegón lleno de monedas de oro y plata" y otros dos sacos de dinero. Acaba robando a la hija mientras duerme la siesta.

En otra versión con el mismo título, La niña sin brazos, (Es 101), la venta es totalmente explícita: un matrimonio tan pobre que ya no tenían ni qué comer. La mujer, embarazada, vende al hijo que va a nacer a cambio de que le llenen la casa de trigo y le den dinero.

En otra La niña sin brazos, la (Es 102), se describe la venta con una impresionante frialdad

"Este era un padre que tenía ocho hijos. Y todos los días iba a por leña al monte y decía:

- ¡Ay, si yo pudiera vender a mi hija mayor!

Y cuando fué una vez al monte se le apareció un hombre cuando dijo eso, y le dijo:

- Yo te compro tu hija. Toma este dinero y mañana a las diez vienes con tu hija mayor y me la entregas aquí mismo.

El padre se fué pa su casa y cuando llegó le dijo a su hija que otro día a las diez tenían que estar en el monte pa entregársela a un hombre. Y otro día por la mañana salieron a caballo. Y llegaron y el padre le entregó al hombre su hija. Y se volvió el padre pa su casa muy triste."

Finalmente, en El cisquero y el demonio (Es 103) la transacción figura con toda claridad al comienzo del relato:

"Este era un pobre cisquero que tenía a su mujer y ocho hijos, y ya apenas podía ganar con qué vivir vendiendo ciscos. Y ya estaba muy aburrido sin saber qué hacer cuando un día se le apareció el demonio y le dijo:

- Si me das el alma de tu mujer, te doy ocho mil reales.

Y el cisquero se la prometió y le dió el dinero al demonio.

.....

Pero fué él otra vez a por carbón al monte y le sale el demonio otra vez y le dice:

- Oye, tú; si me das el alma de lo que tu mujer tiene en el vientre, te doy cuatro mil reales más.

Y se lo prometió el cisquero y le entregó el demonio el dinero. Y con la sangre de sus venas firmó el contrato con el demonio que a los siete años de edad le entregaría a la hija que estaba por nacer. Y se marchó el cisquero a su casa con el dinero."

(Obsérvese que, por lo que se refiere a la hija, no sólo vende su alma, sino a ella toda entera, con lo que el pasaje cobra un aire realista muy propio de estos cuentos. Otro punto llamativo es la potestad del hombre para vender el alma, no sólo de la hija, sino también de la mujer. La venta del alma parece una decisión rígurosamente subjetiva.)

Hasta aquí, estos comienzos no son muy sorprendentes, serían el retrato casi costumbrista de unos usos sociales que incluían, o bien la venta lisa y llana de las hijas, o bien formas más simbólicas, más ritualizadas de transacción no sólo con las hijas, sino con el hijo en general: la cuestión de las alianzas matrimoniales, el tema de la dote, el precio de la novia (Peristiany 1987) Es decir que el tema de la venta de la hija (RA.31),(Es101), (Es102),(Es103), o su entrega atolondrada (G 31),(Es99), apresurada (5) no constituyen una pura fantasía, sino más bien de una patente realidad que, en alguna de sus manifestaciones, ha llegado hasta nuestros días

Pero lo sorprendente son las condiciones en que esa transacción se realiza en estas versiones que estamos analizando. En la de R. Almodóvar (RA 31), la madre, al conocer la oferta del desconocido y ver el talego de monedas de oro que ha dado como señal de la decisión de su oferta, exclama contundente que "aunque se tratara del mismo diablo le entregarían a su hija"

En La niña sin brazos (Es 101), la madre, embarazada, exclama:

"- Si viniera alguien y nos llenara la casa de trigo y nos diera dinero, aunque fuera el diablo, le daría yo lo que diese a luz"

En todo momento es la madre la que se encarga de cerrar el trato con el demonio y de mantener su cumplimiento. Con ese celo procede a avisar al demonio de la santidad de su hija; y, por encargo de aquél, a cortarles sucesivamente la mano derecha, el brazo derecho, la mano izquierda, el brazo izquierdo; a encerrarla en una habitación hasta que se haga moza; y a entregársela al demonio cuando éste viene a por ella.

Ya hemos hecho referencia a la frialdad con que se lleva a cabo la venta de la hija en La niña sin brazos (Es 102) y en El cisquero y el demonio (Es 103)

En la de los Grimm, La muchacha sin manos (G 31), el padre no hace ningún intento para modificar el trato que cerró engañadamente. Muy al contrario se presta obediente a los requerimientos del otro, (que también resulta ser el diablo), para que la hija esté debidamente preparada el día que venga a recogerla; para evitar que se lave, en el segundo intento de llevarla y, lo que es más impactante, para cortar las manos de la hija, en el tercero. Resumiendo, primero se deja engañar un poco atolondradamente y luego no opone resistencia ni siquiera cuando se trata de mutilar a la hija.

El padre de una de las versiones, La niña sin brazos (Es 99), parece no querer enterarse de que aquel desconocido le está comprando la hija; recibe todos aquellos dineros sin hacer ninguna pregunta y, eso sí, obedece fielmente la extraña petición del desconocido de tirar todo el agua que haya en la casa (para que la niña no pueda hacer la señal de la cruz) y contesta a las descaradas preguntas del demonio que está preparando el robo de la hija.

4.3.2.- Una venta con características especiales

Por tanto, las condiciones en que se nos presenta esta transacción (pequeña estadística: expreso deseo por parte de dos padres; colaboración entusiasta por parte de otros dos que, sospechosamente, no parecen enterarse de qué se trata; y participación auténticamente jubilosa por parte de dos madres), hace suponer que no se trata sólo de la venta de una adolescente o del simple apalabramiento de un trato ventajoso para las dos partes.

Nos llama fuertemente la atención el personaje de la madre en las dos versiones citadas (RA 31) y (Es 101). En ellas ni siquiera aparece la culpa o la pesadumbre, que en otros cuentos es tan típica, cuando los padres se desembarazan de los hijos ("Pulgarcito" sería un buen ejemplo).

Esta es la madre típica, podríamos decir, de varias subfamilias de cuentos dentro de la familia de "La niña perseguida". Fundamentalmente es la madre del grupo de las Blancanieves y de las Cenicientas en sentido estricto (al modo de la Cenicienta de Perrault). Una madre envidiosa, celosa, resentida que decide matar, desembarazarse, marginar, olvidar a su hija. La pregunta se desprende sola: ¿por qué?

Por el momento la dejaremos pendiente hasta que el análisis de los textos nos vayan brindando más datos.

Si la versión de R.Almodóvar, por ejemplo, nos transmite un aire de crueldad y egoísmo en los padres y de inocencia en la niña, la de los Grimm tiene una atmósfera más densa: la niña parece culpable y penitente desde el principio.

A aquella el diablo se la llevará mientras duerme y con la colaboración paterna, a ésta ni siquiera se la llevará (aunque más adelante le seguirá infiriendo daños); pero el resultado será exactamente el mismo porque ella en todo momento se ha mostrado víctima y el padre ejecutor impotente y miedoso de las órdenes del diablo. Ella, reo; y el padre, verdugo. (6)

Pero reo, ¿de qué?. Verdugo ¿por qué?

4.3.3.- La hija víctima y el padre verdugo

Respecto al padre, se podría objetar que es la actitud más lógica cuando de lo que se trata es de hacer negocios con el diablo. ¿Quién se puede oponer o resistir al diablo? El padre actuaría, como por otra parte dice el cuento, movido por el miedo. Un miedo irresistible a ser él, y no la hija, el llevado por el diablo.

Ahora se podría intentar rebatir la objeción diciendo que tampoco sería extraño que un padre, ante la disyuntiva de que su hija, o él, fueran arrebatados por el diablo, se opusiera al daño a su hija aunque eso le acarrease su propia desgracia, etc. Pero por este camino no vamos a ninguna parte. Entre otras cosas porque seguramente el cuento no intenta ser razonable, no intenta hacer lo que se espera que debe ser hecho, sino representar, expresar, en forma metafórica, algo. Por tanto, no seguiremos por ahí.

Los propios cuentos nos dan pistas mejores. Este padre asustado, verdugo impotente, nos recuerda vivamente a otro, a otros: los padres de casi todas las versiones de los grupos "Bella Venecia" y "Rosina en el horno"

Se trata generalmente de un padre -con rarísimas excepciones como Blancaflor (E143)-, atemorizado, verdugo, que no se opone al juez implacable e injusto que en este caso no es el diablo, sino la propia mujer.

Veamos dos ejemplos, uno del tipo "La Bella Venecia" (las blancanieves), y otro del tipo "Rosina en el horno" (una de las cenicientas):

1) La mala madrastra, de Espinosa hijo (E144):

"Este era un padre que tenía una hija. Enviudó y se casó con otra que tenía dos hijas. Y la madrastra no la quería a la andada porque era muy guapa, y ella y sus hijas eran muy feas. Y la tenían mucha envidia.

Ya un día dijo su madrastra que había que sacarla de casa y matarla, y se lo dijo a su padre. Y su padre -usted vería cómo se puso de que dijo que había de echar a su hija fuera de casa y matarla. Ya el hombre, por tener paz, tuvo que otorgar a ello. Buscaron dos hombres, y los dijo la madrastra que la tenían que matar y la tenían que traer la lengua y los ojos."

2) Morozco, de Afanásiev (A 95):

"...A aquella vieja, sin embargo, cuando empezaba a despotricar, no había quien la parase: todo era buscar faltas y darle a la lengua. Hasta que se le ocurrió echar a la hijastra de casa.

-¡Llévatela! -le dijo a su marido-. Llévatela a donde quieras para que mis ojos no vuelvan a verla ni mis oídos a oirla. Y no la lledes a casa de ningún pariente donde

habrá buena lumbre, sino al campo abierto, donde apriete bien el frío.

Muy triste, el viejo se echó a llorar. Hizo subir a su hija al trineo y quiso abrirla con una manta, pero luego no se atrevió. Así condujo a la pobrecita al campo abierto, la dejó sobre un montón de nieve, se santiguó y regresó a su casa a toda prisa para no presenciar la muerte de su hija."

En estos ejemplos, de los que habría muchísimos más, el padre aparece impotente (frente al demonio, frente a la propia mujer, frente al padre judío como veremos más adelante); verdugo a su pesar, como involucrado en cierta culpabilidad que le impediría defender a la hija maltratada.

4.3.4.- Similitud con las versiones en que la relación es hermano-hermana

Incluso, no necesitamos recurrir a otros tipos para ilustrar esta actitud destructiva en la madre y pasiva en el padre.

En el de "La niña sin brazos" vemos, en el cuadro B, tres versiones cuyo conflicto inicial procede de los celos de otras mujeres. En las tres versiones la mujer celosa (cuñada y suegra) desea la muerte de la niña.

En dos de estas versiones, a la maldad de la mujer envidiosa hay que añadir la impotencia del que haría la función de padre. En ambas versiones (IC141 y A279) la relación padre-hija ha sido sustituida por la relación hermano-hermana.

1) La pava (IC141):

"..la esposa..empezó a envidiar a su cuñada..y así, poco a poco, instigó a su marido contra la hermana. Le hizo quitar las llaves, lo obligó a refirla sin razón alguna: y la pobrecita era cada vez más buena. Pero la esposa sembró tanta cizaña que el Rey al fin exclamó:

- Pero mujer, ¿qué quieres que haga?

Y ella:

- Por la noche ordena que la lleven al bosque y que la maten; y para asegurarnos de que la han matado que te traigan el corazón, las manos cortadas y la camisa ensangrentada.

El marido no supo negarse. Ordenó al verdugo que a medianoche condujera a la hermana al corazón del bosque y la ejecutara, y que le trajera el corazón, las manos y la camisa como evidencia."

2) La manquita (A279):

"A la mujer empezó a darle rabia que confiara en su hermana. Un día, cuando calculó que iba a regresar el marido, destrozó todo el mobiliario y, nada más verle aparecer, se lamentó:

- Mira lo que ha hecho tu hermana: ha destrozado todos los muebles (.....)

La mujer calculó la hora en que debía regresar el marido, entró en la cuadra y, con un sable, le cortó la cabeza al caballo que él prefería. Salió a esperarle al porche.

- ¡Fíjate cómo es tu hermana! Le ha cortado la cabeza a tu caballo preferido (.....)

La mujer dió a luz, cortó la cabeza a la criatura y se puso a lamentarse sobre el cuerpo sin vida.

- Mira lo que ha hecho tu hermana -le dijo al marido-. En cuanto he parido la criatura, ella ha agarrado un sable y le ha cortado la cabeza.

Sin contestar, pero hecho un mar de lágrimas, el marido se alejó de allí.

Por la noche, justo a las doce, se levantó y dijo:

- Hermanita querida: vístete que vamos a ir a misa los dos (.....)

La hermana se apeó y, cuando estaba empujando el carruaje para apartarlo de los matorrales, el hermano le cortó los brazos hasta el codo, arreó al caballo y allí la dejó.

Vamos intuyendo que en las distintas versiones de "La niña perseguida" o, más concretamente, en las de "La niña sin brazos" el personaje del padre, salvo contadas excepciones, aparece, o como un personaje frío y cruel, en cierto modo diabólico, o como un padre (o hermano en los últimos textos) asustado, impedido por alguna razón para tomar partido por la maltratada hija (o hermana).

4.4.- El padre diabólico

Un ejemplo interesante porque reúne ambas condiciones nos lo brinda la versión de Espinosa padre, La niña sin brazos (Es 99) en donde, como hemos visto anteriormente, tenemos al comienzo un padre que no parece entender que está, de hecho, vendiendo a la hija al diablo y, en su ignorancia, colaborando con los diabólicos planes. Más adelante, sin embargo, ya se nos presenta a este padre "tentao del diablo" por su colaboración con aquel:

" -En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El que esté tentao del diablo que dé un estampido y se salga.

Y el padre de la niña, que estaba tentao del diablo, se volvió cenizas y se desapareció."

Otro curioso ejemplo: la versión de Espinosa padre, El diablo maestro (Es 104).

Aquí no es el padre, pero sí una figura generalmente asociada a la red de representaciones del mismo: el maestro. Un maestro diablo, con deseos y acciones diabólicas:

"Esta era una madre que tenía tres hijas y las llevaba todos los días al colegio. Y el diablo se metió a maestro y un día se enamoró de la más pequeña. Güeno, pues la chica fue creciendo y el diablo continás iba creciendo la chica más se enamoraba de ella.

Y como ya no encontraba medio pa robarse a la niña fué y hizo una urnia de cristal y un anillo dormidero. Y cuando la niña andaba jugando fue y la cogió y le puso en un dedo el anillo dormidero y la niña se durmió en seguida. Y la cogió el diablo y la metió en la urnia de cristal y fué y la tiró al mar." (7)

Tenemos otras versiones. En "Oliva" (IC 71), de Italo Calvino, no aparece el diablo, pero sí un personaje que para la imaginería del cristiano antiguo se le parece mucho: un judío.

Para la cultura cristiana más simple, el judío podía ser expresión de la suma y taimada maldad. Y el del cuento cumple impecablemente con su rol: padre abandonante de la hija durante dieciocho años, raptor de la misma ocho años después de la fecha comprometida, violentador de sus creencias, amenazante y cruel y, finalmente, ejecutor implacable de sus amenazas. No se le puede pedir más, .. ni a un judío.

Respecto al tema del padre dibólico, consultar: (Urtubey 1986 y Freud 1923d)

4.4.1.- El padre asociado al diablo o al judío

Tenemos al diablo y al judío. Asociados a la figura del padre (pactando con él), o identificados con él. Dentro de este mismo ciclo de "La niña perseguida" nos los vamos a volver a encontrar; y en sendas situaciones muy significativas para nuestro objetivo de análisis:

Se trata de dos versiones del tipo "María de madera"

En ambas, el "padre antinatural" (Cox 1893, Däumling 1912), a quien como luego comentaremos sería mejor llamar padre "con deseo incestuoso" (Arruabarrena, 1986), enamorado de la hija, está totalmente decidido a casarse con ella. La hija, buscando huir de la loca pretensión, le pone una condición que cree imposible de cumplir:

1) Tres vestidos: uno de sol, otro de luna y otro de estrellas, en Los tres trajes (RA 32).

2) En María de madera (IC 103) será primero un vestido de novia del color de los prados, que luzca todas las flores que hay en el mundo.

"No hay en toda la tierra un vestido así, y de ese modo tendrás una buena razón para no corresponder a sus deseos"

Otro para la proclama: un vestido del color del agua del mar, que luzca todos los peces recamados en oro.

Otro del color del aire, con el Sol, los planetas y todas las estrellas.

Ni la niña ni su consejera cuentan con los aliados del padre: el diablo en la primera versión, y un judío en la segunda. En ambas versiones le confeccionan al padre lo que necesita para poder conseguir sexualmente a la hija.

Aquí nos encontramos lo que en las versiones populares (ya veremos qué ocurre en las versiones literarias) de La niña sin brazos estaba velado: la asociación clara padre-demonio y padre-judío en la empresa perversa del padre.

Ciertamente que el tema de la venta del alma al diablo a cambio de riquezas o cualidades mundanas es un tema antiguo y con solera en la literatura universal, (no creo

que tanto en la tradición popular), pero no estamos ahora ante el desarrollo de semejante tema, sino ante una asimilación de la figura del diablo a la imagen del padre, que aparecen estrechamente entrelazadas:

Una cara: el padre como servidor temeroso del diablo

La otra: el padre que pone al diablo a su servicio para conseguir así sus aberrantes deseos.

¿Cómo lo expresa el cuento?. El que vende su alma al diablo, el que vende la hija al diablo, el que entra en tratos con el diablo en general, él mismo se convierte en un ser diabólico. Un "tentao del diablo" (Es 99). Tratar con el diablo es ser como el diablo.

Hay algo demoníaco en estos padres. A veces en forma directa y cruel; otras escondido tras una apariencia culposa y atemorizada. Como también lo hay en esas madres que no vacilan a la hora de vender o eliminar a la hija.

En nuestra cultura occidental al menos, algo diabólico, monstruoso, en el seno de la familia no podía ser otra cosa que el incesto entre padres e hijos y en menor grado entre hermanos.

Y las reacciones que este comportamiento abominable producian no es de extrañar que tuvieran un caracter no menos diabólico: los terribles celos de la madre y el siniestro propósito de asesinar a la hija, por ejemplo.

Un dato histórico: "Theodeberto (543-548) había tomado como concubina libre a una matrona romana de Béziers, Deoteria. Esta tenía una hija de un primer matrimonio. Unos años más tarde, se había convertido en una joven alta y bella. Deoteria temía que le arrancara el favor de su marido. Entonces la instaló en un carro de bueyes y la hizo precipitar al Mosa, en Verdún". (Rouche 1989)

4.5.- El incesto. motivo central en los textos de "La niña perseguida"

"La niña perseguida" tiene como temática central el incesto (Espinosa, 1947; Thompson, 1972; Rodríguez Almodóvar, 1989; López Tamés, 1990), fundamentalmente en la versión padre-hija y, complementariamente, en la versión hermano-hermana. Nunca aparece nada que puede entenderse como indicio de relación incestuosa con la madre. Esta última afirmación debería ser mucho más matizada si nos refiriéramos al cuento maravilloso en general.

El grado de explicitación de la temática incestuosa es muy variable en los distintos subgrupos del ciclo. Lo verificaremos en un rápido repaso de los mismos.

4.5.1.- En el subgrupo "María de madera", dentro del más amplio de "Niñas perseguidas por el padre"

El deseo paterno incestuoso es totalmente manifiesto. En dos versiones, "El príncipe Danila-Govorila" (A 114) y "La zarevna en el reino subterráneo" (A 211) el personaje incestuoso es el hermano.

Veamos las distintas versiones del grupo:

"Los tres trajes" (RA 32):

"Esto era un matrimonio que llevaba muchos años sin tener hijos. Por fin tuvieron una hija, pero la madre murió en el parto. Antes de morir, le dijo a su marido que nunca se volviera a casar si no era con una como ella.

Pasó el tiempo y la niña se fue haciendo cada vez mayor y poniéndose cada vez más guapa y más parecida a su madre. De tal manera que el padre se enamoró de la hija y, como su mujer le había dicho que no se casara sino con una que se pareciese a ella, fue y le dijo a su hija que se tenía que casar con él..."

"El paverio del rey" (RA 35):

"Pues, señor, esto era una vez un padre, una madre y una hija. La madre tenía un anillo y, al morirse, le dijo al marido:

- Toma este anillo y te casas con la que le esté bien.

La niña se fue haciendo mayor. Y un día encontró el anillo en un cajón de la cómoda y le dijo al padre:

- Papá, me he encontrado este anillo y mira qué bien me está. Seguramente sería de mamá. Yo me quedo con él.

El padre se quedó mirándola y la niña le dijo:

- ¿Qué te pasa, papá, por qué me miras?

El padre le contestó:

- Tú no sabes por qué, hija mía. Tu madre me dijo que me casara con quien le estuviese bien este anillo

Entonces la niña se puso a llorar y estuvo mucho tiempo llorando..."

"María de madera" (IC 103):

(Comienza, como la versión anterior, con la entrega del anillo al marido y la muerte de la madre)

"...Un día la hija, mientras hacía las tareas domésticas, encontró el anillo en el cajón de una cómoda. Se lo puso y no se lo pudo quitar del dedo. 'Quién sabe. lo que me

dirá mi padre ahora', pensó. Cogió un lienzo negro y se vendó el dedo. El padre , al verla con el dedo vendado, le preguntó:

- ¿Qué te pasa, hija mía?

- Nada, padre. Me he hecho un pequeño rasguño

Pero al cabo de unos días el padre quiso ver qué tenía en el dedo, le quitó la venda y vió el anillo.

- Ah, hija mía -dijo-, ¡tú debes ser mi mujer!..."

"El ropón de piel de cerdo" (A 291):

"Erase una vez un pope y su mujer, que tenían una hija. Murió la esposa, y el pope ordenó a su hija:

- Vístete, hija, que vamos a casarnos

La hija corrió a la sepultura de la madre y se puso a llorar

"Toda-clase-de-pieles" (G 65):

(Comienza esta versión también con la condición, impuesta por la mujer en el lecho de muerte al marido, de no casarse a menos que sea con una tan bella como ella, y en esta versión, con sus mismos cabellos de oro) (8)

"El rey tenía una hija que era tan hermosa como su madre y tenía sus mismos cabellos de oro. Cuando se hizo mayor, el rey la contempló y vio que era el vivo retrato de su madre muerta, y sintió de pronto un amor apasionado por ella. Entonces les dijo a sus consejeros:

- Quiero casarme con mi hija, puesto que es el fiel retrato de mi mujer muerta, y en ningún lugar puedo encontrar otra novia igual.

Cuando los consejeros oyeron esto, se asustaron y dijeron:

- Dios ha prohibido que el padre se case con la hija. De un pecado no puede venir nada bueno, y el reino se verá arrastrado a la perdición,

La hija se asustó todavía más cuando supo la decisión de su padre..."

Piel de asno" (Perrault):

(Versión en prosa. Tras un largo y afectado comienzo en donde también está el motivo del juramento del padre ante la madre moribunda:)

"...En efecto, se puso a buscar entre las princesas casaderas alguna que pudiera convenirle. Todos los días le llegaban retratos encantadores; pero en ninguna encontraba las gracias de la difunta reina. Así que no lograba decidirse.

Por desgracia, empezó a darse cuenta de que su hija, la infanta, no sólo era hermosa y gentil a rabiarse, sino que sobrepasaba con mucho a la reina, su madre, en inteligencia y atractivo. Su juventud, la agradable frescura de su linda tez, inflamó al rey con un fuego tan violento que no fue capaz de ocultárselo a la infanta, y le dijo que había decidido casarse con ella, ya que sólo ella podía liberarle de su juramento.

La princesita, virtuosa y pudorosa como era, creyó desmayarse al escuchar tan horrible proposición. Se echó a los pies del rey, su padre, y le exhortó con todas las fuerzas que pudo encontrar en su corazón a que no la obligara a cometer crimen semejante..."

"El Príncipe Danila-Govorila" (A 114):

"Erase una vieja princesa que tenía un hijo y una hija muy fuertes y muy hermosos. Pero no le gustaban a una bruja malvada, que no hacía más que pensar en el modo de inducirlos a cometer alguna falta. Por fin se le ocurrió una idea. Con muchos arrumacos, se presentó a la madre y le dijo:

- Querida comadre, te traigo este anillo para que se lo pongas a tu hijo. Así será rico e ingenioso, siempre que no se lo quite y se case con la doncella a quien este mismo anillo le vanga bien al dedo.

(Sigue el motivo de la promesa del hijo a la madre antes de su inminente muerte)

..."Después de mucho viajar por ciudades y aldeas y buscar a todas las mozas casaderas sin encontrar ninguna que pudiera ser su prometida, volvió a su casa muy meditabundo.

- ¿Qué te ocurre, hermanito, que tanto te preocupa?
-le preguntó su hermana.

El le descubrió el secreto y le contó sus penas.

- ¿Pues qué anillo tan especial es ése? -inquirió la hermana-. Deja que me lo pruebe yo.

Se puso el anillo, que se ajustó a su dedo, resplandeciendo, lo mismo que si lo hubieran hecho a su medida.

- Tú eres la que estaba predestinada para mí. ¡Tú serás mi esposa!

- Pero, hermano mío, ¿te has olvidado de Dios?. Eso es un pecado. Nadie se casa con una hermana.

El hermano no le hacía caso y, bailando de alegría, le ordenó que se preparara para desposarse. Ella se puso a llorar amargamente, salió de su aposento y se sentó a la puerta hecha un mar de lágrimas"

"La zarevna en el reino subterráneo" (A 211):

" Eranse un zar y una zarina que tenían un hijo y una hija. Le ordenaron al hijo que, cuando ellos murieran, se casara con la hermana. Algún tiempo despues ...-no sé si poco o mucho- murieron los padres.

El hermano le dijo entonces a la hermana que se preparase para la ceremonia y él fue a pedirle al pope que los desposara."

4.5.1.1.- En dos versiones difíciles de clasificar

Tenemos otras dos versiones, en el grupo de "Niñas perseguidas por el padre" que no están bien clasificadas en el subgrupo "María de madera", y tampoco lo estarían en "Como a la sal". Si las mantenemos en el primer subgrupo es por el carácter abiertamente seductor, violador incluso, del deseo del personaje masculino hacia la niña. Personaje que ocupa el lugar del padre o el marido, por delegación.

En la primera, La encontrada (Es 106), se trata de un curioso personaje que nos recuerda lo dicho para el judío más arriba. Se trata de un mayordomo negro:

Unos padres que consiguieron tener hijos gracias a una promesa de ir a Santiago, deciden cumplir la promesa cuando el hijo tiene diecisiete años y la hija catorce. Lo sorprendente es que van de peregrinación el matrimonio y el hijo, y a la hija la dejan en casa, sola... con el mayordomo negro.

"Cuando los padres y el hijo se fueron el mayordomo comenzó a enamorar a la muchacha, pero ella no le quiso" El negro envía una carta al padre: "Su hija ha venido a mi cama tres veces, pero yo no he querido"

La reacción del padre es la típica en este motivo del ciclo:

"cuando el padre leyó la carta se enfadó mucho con su hija y le dijo a su hijo que fuera enseguida pa la casa y achara a su hija de la casa y que la matara y le sacara los ojos." (9)

Huyendo del terrible castigo paterno la niña es "encontrada" por un rey que se casa con ella de inmediato. Ya sabemos que este motivo es típico de "La niña perseguida".

Sigue con otro motivo típico de "la niña sin brazos": el rey marcha de viaje y deja a la esposa al cuidado de su madre u otros personajes protectores. (10)

El padre, como hemos visto, la había dejado con un mayordomo negro. Y ahora el marido la vuelve a dejar con otro negro:

"Y tardaba mucho el ray en volver y ya un día dijo su mujer a la madre:

- Quiero ir a dar un paseo a ver si viene mi esposo.

Y la madre le dijo:

- Güeno, pero es mejor que vaya el negro contigo pa que te cuide.

Y salió a dar un paseo con el negro. Y cuando ya estaban muy lejos del palacio le dijo el negro:

- Yo verte y no gozarte. Mi dicha no juera eso.

Y ella le dice:

- Güeno, pues espera que voy a echar aguas.

Y baja y se desaparece y se va"

4.5.1.2.- Una referencia al incesto en el Romancero

Tendremos ocasión de ver con detalle este mismo tema del incesto en el romancero tradicional español, fundamentalmente a través del extendido romance de "Delgadina" (Díaz, Joaquín et al., 1978):

Un rey tenía tres hijas / y a las tres las estimaba;
la más pequeña de ellas / Delgadina se llamaba.
Un día estando comiendo, / su padre el rey la miraba:
-¿Qué me mira usted, mi padre? / ¿Qué me mira usted a la
cara?
-Te miro yo, Delgadina, / que has de ser mi enamorada.
-No lo permita mi Dios, / ni la Virgen Soberana,
que esposa sea de usted, / madrastra de mis hermanas.

También en el de Silvana:

Se pasea la Silvana por la su huerta florida;
si bien toca la guitarra, mejor romances decía.
Su padre la está escuchando desde una alta celosía.
- Más bien pareces, Silvana, con ropa de cada día
que la reina de tu madre con la de Pascua Florida.
Si quisieras , mi Silvana, ser la mi querida amiga...
(Alonso Cortés 1906,27. Citado en Espinosa 1947,II,388)

En otros romances el deseo incestuoso corresponde a un hermano. Así, por ejemplo, aquellas versiones que pertenecen al grupo de "Tamar" (Díaz, J. 1978, p. 39):

El rey moro tiene un hijo / que Tranquilo se llamaba
y también tiene una hija / que se llamaba Altamara.
La quieren ricos y condes, / la quiere el rey de Granada

y hasta un hermano que tiene / ha intentado de gozarla.
Por gozar de su hermosura / cayó enfermito en la cama;

.....

-Buenos días, hermanito, / ¿qué tienes que estás en cama?

-Las malezas que yo tengo, / tras de tus ojillos andan.

Y en la misma línea temática, del incesto, habría que incluir el romance "Blancaflor y Filomena" (Cruz-Sáez 1989; Díaz, J. 1978)

Aquí es el marido de la hermana quien procede a requerir de amores, violar y posteriormente mutilar a la niña:

(...)ha torcido el camino / se va para en ca la suegra

-Blen venido seas, Tarquinos, / bien venido, en hora

buena

cómo queda Blancaflor, / hija mía y mujer vuestra.

-Queda en días de parir / y lo peor en tierra ajena.

Vengo a ver si usted me da / a su hermana Filomena
para que la acompañase / lo que en la cama estuviera.

-Sí te la daré Tarquinos, / sí te la doy n' hora buena
pero me la has de tratar / como si hija vuestra fuera.

-Eso que me dice a mí / no es pa un hombre de vergüenza

.....

en un campos muy rasos / que de amores la requiebra.

-Tarquinos soy tu cuñada, / es el diablo que te tienta.

Para que no le descubra / le ha sacado la lengua
la ha tirado a un corral / donde cristiano no viera.

 Versión de Las Navas, Avila. Citada por Gutiérrez
Esteve, Manuel (1978, 564)

4.5.2.- En el subgrupo "Como a la sal", también de "Niña perseguida por el padre"

El deseo incestuoso está más velado.

En este tipo el padre decide preguntar a sus tres hijas acerca del amor que le profesan. Y de sus contestaciones se desprenderán graves consecuencias.

En "El rey Lear" de Shakespeare, expresión literaria más conocida de este extendido tema, el rey va a hacer depender la herencia que recibirá cada hija, de su respuesta. Y no sólo la herencia, ya que a la pequeña, que dará una contestación que no va a satisfacer al padre, le retirará su cariño y la jurará odio y desprecio.

En la mayoría de nuestras versiones la respuesta de la hija pequeña va a dar lugar a la sentencia airada y fulminante de muerte contra ella. Parecen los efectos de una frustración intolerable. Lo que ocurre en realidad, es que el padre no entiende la respuesta altamente simbólica de la hija que compara la necesidad amorosa que tiene del padre, con la necesidad que tiene la carne de la sal (11). La carne sin sal, los alimentos sin sal, no valen nada, son incomedibles. Pero esta expresión metafórica, poética, de su inevitable amor no parece ser lo que el padre buscaba, incapaz de simbolizar, de sublimar. De ahí su incontenible odio de enamorado no correspondido o de deseante contrariado.

"La pavera" (E 120):

"Era un rey que tenía tres hijas y iba a marchar forastero. Mandó llamar a las tres y las dijo que cuál de ellas le quería más.

Dijo la mayor;

- Yo te quiero más que a mi vida

La segunda:

- Yo más que a mi corazón

La tercera:

- Yo más que a la sal en el agua

Y la dijo:

- Bueno, pues si tú me quieres más que a la sal en el agua, yo te mandaré matar.

Pues mandó dos guardias de palacio a que la sacaran al campo y que la sacaran los ojos y la lengua y la cortaran el dedito pequeño de la mano derecha...."

"Más que la sal en el agua" (E 121):

"...que cuál le quería más, que a la que más le quería, le traería el mejor regalo.....

.....

- Yo, más que la sal en el agua.

Y creía que le quería ver deshecho en el agua. Y dijo a dos criados que la sacarían al campo, la sacarían los ojos y la cortarían el dedo pequeño...

"Como la sal en el agua" (E 123):

.....

Y yo como la sal en el agua

Por haber dicho eso , el padre se enfadó mucho con ella y la dijo:

- Vete de aquí, que no me quieres.

Entonces la pobre niña se marchó de la casa....

"Como la sal en el agua" (E 124):

.....

- Yo, padre, como la sal en el agua.

Y desde aquel día, como la mayor había dicho 'como a mi vida', y la segunda había dicho 'como a mi alma', les pareció que la pequeña no la quería, porque había dicho 'como a la sal en el agua'. Y ellas la empezaron a despreciar; no la hacían caso ni nada. Y un día viendo ella que era despreciada por todos, recogió su ropa y se marchó de casa....

"Como la vianda quiere la sal" (Al. 34):

- Pues yo, más que la vianda quiere la sal

Al rey le disgustó mucho esta respuesta y mandó a unos criados que se la llevaran al monte y allí la mataran, le sacaran los ojos y le cortaran un dedo meñique, y se los trajeran...

"La pastora de gansos del manantial" (G 179)

(Esta versión difiere en muchos aspectos de las anteriores. Lo que sigue, que no está situado al comienzo del cuento, es el relato hecho por la reina, madre de la niña perseguida, a un conde que, ignorante de la tragedia, sirve como instrumento involuntario para el encuentro y salvación de la niña):

...''Y tú, hija querida, ¿cuánto me quieres?''No lo sé, -contestó ella- y no puedo comparar mi amor con nada'. Pero el padre siguió insistiendo para que ella dijera algo. Finalmente dijo: 'La mejor comida no me gusta sin sal, así que yo quiero a mi padre como a la sal'.

Cuando el padre oyó esto, montó en cólera y dijo: 'Si me quieres como a la sal, deberá ser pagado tu amor también con sal'. Así que dividió el reino entre las dos mayores y a la más pequeña le ató a la espalda un saco de sal y mandó a dos sirvientes que la llevaran al bosque....

Como la vianda quiere a la sal (Es 107)

Un rey tenía tres hijas. Un día se encerró en un cuarto con las tres hijas. Y a la mayor le habló primero y le preguntó que cuánto le quería. Y ella le respondió que le quería como a sí misma. Entonces le preguntó a la segunda que cuánto le quería, y ésta le respondió que le quería como a las niñas de sus ojos. Le hizo la pregunta a la tercera, y ésta le dijo que le quería como la vianda quiere a la sal. Por haber respondido así el padre mandó que la sacaran al monte y la mataran y le trajeran los pajes los ojos de ella...

La zamarra (Es 108)

(Curiosa versión del tipo (T 923) en que aparece una variante escatológica que produce un final entre repugnante y divertido.)

...Y entonces les preguntó qué tanto lo querían. Y la mayor dijo que le quería como a su vida, y la segunda dijo que le quería más que a su vida. Y la menor le dijo que le quería como a un buen cagar.

Y por eso el padre se enfadó con ella y les mandó a sus criados que la llevaran a un monte y la mataran y le sacaran los ojos y la lengua y se los llevaran....

4.5.3.- En el subgrupo "Bella Venecia" de "Niña perseguida por la madre"

El amor del padre y la hija constituyen el telón de fondo; a veces como una realidad insoportable para la madre; en otras, sólo como una posibilidad, aunque no menos insoportable para ella.

La madre reacciona, llevada por unos terribles celos que sólo parecen calmarse con el sacrificio de la hija. ¿Por qué tanto odio?

Solemos estar muy "familiarizados" con este personaje en nuestros cuentos, tanto que ya no nos despierta curiosidad su actitud asesina, ni tampoco sus estremecedoras decisiones nos alteran ya la sensibilidad.

Se ha incorporado al repertorio normal de personajes de nuestros cuentos infantiles, en condiciones de igualdad

Más aún si tenemos en cuenta que generalmente la madre, en este punto, es sustituida por la madrastra; lo que da claridad al personaje pero pierde en significatividad.

Que la madrastra de un cuento desee la muerte de los hijos protagonistas no es motivo de extrañeza. Es lo normal en una madrastra. Porque ellas, en los cuentos, son malvadas, celosas, egoistas, capaces de cualquier cosa. Y todo ello por el hecho de ser madrastra. No hace falta buscar ningún otro motivo. No se hace necesario preguntarse, por ejemplo, acerca de las características, acciones o intenciones de los demás personajes que con ella comparten la trama.

Sin embargo aquí nos vamos a preguntar por los motivos de estos violentos celos y este odio destructivo. Y empezaremos haciendo un repaso de lo que se dice en los textos acerca de ello.

Blancanieves (E 142):

"...era muy guapa también la madrastra, muy guapa. Y como Blancanieves era tan guapa, la madre (?) cogió envidia a Blancanieves. Y tenía un espejito mágico....

Conque todos los días preguntarle y contestarla así, decidió matarla."

Blancaflor (E 143):

(La madrastra consulta al espejo como en casi todas las versiones:)

"... y le contesta el espejo:

- Tú superas; pero supera la Blancaflor.

La madrastra, como tenía envidia de la niña, determinó matarla."

La mala madrastra (E 144):

"..la madrastra no quería a la andada porque era muy guapa, y ella y sus hijas eran muy feas. Y la tenían mucha envidia.

Ya un día dijo su madrastra que había que sacarla de casa y matarla, y se lo dijo a su padre"

Blancaflor (E 145):

(La madrastra era envidiosa ya de antes:)

"Entonces su padre se casó con una mujer que era muy envidiosa y luego, en cuanto vió a la niña, pues tenía mucha envidia de ella. Todo su afán era ganar a Blancaflor de guapa. Llegó a tenerla hasta días enteros sin comer, para que así perdiera la hermosura. Y tenía ella un espejo mágico. Cuando la veía un poco lacia y un poco marchitada, cogía el espejo.....

- Tú estás muy bien; pues aún es más linda Blancaflor que tú.

(...) Y luego la quitaba todos los vestidos a Blancaflor y la mandaba incluso a por hierba y todo. Y entonces ella se ponía muy maja -todo lo que había visto en Blancaflor se ponía ella-, cogía el espejo

- Blancaflor está muy estropeada, pero aún te gana.

Entonces ya empezó ella a inducirle al padre de Blancaflor y a decirle que era muy mala, que debían echarla de casa, que si no, ella se tendría que marchar. Entonces ya decidieron mandarla a ella con el hermano a un bosque y allí que la matara."

La peña de los enamorados (RA 40):

"Era la más guapa de la isla. La condesa tuvo una hija, y cuando los habitantes de la isla iban a verla, todos decían: "Guapa es la madre, pero más guapa es la hija".

La madre le tomó envidia, y mandó a dos criados que se llevaran a la niña a un monte y la mataran"

Blancanieves (G 53):

(Es la más conocida entre nosotros por la difusión que han tenido en nuestro país las versiones escritas de los Grimm :

"Era una bella mujer, pero tan orgullosa y soberbia, que no podía aguantar que nadie la superara en belleza. (...).se puso verda de envidia. Desde ese momento cada vez que veía a Blancanieves se ponía enferma de lo mucho que la odiaba. Y la envidia y la soberbia crecían como

mala hierba en su corazón cada vez más, de tal manera que no encontraba descanso ni de día ni de noche. Entonces hizo llamar a un cazador y dijo:

- Llévate la niña al bosque, no quiero verla nunca más ante mis ojos. Mátala, y como prueba tráeme los pulmones y el hígado" (12)

La Bella Venecia (IC 109):

En esta encantadora versión, la madre es una mujer burda e ingenuamente narcisista. Posadera, "cuando los viajeros se sentaban a la mesa ella les daba charla": a todos les pregunta si en su viaje han visto a alguna más guapa que ella. Si la respuesta es negativa les cobra la mitad a la hora de arreglar las cuentas. Si fuera positiva, el precio sería el doble.

A uno de ellos se le ocurre decirle que su hija es más guapa.

"Por la noche la posadera llamó al marmitón:

- Ve a la orilla del mar, construye una cabaña que tenga una sola ventana, pequeña, pequeña, y encierra allí dentro a mi hija."

"Pero pese al encierro la muchacha era cada día más bella"

Un forastero la ve acercándose al ventanuco y le dirá

a su madre que ha visto a una joven que la gana en belleza.

"Por la noche la Bella Venecia preguntó al marmitón:

- Oye, ¿quieres casarte conmigo?

El marmitón no podía creer lo que oía.

- Si quieres casarte conmigo, tendrás que llevar a mi hija al bosque y matarla. Si me traes sus ojos y una botella llena de su sangre, me casaré contigo."

Blanca Flor (Es 115):

"...Espejo mío, ¿hay en el mundo una mujer más guapa que yo?

Y le contesta el espejo:

-Sí, Blanca Flor, tu hija, es más guapa.

Y la madre, llena de envidia y de rabia con su hija, se determina a matarla. Y va y dice:

-¿Cómo apañaré pa matar a Blanca Flor pa que no haiga en el mundo mujer más guapa que yo?

Y ¿qué hace? Pues va y convida a su hija a que vaya a paseo con ella por la desá y lleva consigo un libro diabólico pa poder matarla. Y le dice a Blanca Flor:

-Oye, hija, mira que ya que está el día tan bonito vamos a dar un paseíto por la desá.

Conque van a dar el paseo y cuando llegan ande había una peña muy alta se sientan al pie a descansar. Y coge la

madre el libro diablórico y lo abre en cierto lugar y al punto se abre una trampa y cae Blanca Flor y es sepultada dentro de la peña."

La madre envidiosa (Es 116):

Esta era una madre posadera que era muy guapa y que tenía una hija muy guapa, más guapa aún que la madre. Y a todos los arrieros que llegaban a la posada la madre les preguntaba:

-¿Han visto ustedes una mujer más guapa que yo?

Y ellos decían:

-Sí, la hija de usted es más guapa que usted.

Y la madre se enfadaba mucho y decía:

-¡Cómo ha de ser esa cochina, marrana, guarra, más guapa que yo!

(.....) Y cuando se fue la hechicera la madre mandó sacar a su hija de la habitación y les mandó a los criacos que la llevaran al monte y la mataran"

El espejito mágico (A 211):

Finalmente, en esta versión de Afanasiev, el personaje de la madrastra no es central. No es el único que persigue a la niña. De hecho, cuando la madrastra hace su aparición, ya se supone muerta a la niña.

Como hemos señalado en una nota anterior, en esta versión un tío de la niña la pretende sexualmente en ausencia de sus padres. Rechazado por ella, la calumnia en carta al padre. Sin pensarlo más, este padre airado, tan frecuente en los cuentos de este ciclo, encarga a su hijo, el hermano de la niña, que la mate. Este, como ocurre también tantas veces en estos cuentos, no la mata pero le aconseja desaparecer.

Incluso en la trama que seguirá, la niña va a experimentar nuevas persecuciones, también mortíferas como las de la madrastra

Por otra parte, el texto dice muy poco de los motivos de la madrastra, únicamente que su espejo mágico de forma inesperada le dice en una ocasión:

- "Eres hermosa, es verdad. Pero más hermosa todavía es tu hijastra, la que vive en el palacio de los dos bogatires en el bosque.

Disgustada por aquellas palabras, la madrastra llamó inmediatamente a una malvada vieja que conocía y le ordenó:

- Toma este anillo y ve al palacio blanco que hay en medio del bosque oscuro. En ese palacio vive mi hijastra.

Salúdala y entrégale este anillo, diciéndole que se lo envía su hermano"

No hace falta decir que ese anillo mágico produciría la muerte de la niña en el momento que se lo pusiera en el dedo. La madrastra ni siquiera conocía a la niña a quien suponía muerta mucho antes de su matrimonio. Se ha enterado de que aún vivía y de que la superaba en belleza al mismo tiempo. Y no ha vacilado: ha planeado su muerte de forma inmediata.

4.5.3.1.- La madre, su actitud asesina y la relación con el incesto (13)

Tras este repaso volvemos a la cuestión que sigue pendiente: ¿por qué el odio y la hostilidad de la madre?

Empecemos por señalar que en todas las versiones hay una "tercera voz" que opina comparativamente acerca de la belleza de ambas, madre e hija e, indefectiblemente, considera más bella a la hija que a la madre. En unos casos son las gentes, como los habitantes de La Peña de los enamorados (RA 40). En otras, este papel lo asume el propio narrador: "la mala madrastra" tiene mucha envidia de su hijastra porque es guapísima, en tanto que ella y sus dos hijas son muy feas.

En otro caso son los clientes de La bella Venecia (IC 109) quienes funcionan como el tercero que crea el conflicto. Y en todos los demás casos es un "espejito mágico".

Este es un curioso espejo. Que pervierte en cierto modo su función. La función de un espejo no es sino la de colaborar a la formación en nuestra retina de un imagen virtual, correspondiente a la imagen real de nuestro cuerpo. Lo que se espera de un buen espejo es que produzca, con la menor interferencia posible esa imagen de nosotros mismos. A lo sumo se pueda aceptar que, por las interferencias inevitables de su composición y de la imposibilidad de que sea un plano absolutamente perfecto, nos afee o nos embellezca un poco. Nos haga (a nuestra imagen virtual, naturalmente) un poco más alargados, un poco más encogidos, algo más anchos, etc.

Pero nunca se espera que el espejo tenga opinión propia, lo que es totalmente incompatible con la idea de reflejar. El espejo mágico no devuelve la pregunta a la que se mira en él para saber de su belleza.

Y esto se corresponde con el hecho de que, en realidad, la madrastra de Blancanieves, no requiere información. Busca una declaración, un reconocimiento de su belleza. No pregunta para saber, pregunta para oír que sí, que ella y sólo ella, es la más guapa para ese tercero que mira y ve, en vez de ser reflejo mudo de la imagen.

El espejo, en este caso, es "el que debe tomar partido", el que tiene que arriesgar una valoración y una preferencia. Es "el que debe sancionar y concluir así el conflicto", precisamente porque él lo ha creado, al dejar de ser espejo mudo y convertirse en voz juzgadora y por tanto deseante y cambiante. No se trata entonces de obtener una información imparcial del espejo sino de seducirle, de buscar su deseo y su preferencia.

El ejemplo encantador de la madrastra de nuestra segunda Blancaflor, (E145), nos lo confirma: procuraba que Blancaflor se fuera afeando a base de trabajo y mala alimentación. Sin embargo, ella se ponía los mejores vestidos de Blancaflor y así, engalanada, se dirigía al espejo con su pregunta habitual. Se ponía guapa para seducirle y a continuación le preguntaba para comprobar el efecto de su atractivo.

El espejo es por tanto un tercero en discordia. O mejor, un tercero en relación al cual surge la discordia entre ellas.

Que el motivo de la discordia, de la rivalidad, sea la belleza no debe confundirnos: la belleza no es sino un pretexto o, también, la forma en que es figurada la rivalidad.

Si lo entendemos así, el espejo no es un testigo imparcial del enfrentamiento entre la madre y la hija, sino, en cierto modo, la causa de la misma. Así lo sugiere Bruno Bettelheim (1977) que identifica el espejo mágico con el padre edípico y a la rivalidad de las dos mujeres en relación a la belleza, como un enfrentamiento por ganar el amor y la preferencia del marido-padre.

También Bettelheim señala que este "espejo-padre" no es imparcial: siempre elige. Y, cosa curiosa, siempre elige a la niña. Como en aquellos otros cuentos en que se trata de elegir entre tres hijas: indefectiblemente, elige a la menor. ¿Por qué?.

¿Representa el temor permanente de la madre, de la madrastra, de perder el amor del padre, de ser excluida o adelantada por la hija en el amor del padre?. ¿Representa el deseo de la niña, de ser elegida siempre por el padre relegando además con ello a la difícil rival que es la madre?. ¿Representa ese vínculo resistente y en cierto modo inconfesable entre un padre y una hija, que lleva a muchos de los padres de nuestros cuentos, no a oponerse lisa y llanamente a la boda de su hija, cosa que sería muy mal vista y daría mucho que murmurar, pero sí a establecer condiciones prácticamente imposibles para que tal enlace se lleva a efecto?. (14)

¿Deseo de la madre, deseo de la hija, deseo del padre?.
¿O todos a la vez?.

Nos inclinamos por esta última posibilidad:

La afirmación de que el espejo mágico es una representación del padre edípico deja claro que no nos estamos refiriendo al padre real, al personaje concreto del padre: el padre edípico es justamente ese tercero en relación al cual se articulan, conflictivamente, los deseos de los integrantes del drama familiar, de cualquier drama familiar.

4.5.3.2.- El odio de la madre en los romances de timpesto

Pero siguiendo con la pregunta que quedó planteada más arriba: ¿por qué la rivalidad de la madrastra alcanza límites tan terribles? ¿por el mero hecho de ser madrastra, como decíamos antes?. No parece una respuesta satisfactoria

Un romance ya aludido anteriormente, el de Delgadilla, nos viene a dar una pista estremecedora. Una pincelada: nada más que una palabra, pero que manifiesta un aspecto tremendamente dramático de esa mujer consumida por el odio y los celos.

- Ven acá, perra maldita; / ven acá perra malvada,
seis años va para siete, / que me tienes malcasada.

(Díaz, J. obra cit.)

Quítate de ahí, Delgadina, / quítate de ahí, perra

mala

que por tu cara tan linda / he sido yo malcasada

(Marazuela, Agapito: Cancionero Segoviano, p.394)

En esta misma línea, resultan muy ilustrativas dos versiones de "La niña sin brazos", precisamente aquellas dos en que el personaje masculino es el hermano y el odio viene de la cuñada.

Se trata de las versiones La pava (IC 141) de Italo Calvino, y La manquita (A 279) de Afanasiev.

En ellas, las respectivas cuñadas experimentan una envidia y un odio que las lleva a encizañar al marido en la primera versión y a calumniar gravemente a la niña en la otra.

¿Por qué?. ¿A qué responden esas terribles actitudes ?

4.5.3.3.- El odio de la cuñada en las versiones hermano-hermana

En La pava (IC 141) el hermano es el rey. Viven juntos y en paz. El se enamora de una joven mendiga a quien socorre cada semana. Pero duda de su decisión porque no confía en que la opinión de su hermana sea positiva. Finalmente se lo dice. La hermana solicita ver a la mendiga y le anima al hermano a que obedezca los deseos de su corazón.

Contando con la aprobación de la hermana, el rey se casa. Y el mismo día de la boda le dice a ella:

-Yo me caso, pero nosotros seguimos igual que antes y la que manda en esta casa eres tú.

Pero la esposa, que de pobre había pasado a rica, se ensoberbeció. Empezó a envidiar a su cuñada, que estaba al frente de la casa y poseía todas las llaves...."

En La manquita (A279), la cuñada se nos presenta como mala desde el principio: es una maga, lo cual en los cuentos rusos equivale a decir que es una bruja.

(No se aclara por qué alguien que se supone bueno, - el cariñoso hermano de la protagonista- realiza una elección tan desafortunada. Es cosa que ocurre con frecuencia en los cuentos.

Se realizan actos incomprensibles que no son justificados. En realidad no lo necesitan, dado que dan lugar y forman parte de una estructura que los justifica con su sola presencia.)

Pero aquí también nos encontramos una relación sospechosa entre los hermanos, que parece desconocer el nuevo hecho: que el hermano se ha casado y hay una nueva e importante mujer en la casa.

...Cuando el hermano se iba a su comercio, solía decirle a la hermana:

-Cuida de la casa, hermanita

A la mujer empezó a darle rabia que confiara en su hermana.

(Primera calumnia: la maga destroza el mobiliario y le dice al marido que ha sido la hermana.) (.....)

Esto tiene arreglo: se pueden comprar otros.

Al día siguiente, cuando se iba a la tienda, se despidió de su mujer y le advirtió a la hermana:

-Haz el favor de cuidar bien de la casa, hermanita.

(Segunda calumnia: corta la cabeza del caballo preferido del marido y responsabiliza a la hermana.) (.....)

-¡Bah! Ya se lo comerán los perros.

Otra vez, y también al marcharse a su comercio, él dijo a su hermana:

-Cuida bien de mi mujer, no vaya a ocurrirle algo o le ocurra a la criatura si de pronto da a luz.

(La envidia y el odio que produce en la esposa esta incondicional confianza en la hermana la llevan a una espantosa argucia:)

La mujer dió a luz, cortó la cabeza a la criatura y se puso a lamentarse sobre el cuerpo sin vida.

-Mira lo que ha hecho tu hermana -le dijo al marido-. En cuanto he parido a la criatura, ella ha agarrado un sable y le ha cortado la cabeza.

Reconocemos en estos fragmentos algunos puntos básicos de los que antes dijimos definían a una malcasada. No nos es difícil entender la hostilidad de la joven esposa y su deseo de eliminar a la cuñada rival.

A veces, también en el Romancero, son los hermanos los que toman una actitud de hostilidad o de reproche, como en la versión siguiente:

Quítate de ahí, Delgadina, / traidora, perra malvada,
que antes que la madre muriera/quieres ser nuestra

 madrastra

(AIER I, p. 227) Citado por Diaz Roig (1986)

Obsérvese en este fragmento que los hermanos responsabilizan, explícita y rotundamente, a la hermana de la situación en que están la madre y ellos mismos:

 "quieres ser nuestra madrastra"

Este conflicto, de dimensiones y expresiones dramáticas, entre la niña, elegida por el padre, y la madre que con esa elección queda relegada, tiene en "La niña sin brazos" una reedición: el príncipe, inflamado de deseo, se casa con la niña encontrada y margina con ello a la madre, a la suegra de la recién casada.

A este respecto, sugerimos la lectura del artículo de Juliet Du Boulay, socióloga, de la Universidad de Aberdeen, Nueras y suegras. Aspectos del ritual matrimonial de los pueblos de Grecia (Du Boulay 1987)

Un expresivo ejemplo de este conflicto. Es un fragmento de La torre de Armor (El misterio Celta. Relatos populares de Bretaña):

Cuando la suegra la vió llegar, se ahogó, se asfixió de envidia:

- ¡Ahora todo el mundo se va a enorgullecer de ese pipiolol

Se prefieren las llaves nuevas, ya ves, y a las viejas se las desdeña; y no obstante, las viejas son, muy a menudo, las más cómodas. (Villemarqué, 1867)

Pasaremos ahora a comentar ambos aspectos, la situación en que queda la madre por los amores incestuosos del padre hacia ella, y la responsabilidad y posible culpa de la niña en esos amores.

4.5.3.4.- La madre malcasada

Desde esta doble perspectiva que nos brinda el romance de Delgadina, podemos comprender al personaje de la madre, o madrastra, y su hasta aquí incomprensible odio, tal y como aparece en el cuento tradicional en que la madre es la perseguidora de la niña.

Lo que en los cuentos de este grupo aparece como una mera alusión, siempre enmascarada, en este romance está totalmente explícito: el padre está loco de deseo por la hija y dispuesto a conseguirla al precio que sea.

Recordemos que el padre del grupo María de madera también es presa de una pasión sólo a duras penas aplazable. Pero hay diferencias importantes entre ambos tipos:

a) en aquel, -el tipo María de madera-, la madre ha muerto y por tanto el amor incestuoso del padre tiene connotaciones diferentes, menos dramáticas podríamos decir;

b) la vida de la niña no está amenazada por su negativa a los deseos del padre, lo que también redundaría en restar dramatismo a la historia;

c) la actitud de oposición de la hija a la demanda del padre nunca se pone en duda en el relato, ningún personaje acusa a la niña como en el romance;

d) las figuras maternas que aparecen, claros sustitutos de la madre (en un caso la madre misma aunque muerta, resucita para ayudar a la hija), se ponen claramente del lado de la niña. Tanto la vecina, el hada madrina, o la tía de los comienzos del cuento, como la reina madre del príncipe, al final del mismo, que no duda ni un momento del valor de esta joven como posible esposa para su hijo

Es decir, en el tipo María de madera, el deseo incestuoso del padre, exactamente igual de virulento que en el romance, no tiene sin embargo la calidad trágica que en éste porque no hay madre ofendida. Diríamos más: en cierto modo la madre parece haberlo preparado así antes de morir, con sus condiciones, con su exigencia de promesa al marido e, incluso, dejando una prenda que debe ajustarse a la futura esposa y que sólo a la hija conviene. (8)

En realidad, para el narcisismo de la madre muerta, el hecho de que la hija ocupe su lugar no supone una herida, por cuanto la hija sería una réplica de ella misma (como explícitamente se dice en varias versiones). (15)

Pero en Delgadina sí hay una madre herida, acusadora y cruel con la hija hasta el punto de dejarla morir de sed. Allí el motivo es claro. Por causa de su hija y los amores del padre ella, la madre, se encuentra malcasada.

Así debían estar la madrastra de Blancanieves, la madrastra de la niña en Morozco y todas las madres o madrastras que, por envidia o celos, persiguen a la hija hasta su muerte: malcasadas.

Y no importa nada, a efectos del odio y de la determinación asesina, que estén malcasadas o que crean estarlo.

Y estar malcasada (16) tiene consecuencias gravísimas para cualquier mujer.

Georges Duby, a propósito del amor y del matrimonio en la Edad Media (Duby, 1990), narra la dramática historia de santa Godelive, una malcasada del siglo XI. Una auténtica "niña perseguida":

"..una vida de santa sustituyó a la historia conmovedora de una malcasada" (Duby, 1990,64)

La expresión "malcasada" tiene diversas acepciones con muy distinto grado de significatividad: "Dícese de quien ha realizado un mal matrimonio", "dícese de la mujer que no realiza las obligaciones conyugales", etc

Nosotros proponemos el sentido siguiente para el texto del romance:

"Situación en que queda una mujer casada cuando es declarado y público que su marido quiere a otra mujer. Y cuando, por diferentes razones, la esposa no goza del suficiente poder y autonomía como para impedir esos amores. La malcasada es despreciada por el marido a los ojos de todos, por cuanto, en su pasión, no sólo no oculta su otro amor, sino que, como en el caso de Delgadina, hace que ambas mujeres compartan la misma casa (en algunos casos siempre narrados en muchos de nuestros pueblos, incluso la misma cama).

Además, la malcasada no está en condiciones (económicas, psicológicas) para abandonar o separarse del marido".

Considero que las cuatro notas:

- pérdida del amor del marido o del atractivo sexual sobre él
- desalojo de la posición de mujer y señora de la casa
- carácter público o notorio de ambas cosas
- imposibilidad de la esposa para cortar sus vínculos y abandonar la situación,

son necesarias para definir la idea de malcasada como aparece en el romance y se alude en el cuento.

Es un durísimo apelativo que sólo se da, o se daba, en ambientes rurales en donde el mayor conocimiento de las situaciones familiares de todos los miembros del grupo y el control de los ingredientes de las mismas y sus posibles cambios lo hacían posible. Algo muy distinto a lo que ocurriría en núcleos urbanos de cierta importancia.

Pero si falta cualquiera de esos ingredientes no podría, en rigor, hablarse de malcasada salvo a riesgo de ser excesivamente impreciso.

La mujer malcasada se ve privada no sólo de su pareja, sino también de su función y estatus dentro del grupo familiar y, por extensión, dentro del grupo social. Es humillada como esposa, como mujer y como "dueña de la casa". Se puede entender entonces su intensa rabia y deseos destructivos hacia la rival, hacia aquella que la ha puesto en esta situación.

4.5.4.- La actitud seductora de la hija

Pero vamos a la otra cuestión de importancia: ¿es responsable la hija de lo que está pasando?. ¿Qué culpa le cabe a ella por los deseos incestuosos del padre?.

También recurriremos en esta ocasión al romance de Delgadina, si bien las que ahora nos interesan son sus versiones mejicanas en las que, entre otras variaciones, es muy común que aparezca explícitamente la actitud incitadora y seductora de Delgadina: .

"Delgadina se paseaba / de la sala a la cocina
con su vestido de seda / que a su cuerpo le ilumina"

"con su relicario de oro / que en el pecho le
brillaba"

(Citado por Diaz Roig 1986,199;1989,651)

Sigue diciendo esta autora:

"Conscientes de que Delgadina es causante, a su pesar, de una pasión incestuosa, los recreadores enfatizan su cuerpo y su pecho:

"que hasta el pecho le brillaba"

"que su pecho resaltaba"

"con vestido transparente / que a su cuerpo lo
ilumina"

"Sin embargo no se deja de mencionar la luz que envuelve a la muchacha y esta luminosidad nos remite a una juventud en flor, llena de candor. El auditorio es sensible a la belleza luminosa pero sensual de la jovencita y está preparado para lo que sigue.." (Diaz Roig 1986, 199)

Es decir que nuestra bella niña no es solamente hermosa sino que en forma más o menos consciente, está exhibiendo profusamente su hermosura e incitando con ello el deseo de los demás, en concreto el deseo del padre.

En realidad esta tendencia a la exhibición seductora del cuerpo o de alguno de los atributos del mismo no nos extraña en absoluto, la encontramos con mucha frecuencia en las heroínas perseguidas de nuestros cuentos. De continuo se habla en ellos de su belleza, de la perfecta conformación de su cuerpo, del color de su piel, del dorado de sus cabellos. Y en algunos de ellos se muestra desnuda.

Desnuda sale del horno Rosina en Rosina en el horno; desnuda sale de la granada la joven de El amor de las tres granadas; desnudas se muestran muchas de las "cenicientas" o "marías de madera" cuando quitándose sus repugnantes envolturas se lavan o se peinan desnudas, en lo íntimo de su habitación donde serán vistas por el galán a través del ventanuco o del ojo de la cerradura; o en lo alto del árbol donde serán vistas por el galán escondido. (ver cuadro comparativo de las distintas versiones en el capítulo 5)

En otros cuentos que no pertenecen a este grupo de la niña perseguida también aparece este motivo. Por ejemplo es frecuente en las jóvenes con aspecto de pájaro que van

a bañarse y mientras lo hacen, un joven roba sus ropas, que sólo devolverá a la desnuda y contrariada niña a cambio de alguna promesa. (17)

Incluso entre las "niñas sin brazos", tenemos las versiones de Espinosa padre y de Rodríguez Almodóvar en que el príncipe se encuentra a una niña desnuda, con los brazos seccionados y colgada por los cabellos de una encina.

Pero en general ella se muestra de esta forma al que va a ser su enamorado. En algunos casos el joven quedará prendado de ella precisamente a raíz de esta visión. Visión cuidadosamente preparada por ella, podríamos decir. En nuestros cuentos abundan las pinceladas de encantadora seducción, en que se combinan magistralmente la provocación y la inocencia.

Entre los varios ejemplos posibles citamos dos. En primer lugar La zamarra (Es 108):

"Y el rey de ese reino era soltero y ya estaba en disposición de casarse y su madre la reina le dijo que por tres noches seguidas pusiera bailes pa ver si encontraba novia. Y el rey así lo hizo. Y cuando el rey estaba ya pa marcharse pal baile anadaba la Zamarra allí y se acercó y se restregó contra él. Y él, enfadado, le dijo:

-¡Ánda, Zamarra sucia, quítate de aquí!. Y le dió un pinchazo con unas tenazas en la zamarra."

Y en segundo lugar María de Madera (IC 103):

"Todas las tardes María de Madera volvía a Palacio con un cesto de huevos, y una tarde se encontró con el hijo del Rey, quien se disponía a asistir a una fiesta, y empezó a bromear:

-¿Adónde vas, hijo de Rey?

- A tí no te lo diré

-¿Por qué no me has invitado?

-¡Te pegaré con mi calzado!

.....

"La tarde siguiente no tenía (el hijo de Rey) la menor gana de soportar las salidas de María de Madera. En cuanto ella le pidió que la invitara al baile, le dió con las riendas por la espalda, pues estaba preparando los arreos del caballo..."

Pero, naturalmente, esto está mucho más velado cuando se trata de la figura del padre. La niña no parece incitar el deseo sexual del padre hacia ella. El cuento nos presenta siempre una niña bella, dulce, discreta y hasta en ocasiones (Grimm) "piadosa" y "temerosa de Dios y sin pecado".

Pero no olvidemos que los cuentos populares no suelen ser muy explícitos en cuanto a los rasgos físicos ni psíquicos de los distintos personajes. No es

necesariamente en la descripción de la psicología de las individualidades en lo que el cuento es genial, sino en la plasmación de una serie de "funciones" (Propp 1971) y rasgos estructurales de los distintos personajes.

Un ejemplo. En estos cuentos ser el pequeño de los hermanos no es una condición indiferente. Ser la pequeña de las hermanas o el pequeño de los hermanos significa, automáticamente, ser el protagonista; la preferida del padre; el que va a superar las pruebas propuestas; la más guapa de las hermanas; con frecuencia el más torpe y atolondrado aparentemente de los hermanos, pero también, el más noble o el más listo de entre ellos. Etc.

De forma que en los cuentos del grupo que estudiamos, el rasgo de ser "objeto de persecución" que aparece en la niña, (persecución sexual del padre, venganza de un padre defraudado en sus deseos de ser amado, persecución celosa de la madre, rivalidad mortal de las hermanas, etc) equivale automáticamente a ser la hija que mantiene, ha mantenido, o puede llegar a mantener unas relaciones oscuras con el padre que ponen en grave peligro al resto de los miembros de la familia, y al mismo grupo familiar-social en su conjunto. (R. Almodóvar 1982,1989)

4.5.5.- Silvana: un romance que comprende los distintos elementos

Para terminar con este punto, del carácter incestuoso de la relación padre-hija, del sentido de los celos de la madre y la participación del deseo de la hija en este algido conflicto triangular, traeré otro ejemplo del Romancero. Se trata del romance de Silvana, otro de los romances de incesto:

- Se pasea la Silvana por la su huerta florida;
si bien toca la guitarra, mejor romances decía.
Su padre la está escuchando desde una alta celosía.
- Más bien pareces, Silvana, con ropa de cada día
que la reina de tu madre con la de Pascua Florida.
Sí quisieras , mi Silvana, ser la mi querida amiga...
- ¿ Y las penas del infierno, padre, quién las
pasaría?
- El Padre Santo está en Roma que nos las
dispensaría.
- Jesucristo está en el cielo que nada se le
cubría.
- Daba gritos y alaridos que en el cielo les metía.
- ¿Por qué lloras, mi Silvana, por qué lloras, hija
mía?
- Porque me voy a mudar de otra muy blanca camisa,
que para dormir con reyes está muy negra la mía.
- No llores tú, mi Silvana, no llores tú, hija mía,

tú te irás a la mi cama, y yo a la tuya me iría;
tú te pondrás mi camisa, yo la tuya me pondría.
A eso de la media noche de amores se requería

- No estás doncella, Silvana, no estás doncella,
hija mía.

- ¿Cómo quiés que esté doncella, de tres infantes
parida?

El primero fue don Carlos, la segunda la María,
la tercera la Silvana, toda la flor de Castilla.

- Viva la reina cien años, cien años la reina viva,
que me quitó de un pecado que pasaba de herejía

(Alonso Cortés 1906,27. Citado en Espinosa 1947,388)

Es un romance que tiene múltiple interés porque, teniendo similitudes importantes con Delgadina, muestra también variaciones significativas:

La relación padre-hija aquí es claramente de seducción mutua. (Díaz Roig, 1986)

Si en Delgadina la protagonista acaba cediendo, de palabra, a los deseos del padre, ante la inminencia de la muerte si se niega, en Silvana ésta se muestra encantada de ser requerida por el padre. Sólo presenta, en un primer momento, débiles resistencias morales que pronto son solventadas por el padre.

El romance, que posiblemente no acierta a dar con la profundidad y complejidad de los sentimientos ambivalentes de la protagonista, recurre a un curioso procedimiento: al principio, como hemos dicho, Silvana está halagada y contenta de ser la "amiga" y enamorada del padre. Pero, a renglón seguido, (estrictamente hablando), aparece la misma Silvana refiriendo lo que acaba de proponerle el padre entre exagerados lamentos y desgarradoras quejas.

Y una diferencia fundamental: la madre toma partido por la hija. Ambas se ponen de acuerdo para engañar al padre mediante un conocido recurso en la literatura: la madre ocupará, con las ropas de la hija, el lugar de ésta en el encuentro incestuoso. En las versiones populares examinadas y en el romance de Delgadina el conflicto con la madre surge porque la niña, movida por los deseos del padre y tal vez por los suyos, pretende ocupar el lugar de la madre.

En Silvana, la madre ocupa el lugar que le corresponde: partenaire sexual del padre. Y además ocupa el lugar que, en el deseo, en la fantasía incestuosa, el padre pretendía para la hija. La madre, manteniéndose en su lugar -no es una malcasada-, desaloja además a la hija de la fantasía incestuosa.

(Gutiérrez Esteve 1978) (18)

Así lo hacen. Se produce la relación amorosa genital (19) y, sorprendido por la no virginidad de la hija, el padre, "de mañana", exigirá explicaciones a la niña sobre este punto.

Nuestra sensibilidad actual en lo relativo a las relaciones familiares no puede dejar de sentir asombro y cierta indignación ante lo que hoy sería una salvaje manifestación de cinismo y desfachatez. Nos cuesta imaginar que, en otros tiempos, en otros momentos de nuestra misma cultura actual, algo así podía formar parte, si no de lo cotidiano, sí de lo comprensible socialmente. (20)

Finalmente, otra nota diferencial: el padre ante la enumeración por parte de la esposa de sus señas de identidad (especialmente del número de los hijos habidos con él) retorna "al buen sentido". Se alegra por haber sido engañado con tan buen fin. Final feliz.

Sorprendente final feliz: ni una queja por parte de la esposa. Incluso en una versión del romance, recogida en la provincia de Huesca y citada por Gutiérrez Esteve, la siniestra "tolerancia" va más allá:

A las doce de la noche / el rey a su cama iba.

- Despierta, hija Silvana, / despierta, Silvana mía;
si por mí antes eras virgen / por mí virgen quedarías.

- ¿Cómo quieres que sea virgen / si soy tres veces
parida?

En una parí a don Carlos, / en otra a doña María
en otra a tu hija Silvana / a quien amores pedías

Al oír estas palabras / muerto para atrás caía.

- No desmayes tú, mi rey / no desmayes prenda mía,
esto es cosa que a los hombres / les sucede cada día

(Gutiérrez Esteve 1978, 559)

Por lo que se refiere a la actitud de la madre frente a la hija, podríamos entonces relacionar el romance de Delgadina con el subgrupo La Bella Venecia y Rosina en el horno (Niña perseguida por la madre) y el de Silvana con María de madera y Como a la sal (Niña perseguida por el padre).

Una vez demostrada y analizada la presencia del motivo incestuoso en los textos del ciclo de "La niña perseguida", tendremos que justificar esa presencia y su importancia nodal en estos cuentos. Abordaremos esa cuestión en el capítulo 6.

Cuadro A: Causa explícita de la mutilación

E137 RA31 IC71 G31 IC141 A279 BAR Es99 Es100 Es101 Es102 Es10

Dar comida o limosna	*							*				
Signos religiosos (diablo)		*						*		*	*	*
Leer libro cristiano (judío)			*									
Evitar que se lave (diablo)				*								
Acusaciones de otras mujeres					*	*	*					

Cuadro B: Origen explícito del conflicto

E137 RA31 IC71 G31 IC141 A279 BAR Es99 Es100 Es101 Es102 Es10

Desobedece al padre	*								*			
Venta al diablo		*		*				*		*	*	*
Padre desnaturalizado. (Judío)			*									
Celos, odio de mujeres					*	*	*					

NOTAS AL CAPITULO 4

(1).- En 1928 Thompson tradujo al inglés, ampliándolo (lo que hace que desde siempre se le cite como coautor), el índice del finlandés Antii Aarne, Types of the folktale

Entre 1932 y 1937 publica los seis volúmenes del Motif-Index of Folk-Literature

De 1972 es la traducción al español de The folktales (1946) que viene a ser un resumen de su obra de 1928

Norteamericano, continuador de la obra de Aarne, representa, junto con éste, a la escuela que se ha ocupado con mayor seriedad y rigor de una clasificación casi exhaustiva del ingente material que representan los cuentos folklóricos de todo el mundo.

(2).- El horror que produce un relato como éste, por la espontaneidad y naturalidad con la que se decide y ejecuta la muerte de un hijo, no debe hacernos desistir de su lectura sino, por el contrario, seguir buscando versiones del mismo motivo, algunas más terroríficas aún, que nos lleven a encontrar respuestas al interrogante inevitable que estos cuentos nos plantean: ¿cuál puede ser su sentido?

¿Como pueden coexistir cuentos como aquel en que se afirma: "¿Cómo puede creer alguien que una madre mate a su hijo?", con otros como éste de Espinosa en donde un padre mata a su hijo con toda frialdad?.

Y no es una excepción. Aarne y Thompson recogen, en su Índice de Tipos de cuentos, el 720: "mi madre me mató, mi padre me comió".

Thompson en su Índice de Motivos, recoge entre otros el S11: "padre cruel"; el S31: "madrstra cruel"; el S211: "alma del niño prometida al diablo"; el S301: "niños abandonados (expuestos); el S400: "persecuciones crueles"; etc.

A pesar de ser éste un tema fuerte, enigmático y atrayente, hemos tenido que dejarle a un lado por su colateralidad con nuestro tema central. No obstante, dejamos mencionadas unas cuantas versiones de un indudable interés:

El niño que resucita	(E 148)
El niño que llegó el último	(E 149)
La asadura del hijo	(E 216)
El caramillo maravilloso	(A 244)
Los dos caminitos	(F.Cab)
El enebro	(G 47)

Ante la posible objeción de que este tipo de cuentos, en donde un niño (siempre un varón en las versiones mencionadas), es muerto a manos de la madre, la madrastra, el padre o en un caso la hermana, pertenecen al pasado histórico y cultural y que hoy ya no se conocen, debo decir que El enebro de los hermanos Grimm, tal vez el más truculento de todos los enumerados, es el tema de una actual y conocida canción popular alemana y, más cercanamente a nosotros, se acaba de publicar una edición de "El enebro y otros cuentos de los Grimm" presentada por un personaje universalmente conocido en el mundo de la actual literatura infantil: Maurice Sendak.

(3).- Dos puntos de vista simultáneos e indispensables para realizar el análisis de textos: el que tiene en cuenta la realidad y el que tiene en cuenta al deseo

En nuestro lenguaje se utilizan con total normalidad expresiones que nos aterrorizarían, de tomar un carácter realista, de traducirse en una realidad. Por citar las más frecuentes y mas "inocentes": "partir la cara", "romperle la cabeza a alguien", "machacar al contrario", etc.

En un momento de ira se pueden llegar a decir cosas terribles sin que necesariamente medie en la realidad un agravio importante que lo justifique. Así, en base a procesos mentales que pueden no tener una justificación real, podemos oír que una madre le dice a un hijo: "te voy a matar", "¡es que te tiro por la ventana!". O a alguien que afirma con aparente, y en cierto modo real, seguridad y contundencia: "voy a por ella y la saco los ojos", "como le eche la mano encima le abro en canal".

(Nótese al paso que los genitales, especialmente los masculinos, son frecuente objeto de todo tipo de agresiones fantaseadas. Es posible que en los ataques fantaseados, verbales, hacia las mujeres, se produzca un desplazamiento de los genitales a otras zonas del cuerpo que se mencionan más frecuentemente: los cabellos, los ojos, la lengua.

Nos hubiera encantado poder decir aquí que también las manos o los brazos son con frecuencia objeto de agresión fantaseada al cuerpo femenino, pero no nos parece así. Con lo cual permanece el carácter enigmático de este rasgo fundamental del cuento).

Hasta aquí lo que hemos visto es que un castigo de las características que muestra este relato ha de corresponder, si nos situamos en el plano de la realidad, a una grave falta.

Pero los criterios respecto al caracter delictivo de una acción cambian con el tiempo, con la cultura y la ideología. Ello nos obligaría a hacer alguna incursión de la mano de la historia y la antropología que nos permita ubicar esta situación relatada por el cuento en una posible realidad.

Pero también veíamos que, si nos situamos en el plano del pensamiento espontáneo, tales castigos pueden infligirse, o mejor dicho, tales castigos pueden desearse o decidirse (quedando por tanto en el ámbito del deseo, de la palabra), sin que la ofensa, en la realidad, haya tenido una importancia proporcional. Ahora bien, tampoco podemos negar que si se pronuncian tales sentencias debe ser porque, de alguna forma, tal vez en otro registro distinto al de la realidad, se han debido cometer los delitos correspondientes a aquellas.

Cuando adoptamos esta perspectiva, nos movemos en otro campo, distinto al de la realidad, y bastante resbaladizo por cierto, que es el del deseo, el de la fantasía consciente e inconsciente. Campo incómodo porque falta en él la seguridad que da la referencia al sentido común, a la realidad.

Esto trae consigo una inmediata consecuencia: el descrédito con el que se suele tratar todo lo que en este ámbito acontece:

Si alguien pronunciara una grave amenaza contra otro, del orden del "que te parta un rayo", "ojalá te mueras", y un observador le pretendiera hacer ver la agresión que hay en ese dicho, con frecuencia el sujeto amenazante procederá a descalificar sus propias palabras, quitándoles el significado agresivo: "no son más que palabras", "es una manera de hablar".

Y así es, efectivamente. Es una manera de hablar: nuestra manera de hablar. Es una característica de nuestras palabras. ¿En qué consiste? En que las palabras y su significación "establecida" no siempre coinciden. Lo cual está ciertamente demostrado en los estudios de los teóricos de la comunicación, quienes diferencian dos niveles en la comunicación: el nivel "de contenido" y el nivel "relacional". Si prescindimos de cualquiera de los dos niveles no podremos tener acceso a la significación de lo que el otro dice. (Watzlawick 1976, Jackson 1977)

(No obstante, dejemos claro desde ahora que nuestro punto de vista no es de la Teoría de la Comunicación. Y que la interpretación del nivel relacional, que sería necesaria para comunicarse adecuadamente, no coincide con la naturaleza ni objetivos de la interpretación psicoanalítica.)

Por eso hace bien, en cierto modo, el que se queja de que otro pretenda escuchar literalmente sus palabras agresivas en un momento de ira, o cuando pronuncia ciertos dichos, o determinados latiguillos, u otras licencias lingüísticas.

Ahora bien, si aceptamos que cuando el sujeto pronuncia una frase con un claro contenido amenazador, conforme a los criterios semánticos establecidos, su significación o el deseo que late en ella no necesariamente es de agresividad, también tendremos que aceptar lo contrario: que una significación agresiva se puede deslizar, o un deseo hostil se puede expresar, en un decir amistoso..aparente.

En definitiva, que en nuestra "manera de hablar", el sentido, la significación no necesariamente se corresponde con lo que parece decirse. Que lo que el sujeto hablante desea se expresa en cierto modo en sus palabras, pero también se escamotea tras ellas.

Se podría resumir así: siempre decimos otra cosa de lo que queremos decir. O nos pasamos, o nos quedamos cortos (Szpilka 1989, Gutiérrez Sánchez 1989).

Este es el otro ámbito que habrá que indagar. Junto con la exterioridad del cuento (a través de la historia, de la antropología), la interioridad del propio relato, aquello que el texto nos dice sin que esté correlativa y estrictamente dicho en él. Un ámbito en el que el deseo, la significación, la verdad del texto no están manifiestos, ni se desprenden de forma natural, sino que hay que buscarlos

Añadiremos que los dos ámbitos son inseparables a la hora de analizar un texto: la historia no es sólo una reconstrucción desde el dato del hecho objetivamente acontecido, sino una construcción, estrechamente anudada a lo objetivo, desde el deseo y las fantasías del sujeto.

En el historial clínico A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909d, pp.171-172), más conocido como "El hombre de las ratas", Freud se detiene largamente en la diferenciación entre recuerdos infantiles y fantasías infantiles.

Producto de ello es la nota a pie de página que resume lo sustancial del punto de vista freudiano (Freud 1909d, 162-163, n.39) y a la que remitimos. Sobre este tema véase también (Freud 1899a)

Esto supone una concepción diferente de la memoria y del recuerdo en la que no podremos detenernos ahora. Se harán algunos comentarios a propósito de la "teoría traumática" en Freud.

Por otro lado, la fantasía del sujeto, su actividad fantasmática, es un intento de imaginización de lo real, no es ajena a lo real. Freud, afirmaba, con relación al delirio -una manifestación patológica de la fantasía, pero fantasía al fin- que incluso en él había "un grano de realidad" (Freud, 1907a,67)

Concluyendo: si los elementos más o menos fantásticos del cuento, proporcionan datos a veces valiosísimos (Propp, 1974) para la reconstrucción de la realidad histórica, los datos más o menos objetivos que nos brindan la historia, la antropología, etc, nos permiten hacer hipótesis acerca de "lo inconsciente" del cuento, de todo ese exceso de significación que a lo largo de centurias se ha ido incorporando al texto, modificándolo, deformándolo, en un proceso complejo en que la metáfora y la metonimia han jugado un papel fundamental, como, por otra parte, lo juegan en la formación del sueño, o de las más variadas manifestaciones de lo que Freud llamó la psicopatología de la vida cotidiana, olvidos, lapsus, confusiones, etc.

A lo largo de este trabajo afirmaremos repetidas veces, en diferentes contextos y de distintas maneras, que nuestro objetivo, desde una línea teórica y metodológica que consideramos freudiana, no consiste en establecer la realidad histórica o social en que se basa el cuento que estudiamos; tampoco prestarnos a cualquier tipo de juego imaginativo posible, fascinados por la belleza de los textos o la ingeniosidad de ciertas interpretaciones, sino en poder averiguar algo del "inconsciente del texto" (Bellemin-Noël,1979), en llegar a la "realidad psíquica" (Freud, 1916-17, 336), a través de los datos de la realidad histórica, etc, y de los datos de la imaginación (la asociación libre en el análisis de un paciente, el texto en el análisis de los cuentos).

(4).- Lo que dará pie a un malentendido que vemos con cierta frecuencia en los cuentos populares: el padre piensa en el manzano que hay tras la casa, mientras que el hombre viejo piensa en la hija que en este momento barre el patio de atrás.

"Un lamentable malentendido del que nadie es responsable", podríamos decir. Ausencia de responsable y, eso sí, importantes consecuencias. En este caso, funestas.

El psicoanalista está acostumbrado a encontrar en muchos de estos "malentendidos" una expresión muy conseguida del conflicto de ambivalencia.

En el malentendido figuran dos tendencias generalmente opuestas. Por ejemplo:

- el deseo de vender a la hija para obtener con ello el bienestar
- la reacción a este deseo (inconciliable con el resto de pensamientos, sentimientos, etc): retenerla a su lado, preservándola de todo daño

El malentendido puede esconder, en su esencia, el deseo y la defensa. Es similar, en su naturaleza y efectos, al mecanismo de la negación (Freud 1925h, Laplanche y Pontalis, 1979, 244)

(5).- Un ejemplo de esa entrega apresurada de la hija lo encontramos en El novio bandido de los Grimm (G 40), en que el padre, deseoso de casarla rápido y bien, la promete a un hombre que le produce a ella, desde el primer momento, malestar y desconfianza

En otra versión, de Italo Calvino, El asesino sin mano (IC 89), vemos a un padre-rey, encantado de entregar a su hija a un más que sospechoso personaje por la sola razón de que no le exige dote, aunque con ello ponga a la hija en serio e insistente peligro de muerte. La versión italiana que se corresponde más con ésta de Italo Calvino, lleva por título El rey avaro (Calvino 1990), título que centra el origen del conflicto, no en el carácter malvado del pretendiente, sino en el inadecuado deseo del padre.

(6).- Se observan diferencias notables en cuanto a la actitud de "la niña perseguida por el padre", posterior a la "fechoría" (mutilación, persecución, expulsión, etc). Se puede comprobar en los cuadros comparativos de las distintas versiones, en el capítulo siguiente.

En un extremo, la actitud coqueta, reidora, en María de madera (IC 103); la complicidad y seducción de la niña del candelerero, en Como a la sal (IC 54); el aire divertido en Piel de vieja (IC 70); o el descaro en La zamarra (Es 108).

En el otro, tenemos la desconfianza y el miedo de la niña en Como la vianda quiere la sal (RA 34); su reticencia en Como la vianda quiere a la sal (Es 107); y su incomprensible tozudez para no ser reconocida ni deseada en La pavera (E 120).

Pero sobre todo, en este segundo grupo, destacan tres versiones de los Grimm:

a).- En La pastora de gansos del manantial (G 179) vemos a una niña permanentemente triste, angustiada: Pero la hermosa doncella estaba triste. Se sentó y lloró amargamente. De sus ojos rodaba una lágrima tras otra y, deslizándose entre sus largos cabellos, cayeron al suelo...

Cuando el personaje protector se va a despedir:

- ¡Ay, querida madre! ¿Queréis echarme? ¿A dónde voy a ir yo?. No tengo amigos ni patria a donde dirigirme. He hecho todo lo que habéis querido y siempre habéis estado contenta conmigo; no me echéis de vuestro lado

b).- La protagonista de Toda-clase-de-pieles (G 65) ha huído de su casa cuando el padre, tras decidir que quiere casarse con ella, y entregarle los tres vestidos requeridos, le ha hecho saber que la boda se celebraría mañana.

Envuelta en un abrigo hecho con pieles de todos los animales existentes, se queda dormida y es despertada por los cazadores del rey a quienes dice:
Soy una pobre criatura, abandonada de padre y madre; compadeceos de mí y llevadme con vosotros.

Cuando el rey le pregunta quién es:

- ¡Yo soy una pobre criatura que no tiene padre ni madre!
- ¿Para qué estás en mi palacio?:
- Para nada bueno, solamente para que me tiren los zapatos a la cabeza.

c).- El ejemplo más notable de esta actitud depresiva, culpable, lo tenemos en una versión de "La niña sin brazos", La muchacha sin manos (G 31), también de los Grimm.

Si bien las protagonistas de este grupo son, en general, más tristes, más pasivas (han sido mutiladas, abandonadas, calumniadas, vueltas a abandonar, etc), esta versión tiene una calidad distinta, que impresiona:

- Hija mía, si no te corto las manos, me llevará el diablo, y por miedo se lo he prometido, perdóname que te haga daño

Ella contestó:

- Querido padre, hazme lo que quieras, yo soy tu hija

A continuación extendió las manos y se las dejó cortar

El diablo volvió por tercera vez, pero ella había llorado tanto sobre sus muñones, que estaban inmaculados.

Entonces se vió obligado a retirarse y perdió todos los derechos sobre ella.

El molinero dijo:

- He ganado tantas riquezas gracias a tí, que te mantendré toda la vida de forma excelente.

Ella, sin embargo, contestó:

- Yo no puedo permanecer aquí, tengo que partir. Personas compasivas me darán lo que necesite.

Más adelante, cuando la encuentran no saben quién o qué puede ser:

- ¿Vienes de parte de Dios, o eres de este mundo? ¿Eres un espíritu o un ser humano?

Ella contestó:

- No soy espíritu alguno, sino un pobre ser humano, abandonada de todos menos de Dios.

¿Por qué dicen estas cosas?. ¿Por qué esa pasividad frente al perjuicio?. ¿De qué huye esta última niña?. ¿Por qué se autodenigran?.

Una tendencia, de acuerdo con el análisis que venimos haciendo, es entender la culpabilidad de la niña como correspondiente a su implicación, a su deseo conflictivo.

Pero no podemos dar demasiado peso a estos indicios. No podemos obviar el hecho de que la mayoría de las versiones del grupo primero, -la niña optimista-, son de Italo Calvino, y la mayoría de las del grupo segundo, -la niña angustiada y culpable-, son de los hermanos Grimm. Probablemente cada autor hace hincapié en rasgos distintos, existentes ambos en las versiones orales. Las niñas del primer grupo están ya más alejadas del conflicto, más cerca del príncipe que del padre, podríamos decir. Las segundas muestran unas contradicciones y un sufrimiento, índices de que el conflicto está en su punto crítico.

(7) .- Es esta una interesantísima versión por las lagunas de sentido que presenta. El diablo perseguirá más tarde a la niña, devorando a su hijo primero y a su hija después, culpándole a ella de los crímenes, al no obtener respuesta a esta enigmática demanda:

"María, o me dices lo que viste, o me das lo que pariste"

También es enigmático el incomprensible silencio de la niña acusada de asesinar y comer a sus propios hijos, amenazada de muerte por el propio marido. Es un silencio, no obstante, muy frecuente en las heroínas de este ciclo.)

(8).- Si Perrault bromea en su Piel de Asno con el carácter retorcido y femenino de la esposa que le pone al marido una condición imposible para la nueva (que la iguale en belleza), no fue más allá: podría haber extendido su comentario irónico al hecho de que la madre dispone, inconsciente pero machaconamente, que su sucesora sea su propia hija, mediante la imposición de diversas condiciones.

(9).- La sorprendente reacción paterna en este cuento recogido en Ciudad Real, es exactamente igual a la que encontramos en el cuento ruso El espejito mágico (A 211), muy diferente en el desarrollo posterior del contenido. En el cuento ruso el seductor es un tío paterno:

"Precisamente esa hermosura inspiró al tío de la muchacha una idea pecadora que no le daba sosiego ni de día ni de noche.

- Si no pecas conmigo -acosaba a la muchacha-, despidete de la vida: te mataré aunque sea mi perdición."

(10).- En El Gran Narbone (IC 176), el que recibe el encargo real es un ministro, que trata de seducir a la joven reina, sin éxito, por lo que la denuncia al rey que la condena a muerte.

En El espejito mágico (A 211), si el padre la dejó en manos del brutal tío, el marido la dejará luego al cuidado de un general que también se prenda de su belleza : "Dame tu amor -le dijo a la zarevna- o te arrojaré al mar".

El negro, el ministro, el tío, el general... todos dispuestos a violar a la niña. ¿Qué tenía esta niña que produce esos efectos?. Estos personajes insistentes, repetitivos, ¿vendrán a ser caras distintas de un mismo violador?

Abordaremos esto en los capítulos 6 y 8

(11).- En las versiones castellanas recogidas por Espinosa de este cuento, encontramos fórmulas claramente confusas y ambiguas que posiblemente respondan a una ritualización de la "tercera respuesta", que progresivamente habría ido perdiendo significación. No obstante se mantiene la relación de necesidad entre el agua y la sal, dos componentes indispensables para la alimentación :

(Yo te quiero):

- "más que a la sal en el agua" (E 120)
- "más que la sal en el agua" (E 121)
- "como la sal al agua" (E 122)
- "como la sal en el agua" (E 123)
- "como a la sal en el agua" (E 124)

(12).- ¿Y cómo pueden unos pulmones y un hígado servir de reconocimiento, de prueba?. Esta demanda tiene más sentido en otras versiones donde la madrastra, o la suegra, añaden qué van a hacer con esos despojos: comérselos.

La antropofagia ritual, la creencia de que al devorar determinadas partes especiales del "enemigo" se incorporan también sus envidiadas cualidades, es conocida. Creemos que el motivo de la devoración, o de la simple presentación de las vísceras de la niña, responde a esta creencia primitiva. (Gutiérrez S. 1989)

(13).- Lo que viene a continuación es el análisis de un aspecto del odio de la madre, aquel que se relaciona con el incesto padre-hija y su consecuencia: la madre malcasada.

Hay otros aspectos, evidentes en La bella Venecia (IC 109), en Blancanieves (G 53) o Blancaflor (E 145), como por ejemplo, el desproporcionado narcisismo materno. La madre que no puede tolerar que la hija la supere en juventud o en belleza.

Esta prioritaria necesidad de ser la más bella, la única, bien podría ser la expresión proyectiva de los deseos narcisistas de la propia hija, como hemos señalado en otros lugares (Gutiérrez S. 1978; 1986)

No obstante, tanto el narcisismo dañado de la madre, como la fantasía narcisista de la hija, ambas, -como el incesto padre-hija, o la exclusión de la hija de la unión entre los padres-, cobran sentido en la situación triangular, edípica, que analizaremos más adelante, en el capítulo 8.

(14).- Hace morir con toda frialdad a todos los pretendientes, uno por uno, como aquel Caballero de la espada (Le chevalier à l'épée. ed. Johnston y Owen, London-Edimbourg, Scottish Academic Press, 1972. Hay versión española en edit. Siruela), que entregaba a su hija al forastero con un estusiasmo sospechoso y antes que el joven, sorprendido pero contento, consiguiera los favores de la hija ya era muerto por la espada, representación del padre, separadora y vengadora, excluyente, dispuesta a todo por preservar a su hija para sí. Pero volveremos sobre esto.

(15).- Obsérvese que, si en las versiones del grupo "Bella Venecia" la madre no puede tolerar la belleza de la hija (o el ejemplo histórico de Deoteria, citado más arriba), en las versiones de "María de madera" parece abogar por ella. En esta ocasión lo que parece se le haría insoportable es la idea de una mujer "otra", distinta. Seguramente siempre es así: la rivalidad siempre viene de "lo otro", "lo diferente", que pone en peligro "lo uno".

Respecto a este motivo y su relación con la elaboración patológica del duelo, consúltese el trabajo de David Rosenfeld (Rosenfeld 1976). Uno de los estudios psicoanalíticos, de aplicación clínica, más rigurosos sobre un cuento tradicional.

(16).- No existe el apelativo en masculino, "malcasado", aunque haya otros típicamente masculinos, "cornudo", por ejemplo, que en ocasiones asume todo el peso de significado que tiene la variante femenina.

(17).- Este motivo, como en realidad la mayoría de los motivos de los cuentos populares, ya se encuentra en la mitología clásica (Graves 1985)

(18).- Donde está la madre quiere ponerse la hija; donde se supone que está la hija, se pone la madre.

"Cuando el padre le hace a Silvana la proposición incestuosa, introduce, con frecuencia, una comparación con su madre:

- Mejor te está a tí, Silvana / la ropa de cada día que a la reina de tu madre / la de las Pascuas Floridas" (Versión no.9, recogida en 1931 en Polientes, Santander)

Esta comparación implica, claramente, el carácter de la relación propuesta: se trata de que Silvana, más joven y hermosa que su madre, sustituya a ésta en el amor con el padre. En definitiva, como es obvio, todo incesto paterno-filial está suponiendo siempre un desplazamiento y una sustitución, pero lo característico de esta secuencia es, por un lado, su carácter tan explícito y, por otro, la elección de las ropas, de los atuendos corporales, como elemento y término de comparación, con lo que se prefigura el papel que desempeñarán tanto en la solución narrativa del conflicto como en la articulación simbólica del mismo. Se señala pues, desde el comienzo, lo que el incesto de Silvana supondría como alteración de las posiciones definidas socialmente en el seno de la familia....)

Si las posiciones sociales estaban en peligro, la única manera de salvarlas ha sido a costa de la pérdida (parcial, por el intercambio de ropas) de la identidad. Una identidad que se recupera al final del romance, merced al reconocimiento del cuerpo como última y definitiva referencia de la misma, como el asiento del individuo en su naturaleza. El padre, en numerosas versiones, se extraña de la falta de virginidad de quien cree ser su hija, y la madre reivindica su cuerpo y su identidad con la enumeración orgullosa de sus partos (...)

Ni la cara, ni la voz, ni la conducta amorosa son elegidos como medios de identificación, sino el sexo, algo tan despojado de apariencia histórica que exige que la madre la recite..."
(Gutiérrez Esteve 1978, 561-3)

(Parece que la identidad está, por tanto, no en el cuerpo, sino en la historia).

(19).- En este punto, queremos resaltar la ingenuidad (?) de Espinosa:

"Pero el romance, como se ve, no pasa del amor incestuoso del rey y el engaño por parte de la madre y de Silvana"
(Espinosa 1947, 389)

Nos viene a la cabeza la afirmación ingenua (?) de Breuer -que Freud recordaba con asombro e irritada incredulidad (Gay 1988, 91)-, acerca de que en su paciente, la famosa Anna O. de la literatura psicoanalítica,:

"el elemento sexual estaba asombrosamente no desarrollado; la enferma, cuya vida se volvió transparente para mí como es raro que ocurra entre seres humanos, no había conocido el amor, y en las masivas alucinaciones de su enfermedad no afloró nunca ese elemento de la vida anímica" (Breuer y Freud 1895d, 47)

Es mucho más adecuado hablar de "negación" que de "ingenuidad". Como si el hecho de que la seducción "real" no se llevara a efecto con Silvana, despejara la complejidad de una situación así. Es una visión que pretende reducir (aunque no lo consigue y de ahí la negación) los efectos del deseo (paterno, filial, materno en esta compleja trama) a la materialidad del acontecimiento.

Una cita más: Freud, en carta a Fliess, en octubre de 1895, le pregunta:

"¿Ya te he comunicado el gran secreto clínico, oralmente o por escrito?: La histeria es la consecuencia de un sobresalto sexual presexual"

Naturalmente esta es una afirmación que habría que situar en el tiempo y discutir. Pero, con todas las matizaciones posibles, muchas de las cuales se hacen en este trabajo, afirmamos que la sexualidad es la consecuencia de un sobresalto sexual presexual. (Laplanche y Pontalis 1976)

De ahí la importancia de las situaciones que describen Silvana, "María de madera", "Como a la sal", aunque en ellas todo pase en el registro del deseo. O precisamente por ello.

(20).- (En la Alta Edad Media occidental) "el lecho es común a padres, tíos y tías, primos y primas, así como a los hijos de todos ellos, esclavos y sirvientes, con frecuencia más de una docena de personas, desnudos, mezclados unos con otros, en el mismo calor nutricional...el hombre, jefe de parentela o de linaje, es propietario del mundo de sus hijas, porque es el guardián de la pureza de la sangre y de la autenticidad de la descendencia. Semejante poder protector, lo hará pasar a manos del marido (de su hija) mediante el matrimonio, o mejor dicho mediante los esponsales, que constituyen no tanto un vestigio de la antigua compra de la mujer por el futuro esposo, cuanto un seguro- -protección contra la violencia y un certificado de garantía de la pureza de la desposada" (Rouche 1989, 452-53)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO 4

- ARIES y DUBY (coord.) (1989): Historia de la vida privada. 6 tomos. Taurus. Madrid
- ARRUABARRENA, H. (1986): La ideología del incesto
En: BRAUNSTEIN (1986): El discurso del psicoanálisis. Siglo XXI. México
- BELLEMIN-NOEL, J. (1979): Vers l'inconscient du texte.
PUF. Paris
- BETTELHEIM, Bruno (1977): Psicoanálisis de los cuentos de hadas. Crítica. Barcelona
- BRAUNSTEIN (coord.) (1986): El discurso del psicoanálisis. Siglo XXI. México
- COX, M.R. (1893): Cinderella. Londres
- CRUZ-SAEZ, Michèle S. de (1989): El romancero de Aragón (Teruel) en: El Romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX. Fundación Machado.
Universidad de Cádiz
- DAUMLING, H. (1912): Studie über den Typus des "Mädchens ohne Hände" innerhalb des Konstanze-Zyklus. Munich.
- DIAZ, DIAZ VIANA y VAL (1978-79): Romances tradicionales. Catálogo folklórico de la provincia de Valladolid
2 tomos. Institución Cultural Simancas. Valladolid

- DIAZ ROIG, M. (1986): Estudios y notas sobre el Romancero.
El Colegio de México. México D.F.
- DIAZ ROIG, M. (1989): El romancero tradicional en América.
Difusión y características en: EL Romancero
Tradicón y pervivencia a fines del siglo XX.
Fundación Machado. Universidad de Cádiz
- DU BOULAY, J. (1987): Nueras y suegras, aspectos del
ritual matrimonial de los pueblos de Grecia
En: PERISTIANY, John G. (1987): Dote y matrimonio en
los países mediterráneos Centro de Investigaciones
Sociológicas. Madrid
- DUBY, Georges (1990): El amor en la Edad Media y otros
ensayos. Alianza Universidad. Madrid
- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-47): Cuentos populares
españoles. 2 tomos. CSIC, Instto. de Filología
"Antonio de Nebrija". Madrid
- ESPINOSA, Aurelio M. (hijo) (1987-88): Cuentos populares
de Castilla y León. 2 tomos. CSIC. Madrid
- FLANDRIN, Jean-Louis (1984): La moral sexual en
Occidente. Granica. Barcelona
- FREUD, S. y BREUER, J. (1895d): Estudios sobre la
histeria. AE II
- FREUD, S. (1899a): Sobre los recuerdos encubridores
AE III, p.291
- FREUD, S. (1907a): El delirio y los sueños en la "Gradiva"
de W. Jensen. AE IX p.1
- FREUD, S. (1909d): A propósito de un caso de neurosis
obsesiva. AE X. pp.119-172

- FREUD, S. (1916-17): Conferencias de introducción al psicoanálisis AE XV, XVI
- FREUD, S. (1923d) Una neurosis demoníaca en el siglo XVII
AE XIX, p.67
- FREUD, S. (1925h): La negación AE XIX, p.249
- GAY, Peter (1989): Freud. Una vida de nuestro tiempo
Paidós. Barcelona
- GRAVES, Robert (1985): Los mitos griegos Alianza. Madrid
- GREEN, LAPLANCHE, LECLAIRE, PONTALIS (1976): El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo. Nueva Visión. B.Aires
- GUTIERREZ ESTEVE, M. (1978): Sobre el sentido de cuatro romances de incesto Revista del Centro de Investigaciones Sociológicas. Monográfico homenaje a Julio Caro Baroja. pp. 551-579
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1978): Aspectos psicológicos de los cuentos infantiles Enciclopedia Nacer y Crecer. t.VI. pp.155-171. Ediciones Orgaz. Madrid
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1986): Influencia de los cuentos en el desarrollo afectivo del niño. Seminario de literatura infantil. Letragorda (2) Consejería de Cultura, Educación y Turismo. Comunidad Autónoma de Murcia.
- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1989): Miedos y monstruos CLIJ. Cuadernos de Literatura Infantil y Juvenil. Año 2, no.2. pp.8-14. Fontalba. Barcelona

- GUTIERREZ SANCHEZ, G. (1989): Consideraciones psicoanalíticas acerca de la lectura Clínica y Análisis Grupal Vol. 11(2), no.51, pp.305-318.
- JACKSON, D.D. (1977): Comunicación, familia y matrimonio. Nueva Visión. B.Aires.
- LAPLANCHE y PONTALIS (1976): Fantasia originaria. fantasías de los orígenes. origen de la fantasía en: Green y otros (1976): El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo. Nueva Visión. B.Aires
- LAPLANCHE y PONTALIS (1979): Diccionario de Psicoanálisis Labor. Barcelona
- LOPEZ TAMES, R. (1990): Introducción a la literatura infantil. Secretariado Publicaciones Universidad de Murcia. Murcia
- PERISTIANY, John G. (1987): Dote y matrimonio en los países mediterráneos. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid
- PROPP, Vladimir (1971): Morfología del cuento. Fundamentos. Madrid
- PROPP, Vladimir (1974): Las raíces históricas del cuento. Fundamentos. Madrid
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1982): Los cuentos maravillosos españoles. Crítica. Barcelona
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1989): Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Murcia

- ROSENFELD, David (1976): Trastornos de la piel y el esquema corporal. Identificación proyectiva y el cuento infantil "Piel de Asno" en: Rosenfeld (1976): Clínica Psicoanalítica. Galerna. B.Aires
- ROSENFELD, David (1976): Clínica Psicoanalítica. Estudios sobre drogadicción, psicosis y narcisismo. Galerna. B.Aires
- ROUCHE, Michel (1989): Alta Edad Media Occidental en: Ariès y Duby (coord.) (1989): Historia de la vida privada t.I, 403-533
- SZPILKA, Jaime (1989): Sobre la cura psicoanalítica. Tecnipublicaciones. Madrid
- THOMPSON, Stith (1972): El cuento folklórico. Universidad Central de Venezuela. Caracas
- URTUBEY, Luisa de (1986): Freud y el diablo. Akal. Madrid
- VILLEMARQUE, Hersat de la (1867): Barzaz Breiz. Chants Populaires de la Bretagne Didier et Cie. Paris (Versión en castellano: (1986):El misterio Celta Biblioteca de Cuentos maravillosos. Olañeta. Barcelona)
- WATZLAWICK, H.BEAVIN y JACKSON (1991): Teoría de la comunicación humana. Herder. Barcelona

CAPITULO 5

ANALISIS COMPARATIVO ENTRE VERSIONES DE CINCO
TIPOS DE "LA NIÑA PERSEGUIDA"

RELACION DE "ENIGMAS" QUE PRESENTA CADA TIPO

En este capítulo presentamos una relación ordenada de aquellos puntos oscuros que hemos ido percibiendo en las sucesivas lecturas de las versiones que configuran los grupos de "La niña perseguida".

Los hemos llamado "enigmas" y los consideramos, en principio, expresiones del "inconsciente del texto". No todos tienen a nuestro parecer la misma importancia, ni tampoco el mismo grado de resistencia a la comprensión.

Esta relación se deduce del estudio comparativo entre versiones que hemos realizado para cada tipo, dentro del ciclo de "La niña perseguida". Este análisis es presentado a través de cinco cuadros:

- 1.- Versiones de "La niña sin brazos"
- 2.- Versiones de "María de madera"
- 3.- Versiones de "Como a la sal"
- 4.- Versiones de "La Bella Venecia"
- 5.- Versiones de "Rosina en el horno"

Consideramos el inventario de enigmas y los cuadros comparativos como un índice de trabajos futuros ya que en el presente sólo nos hemos podido ocupar de aquellos que parecen constituir el núcleo inicial y fundamental de este ciclo de "La niña perseguida": la relación padre-hija, el motivo del incesto y la persecución. Que en el tipo de "La niña sin brazos" se especifica en la mutilación.

De forma que son muchos los aspectos -no por menos esenciales, menos enigmáticos-, que quedan abiertos a la escucha y al análisis.

En "La niña sin brazos"

- Diferencia entre versiones populares y escritas, en cuanto al motivo del incesto (1)
- Venta de la hija al diablo, sin ninguna vacilación y con la colaboración paterna
- El oscuro papel de la madre: o no está o se pone decididamente de parte del demonio (2)
- La presencia del judío
- El motivo del incesto: la relación padre-hija
- La mutilación (3)
- La autoinculpación de la niña en algunas versiones

- Unico tipo en que no hay una seducción manifiesta hacia el príncipe (salvo el hecho de estar mutilada)
- El enamoramiento súbito del príncipe (4).
- El odio de la suegra
- La infaltable marcha del marido en el momento en que la mujer va a dar a luz (5)
- La naturaleza de la acusación: "Ha dado a luz hijos monstruosos"
- El tipo de artimaña -cambio de misivas-, en casi todas las versiones.
- Abandonados, "expuestos", en el mar a su suerte
- Una madre sin brazos con dos hijos colgados a la espalda
- La forma de recuperación de los brazos (agua o milagro)(6)
- La enigmática casa a dónde van a vivir (7)
- El marido no reconoce a la mujer por el hecho de tener los brazos
- La forma de reconocimiento: suelen ser los hijos los que reconocen, directa o indirectamente, al padre (a quien no conocían)(8)
- En algunas versiones escritas el deseo incestuoso del padre está autorizado por el Papa o por el cielo (La Manekine, La Historia de la hija del Rey de Rusia, Emars, etc)
- Desde el punto de vista morfológico este tipo presenta una estructura singular: dos secuencias de persecución y la boda en el centro.

En "María de madera"

- Diferencia de estatus social del padre con respecto a las populares de "La niña sin brazos". Relación entre el estatus de éste y la demanda hecha a la hija
- El oscuro papel de la madre que pone condición...de incesto para la nueva boda del marido (2)
- La huida y el "equipaje" de la niña
- Otro aspecto relativamente frecuente: el silencio de la niña. (9)
- Gran contraste de unas versiones a otras en cuanto a la actitud oculta de la niña: autodenigratoria o alegre y seductora
- La forma de darse a conocer: señales en el interior de alimentos.

En "Como a la sal"

- Relación estatus del padre/demanda a la hija
- La naturaleza de la pregunta del padre y de la respuesta de la hija
- La intensidad del castigo: en "María de Madera" la niña huye del padre incestuoso; aquí la niña es expulsada o enviada a la muerte y mutilada, por su contestación.

- La huida de la hija. "Disfrazada": siempre con un disfraz de suciedad o decrepitud, provocador de asco, repugnancia y rechazo (10)
- El oficio que desempeña y la posición que ocupa en la nueva casa
- La enigmática muerte de los pavos que la niña cuida.
- Diferentes actitudes de la niña frente al príncipe y la madre.
- Esta madre es inusual en los cuentos: insiste en la boda
- La exhibición como forma de seducción
- Único tipo en que el arrepentimiento del padre se da siempre. También aparece en algunas versiones literarias de "La niña sin brazos"

En "La Bella Venecia"

- Comienzo: "padre e hija solos", como en "María de madera". Allí proyecto incestuoso; aquí segundas nupcias
- Padre poco claro en sus deseos: a la hija, a la nueva esposa, a la hijastra o nueva hija. Escasos indicios de amor (11)
- Motivos de la violenta rivalidad
- Intensidad y forma del castigo

- Forma de segundo intento de matarla (vinculada a la belleza) (12)
- Tema con mucha fuerza: bandidos/enanos/hermanos. Explícitas y repetidas prohibiciones sexuales en torno a la niña en casi todas las versiones
- La casa de los hermanos/la casa de los hombres (13)
- Posibles diferencias en cuanto a los trabajos de la niña con hermanos/enanos
- Cuando persiste el padre, no hay príncipe
- Muy variadas formas de muerte aparente: se repite el motivo del príncipe que se la lleva a la habitación
- Con bastante frecuencia la madrastra asesina no es castigada

En "Rosina en el horno"

- Como en tipo anterior, la presencia y amor del padre parecen ambiguos. Aquí es más patente su pasividad ante la persecución de la hija
- El cuento se ensaña con las hermanastras: feas, malvadas, negras, estúpidas. Sin el amor del padre.
- La obsesión de las hermanastras es ocupar el lugar de la niña, sin éxito
- Las hermanastras se mutilan (pies, talones) para alcanzar el deseo del otro. La niña (en "La niña sin brazos") se mutila para evitarlo
- El tema de la suciedad ("cenicienta") y la marginación
- El motivo de la pérdida del zapato

Versiones	padre "oficio"	el "otro"	qué esperan obtener uno y otro	motivo del conflicto y de mutilac.	castigo	perseguidor del 2 tpo mensaje falso	auxiliar	actitud madre/ /suegra	"la casa"	forma de recuperación de brazos	forma de reconocimiento	observaciones
La niña s/ brazos (E 137)	molinero tacaño	---	---	transgresión orden paterna "no dar harina a pobres"	campo: corta brazos, saca ojos y atada a un árbol	suegra perro y gato	Virgen	M no aparece S no quiere boda	si: nadie la quería habitar	en el agua	hijos y mujer a él	negación de mutilación de ojos
La niña s/ brazos (RA 31)	leñador pobre	un hombre que es el diablo	ser rico la niña	pobreza: venta de la niña hace señal cruz	corta brazos desnuda, cuelga del palo	diablo 2 monstruos	suegra pastor pastora	M contenta de venta S retic/aux	si: monos enigmático	en el agua	anillo boda en pastel	exclamación de la madre
Oliva (IC 71)	judío abando nante y cruel	el propio padre	que no sea cristiana	padre abandona y reclama niña injustamente olla convencida	corta manos abandona en boaque	suegra muertos todos parto	viño cita	M no hay S odio y desprecio	si: todo preparado	en el agua	niña: la verdad como un cuento	tema para 2tema de la venta está invertido
Muchacha sin manos (G 31)	molinero pobre	hombre viejo que es el diablo	dinero la niña 3 años dp	pobreza y malentendido: venta. la limpieza de la niña ahuyenta al diablo	cortar manos P ofrece protección y ella no la acepta	diablo monstruo	angel	M asustada por malentendido S auxilia	si: "aquí viven todos libremente"	por buena (sin más)	ella se da a conocer	tema frutal 2tono culposo de la niña
La niña s/ brazos (Es 99)	hombre pobre y una hija	hombre que es el diablo	dinero la niña	pobreza: padre acepta dinero diablo rapta la por señal cruz	brazos (hace señal cruz con piernas) colgada	diablo P contao 2 ratones	suegra señora S. Pedro	M no hay S no gusta boda pero auxilia	si: montaría y cae muchos criados	se las pone S. Pedro: buena	le reconocen los hijos	tono humorístico
La niña s/ brazos (Es 100)	labrador tacaño	---	---	transgresión orden paterna: "no dar limosna a nadie"	monta: desnuda, corta brazos y ata en cinta	diablo (?) 2 diablos	Virgen	M no hay S no gusta boda, luego extrañada	si: palabra "todo arreglado"	se las da la Virgen	anillo boda en postre	P pobre reo parece no arrepentido
La niña s/ brazos (Es 101)	hombre pobre mujer embarazada	el diablo convocado por la madre	M: trigo y dinero la niña cdo sea mocita	pobreza, detorminación diabólica de la M. por religiosidad de la niña	va cortando poco a poco: mano, brazo, otra mano... encierra	diablo 2 perros	suegra S. José Virgen	M la oferta la vende, mutila y encierra. S no gusta/auxil	variantes: llegan en casa donde está el marido	en el agua	le reconocen los hijos	tono erótico claro gradación: mutilación y erót
La niña s/ brazos (Es 102)	padre de 8 hijos pobre	diablo, ante oferta venta de P	dinero la niña	pobreza, deseo expreso venta cruz Caravaca	corta brazos abandona en montá	diablo 2 monstruos	suegra S. José	M no aparece/S no gusta, auxilia	S. José hace casa junto río	en el agua	le reconocen hijos	
El cisquero y el domonio (Es 103)	cisquero pobre cuando casando	diablo que negocia el alma de esposa/hija	dinero alma esposa niña entera	pobreza y ambición niña cargada de medallas	arranca ojos no brazos abandona	diablo 2 monstruos	Virgen angel	M impotente Sgro reticanto, auxiliar	si: com plata	recupera ojos por oferta Virgen	ella se da a conocer (?)	no mutila de brazos no suegra
La pava (IC 141)	hermano rey	cuñada	no negarse a su mujer muerte de la niña	dependencia de la hma: envía día de cuñada mutilación como mal menor	cortan manos abandonan de sangrantes	ministros 2 perritos	lord inglés S. José	variantes: hay cuñada ni madre ni suegra	si: en un monte	en el agua	S. José y ella	grupo: hermano-hermana
La manguita (A 279)	hermano mercader	cuñada maga	justicia: ca lumnias de esposa muerte de la niña	dependencia de la hma: envía día de cuñada castigo por supuestas fechorías	corta brazos hasta el codo sin decirle a la niña por qué	cuñada monstruo: mitad perro mitad oso	suegro anciano	cuñada: ni madre suegros reticantes y auxiliares	vario: casa donde están hmo y marido	en el agua	ella: cantando la historia	arranque emocional del hijo del mercader
La nuera malquerida (Barand)	marido	suegra	---	el odio de la suegra mutilación como mal menor	corta manos	suegra perro y gato	hada- -Virgen	M no hay S odio	si, con magia de varita	en el agua	le reconoce al hijo	detalle erótico

Cuadro 1. Análisis comparativo: "La niña sin brazos" (Tipo 706)

Variación	Padre: "oficio"	Motivo de huida	Auxiliar de padre de hija	Diafias "equipoje"	Nueva a) con quién	forma de b) qué trabajo	vida c) qué condición	¿muerto de pavos?	actitud de la niña	forma de se ducción	madre pcpe o sustto	Instrumento para el reencuentro
Los tres trajes (E 117)	n.s.e. (poder)	Incanto por promesa (anillo) y enamoramiento	diablo vecina	trajes pastora (sal) tres trajes	pape	criada	asco andrajosa	---	decidida	baile	sí	pastel
El pavor del rey (RA 15)	n.s.e. (poder)	Incanto por promesa (anillo)	viejecita	chavalillo (varón) tres trajes	pape	cuida pavos	n.s.e.	mata 3 pavos maldic. de niña	enigmática "ya se sabrá"	baile	sí	tarta
Maria de madera (E 101)	rey	Incanto por promesa (anillo)	judío nodriza	traje madera tres trajes	hijo de rey	cuidar ucas	despreciada	--	coqueta río	baile (da pistas)	sí	pizza
Ropón de piel de cerdo (A 291)	pape	Incanto inmediato a muerte de esposa	madre re uellada	ropón de cerdo tres trajes	zarovio	cambio sorprendente: de novia a bajo estufa	despreciada	--	insistente decidida río	misa (da pistas)	sí, y doncellas	bollos de requesón
Toda-clase-de-piales (G 65)	rey	Incanto por promesa y enamoramiento	consejito rey	abrigo (pieles) y lianada tres trajes anillo eterno devanadera	rey	barrer ceniza; cerdos y patos. "anillo salvaje"	inflama: vive en cuchitril de animal	--	autodentificación: "abandonada de P y M" "para nada bueno"	baile	cocinero	tres sopas
Piel de Año (Perrault)	rey	Incanto por promesa y enamoramiento	sapo hada	piel de año (suela, desart. p. promesa) tres trajes	granjer pape de visita	limpiar cerdos y patos	despreciada y bromas groseras	--	se exhibe: desea ser reconocida	pape mira por cerradura	sí	pastel
Los tres trajes (Ea 110)	Padre anciano	promesa que no paraca a ella (la M)	Roma vecina hechicera	traje de pollincanito tres trajes	rey	n.s.e.	patada	--	insistente decidida	baile	sí	pastel
Danila-Govorila (A 114)	Varlante: P--shmo. R--bruja chachizo	Incanto inminente: no casar. "graduación"	bruja 4 muñecas	bajo tierra tres trajes	hija de bruja R. Yajá			--			--	Nota: niña lleva al hmo. una "gemela"
La zarovna (A 111)	hermano: hijo de un zar	padres imponen el incanto "graduación"	4 muñecas	viejecita tres trajes	hijo de zar	dirvierta estufa	maltratada	--	decidida	iglesia (da pistas)	lacayo	zapato

Cuadro 2. Análisis comparativo: "Maria de madera" (Tipo 510 B)

Version	Padre: oficio	Motivo del conflicto	Castigo	Disfraz	Nueva forma de vida a) con quién b) qué trabajo c) qué condición			¿muerte de pavos?	actitud de la niña	forma de seducción	madre pcpe	final
La pavera (E 120)	rey	prqta y rapt de hija	al campo: ojos lengua y dedito	ropas de pobre, sal - piojos	rey	culdar pavos	n.s.e.	mata tres: cuando se cambia	tozuda: se resista a ser reconocida	descubierta por el pcpe	sí: ca samentera	padre reconoce su error
Como la sal en el agua (E 123)	rey	prqta y rapt	la ocha de casa	zamarra con traíen varita mágica	reina viuda e hijo	culdar pavos	cuadra y le tira objetos	tres muertes	decidida	balle	sí	padre reconoce error
Como la sal en el agua (E 124)	rey	prqta y rapt	lo hacen al vacío hasta que se va	vestida de pavera pero joven y guapa	rey	culdar pavos	n.s.e.	---	decidida	balle	sí: ca samentera	biscocho padre reconoce
Como vianda quiere a la sal (RA 14)	rey	prqta y rapt	al monte: matar, ojos dedo meñique	ropas pastor (Juanón), sal - piojos	palacio de reyes	culdar pavos	asco: "lal rincón"	se morían: fascinados su belleza	miudo a ser reconocida y asonada por P	descubierta por el pcpe	sí	sopa padre reconoce
Como a la sal (IC 54)	rey	prqta y rapt	al bosque: matarla	candelero	pepe: en regalada al...	"candelero" de pepe	ocscndida	---	cómplice y seductora	M "ofrece" y pcpe la descubre	sí	padre reconoce error
Piel de vieja (IC 120)	rey	variac: color de hermanan	la ocha de casa	ojos podridos piel repugnante de vieja muerta	hijo del rey	"de pen sión"	invitada	---	alegre divertida	pepe mira por carradura	n.s.e.	padre reconoce error
Pantora gannon manantial (G 179)	rey	prqta y rapt	al bosque con naco de sal a la espalda	piel de vieja	conde	culdado ra de gannon	repugnancia desprecio	---	tristeza constante, rubor frente conde	por desacos de hada auxiliar	---	padre reconoce error
Como vianda quiere a la sal (Ea 102)	rey	prqta y rapt	al monte: matar y sacar ojos	bata de pantora	rey	pantora de gannon	n.s.e.	4 vueltas alrededor y muertos	roticante ante la propuesta del pepe	observada y descubierta por el pcpe	---	padre reconoce error
La zamarra (Ea 108)	n.s.e.	prqta y rapt	monte: matar sacar ojos y lengua	zamarra auca sin peñarro	rey	riada	usual pinchazo patada..	---	decidida y osada	olla "se restriega contra él"	sí	padre reconoce error

Cuadro 3. Análisis comparativo: "Como a la sal" (Tipo 921)

Verbalón	Padre: oficio y presencia	Motivo del conflicto	Forma de castigo	Auxiliar paterno	sustituto materno	Nuevo hogar: tipo de relación	Formas de "romatar" a la niña	Ataud de cristal o variantes	Quién castiga a la madre	Final	Observacs.
Blanca niñosa (E 142)	rey "segundas nupcias"	envidia de madrastra	mataría y traerle lengua y anadurita	mayordomo espejito	---	siete ananos "a vivir con nosotros"	corsó paineta manzana	ataud cristal vomitar trozo de manzana	ananos: zapatos hierro correazos	boda	idéntico a versión de los Grimm
Mala madrastra (E 144)	n.a.e. "otorga por tener paz"	envidia y celos hay también hermanastras	mataría traerle lengua y ojos	2 hombres espejito	hechicor	cueva ladrona "como hma". a limpiar	anillo en el dedo corazón	caja--> río anetra pepe y lleva habitac.	nadie	boda bandidos = hrmnos	interesant para tema: "hermanita"
Blanca flor (E 143)	rey "2nupc." castiga a la madrastra	envidia mdstra fomentada opejo: "superas"	mataría y traerle la lengua	criao	---	siete ananos "nuestra criada"	corsó paineta manzana	"pantió" con caja cristal. clavel nariz	el padre	ni pcpe ni boda	aparece padre al fin No boda
Blanca flor (E 145)	n.a.e. "2 nupc." inducido a ochar a Bf.	envidia mdstra imita a niña para parecerse a ella	mataría: lengua y asadura para conar mdstra	hombre que no la mata opejo	---	doce ladrones a limpiar no explicit. que sea hma	corsó, agujón--> paloma, porra	la antierran	nadie: la mdstra triunfa	muere Blanca flor	única en que muere y la antierran
Paña de los enamorado (RA 40)	conde busca a niña castiga a madrastra	envidia de la madre	mataría	criados que no la matan	gitana hechicor	siete bandidos a limpiar nuestra hma regalos	anillo	la visten y se la llevan al padre	el padre: al sub tarráneo	ni pcpe ni boda	"si padre, no pcpe"
Eupajito mágico (A 211)	mercader. amor/odio a la niña. justicia al final.	envidia mdrastra celos padre (verbalón complejo)	mataría	hermano, bogatiro, tío, general, marinero	vieja malvada	casa de dos bogatiro hma idealizada	anillo cinta pelo	ataud de cristal	padre y marido: atada a cola de caballo	"reboda" (dos tiempos)	
Bella Venecia (IC 109)	no se lo menciona. M posadera	envidia de la madre	lencetrarla, 2matarle los ojos, botella sangie	marmitón	marmitón bruja	doce ladrones a limpiar como hma	alfiler	gran tronco de árbol. Pepe --> habitac.	nadie	boda	
Blanca flor (E8 115)	no se lo menciona. clase noc. Lampaco	envidia y rabia de la madre	mataría "libro diabólico"	Virgen	bruja	doce ladrones a limpiar "hermanos"	camisa	caja flor tierra. Pepe onetra--> habitación	el suegro caldera de "azaito" hirviendo	boda	
La madre envidiosa (E8 116)	ni se lo menciona M posadera	envidia violenta de la madre	mataría	criaos	bruja	casa ladrones a limpiar "hermana"	zapatos	caja cristal pepe--> habitación	nadie	boda	

Cuadro 4. Análisis comparativo: "La Bella Venecia" (Tipo 709)

Variedad	Padre: oficio y presencia	Motivo del conflicto	Situación de la niña (castigo)	Actitud de la niña	Cómo son las hermanas	Persona que auxilia con	Forma de seducción	Respuesta de madre y hermanas a amor pape	Final (para la niña)	Final (para las madre y/o hermanas)	Observaciones
La fragana (E 119)	n.s.e. solo al principio	envidia de madre y hermanas a la "amada"	fregona: sin salir. Sucia, puerta con cinta	provocadora, arbol (madre) le da lo que quiere	hijas de madre, la niña, más guapa	madre: en tumba arbol más guapo	dejarle ver en la "llesia" zapato	n.s.e. usurpar el lugar (prueba)	boda con príncipe amante	Feas solteras cojas	
Estrellita de oro A 111	n.s.e. fe nueva Zupc la trae va rita virtud	envidia y rivalidad madre y hermanas	en reñicora, trabaja imposible. Muñetas ojos y lengua	amiga, paciente, sutilada y no venganza	hija madre (ea: rabo de burro caprichos)	viejita: agracias Pivarita pastor(a)	bailo zapato	usurpar 2 tiempo: asesinato frustrado	boda no venganza	feas (rabo) coja ahorcadas hervidas ac.	2 tpos: aplzto de pape: nueva fechoría
Rosina en el horno (E 64)	humilde: casucha en Zupcias otra hija	envidia de hermana. Madre la sigue a regañadient	tareas imposibles y peligrosas: no le da el sol	estupor, miedo al bastón, protesta pero cede a amenazas	feucha: no gra, mora amada por H. agresiv	las vacas la sapan/ un sapo el sol	luminosa junto a la ventana: pape la ve	2 tiempo: convertir la en serpiente	boda	fea n.s.e. castigo	2 tpos: pape deja en manos mjes: fch
Zapatito de oro (A 292)	viejo casado y con dos hijas	la madre no quiere a hija pequeña	tareas difern y difíciles: desprecio: fealdad	llora con paz se engaña y H no la recorre	n.s.e. sol preferen materna. n prueba ap	papa	oficios religiosos zapato	n.s.e.	boda	n.s.e. no se prueba el zapato	madre y hermana
La Tijanada (A 291)	Gran señor Zupc. Su vuelve a aparecer	envidia de madre y dos hijas malvadas	tareas caseras imposibles conlzan: "Tijanada"	llora amargamente	malvadas crueles: la niña su criada	don palomas	fiestas: baile zapato	usurpar el lugar (prueba zapato)	boda	cojas tuertas de un ojo ridículas	
La Cenicienta (G 21)	Rico Regalón Ambivalte con ceneta	desprecio de madre y hermanas	todo el trabajo y daño inercial polvo y sucia	llora y pide permiso para ir al baile	blanco cutia, reputación no que otras	madre fama de avallano pájaros	fiesta "boda" (??) zapato, se esconde	usurpar (prueba) congra ciarao	boda	cojas ciegas por malas y falsas	"De esposa marta hay pagna C su cia. Inol"
Horrozo (A 95)	Viejo llora cuando mujer ordena abandonar a hija	odio de la madre que no quiere a su propia hija	no podía con tanta madre aunque se afana, todo parecía mal	se deja hacer también con Horrozo que lo hace regañón	n.s.e. a madre todo parecía bien: fieta	Horrozo perrita (que anuncia)	no se asusta, sus palabras diacráticas	hacer lo mismo que ella, para conseguir lo mismo	triunfo de la niña: riqueza diferencia con hermana	muerta de frío por ambición de M M llora y lamenta: tarde	pasividad e impotencia del P
La hija y la hijastra (A 98)	P no casa mujer odiosa y abandona hija/qué iba hacer?	n.s.e. implícito: diferencias entre niñas	abandonada en chabola del bosque (para morir)	se deja hacer también con ratón lo que la salva del oso, regalos	morsa mala y activa según el ratón	ratoncillo perrillo (que anuncia)	su generosidad con el ratoncillo	hacer lo mismo que ella, para conseguir lo mismo	triunfo diferencia con hermana vive feliz P y esposo	devorada por el oso por egoísta, mala y activa	
Las tres gracias por Dion (E 111)	hijo o hija envidiosa lleva ama con hija, muere	ambición de ama o hija	la "matan" y suplantante tiene las 3 gracias	tranquila: piensa pruedimiento para lo suyo	hija del ama no tiene 3 gracias	calandria pastores hermano	tiene las 3 gracias (a través del hermano)	usurpar 2 tiempo: asesinato frustrado	reconocimiento, salva a hermano boda y "coloca" pastores	quieren huir pero son hervidas en aceite	no hay 2as. nupcias de P

Cuadro 5. Análisis comparativo: "Rosina en el horno" (Tipo 510 A)

NOTAS AL CAPITULO 5

(1).- Es una diferencia sorprendente: en la práctica totalidad de las versiones literarias (a excepción del que hemos llamado grupo d -véase capítulo 3-) la historia comienza con el deseo incestuoso del padre que dará lugar a la posterior persecución o abandono y, en tipo que comentamos, a la mutilación de la niña. Sin embargo, como ya hemos tenido ocasión de ver en el capítulo anterior, en ninguna de las versiones populares encontramos directamente este motivo, sólo podemos deducirlo por diversos indicios.

¿Cómo puede entenderse esta evidente diferencia? Sólo podemos aportar otra evidencia: en las versiones literarias, en las que aparece siempre un padre incestuoso, éste es un rey, o un señor poderoso. Lo mismo ocurre (aunque con el tono de imprecisión propio de lo popular) en los tipos "María de Madera" o "Como a la sal": padre poderoso e incestuoso (en diferentes grados). Sin embargo los padres de "La niña sin brazos" son todos humildes: molineros, leñadores, cisqueros... Cercanos al narrador/receptor normal de este tipo de cuentos. El incesto tal vez debe ser evitado y como buena razón para la manipulación de la hija se presenta el hambre, la inevitable necesidad.

También nos han parecido muy interesantes y aplicables a nuestro caso, las hipótesis propuestas por Mercedes Díaz Roig, a propósito de "Los romances con dos núcleos de interés" (Díaz Roig 1991). En este artículo toma como ejemplo el romance de Delgadina, estudiando en la estructura misma de las diversas versiones, la relación entre el núcleo "propuesta incestuosa" y el núcleo "tormento de la niña". Según la autora habría, por la fuerza del rechazo que produce el primero, una tendencia a dar progresiva importancia al segundo, llegándose en alguna versión a narrar un tormento que ya no obedece a la negativa de la niña a los deseos del padre. Diríamos que hay una tendencia a reprimir el motivo, manteniendo la descripción -ahora escasamente comprensible-, de las consecuencias del mismo.

Naturalmente esta explicación nos parece que podría ajustarse muy bien al fenómeno que nos ocupa: el núcleo mutilación y consecuencias de ella cobra progresiva importancia, mientras que el núcleo oposición a los deseos incestuosos del padre llega a desaparecer.

No obstante no hemos podido dedicarnos a ello y a ciertos puntos oscuros: ¿cuál sería el progreso normal? ¿Primero un núcleo popular que da lugar a versiones escritas?. ¿Seguidas por posteriores versiones orales que van diluyendo lo incestuoso de las primeras versiones?. Es un tema que queda pendiente y fascinante.

(2).- En este trabajo sólo hemos abordado el papel de la madre, en tanto interfiere o favorece el vínculo padre/niña. La relación madre/hija no ha sido estudiado; bien es cierto que tal vez este ciclo no sea el idóneo para emprenderlo.

(3).- Con distintos grados de realismo: en algunas versiones -(E137) por ejemplo-, es claramente una mutilación simbólica: la niña no queda mermada en sus funciones.

(4).- Y más concretamente, su impulsiva testarudez para casarse -en (A 279) por ejemplo-, y/o su desconcertante veleidad -así, en(A 291)-.

(5).- Sugerimos como posible vértice para analizar y entender este motivo, considerarlo como un aspecto del tabú mencionado por Freud (Freud 1918a) y aludido en nuestro capítulo nueve: el horror a la mujer. Por ejemplo, el horror frente al parto. Momento crucial en que el hombre, padre de la criatura naciente, ha estado ausente, por una especie de alianza mutua entre él y las mujeres. Hasta hace muy poco el parto era asunto exclusivo de mujeres.

(6).- La Fontaine, en el capítulo que dedica a Matrimonio, maternidad e iniciación de las muchachas, hace sugestivas descripciones de los rituales femeninos. Alguna de estas nos hizo pensar en la niña-madre, sin brazos, abandonada, y su recuperación de los mismos por inmersión de los muñones en el agua, generalmente, por orden de un personaje sobrenatural:

"Otro tema que sale a la luz es la idea que las mujeres pokot tienen sobre su propio poder. Relacionan sus capacidades reproductoras con una fuente externa a ellas, una fuerza un tanto misteriosa pero relacionada con la fuente de las lluvias, tan vitales para la buena marcha de su agricultura. Uno de los ritos más secretos de la iniciación femenina tiene que ver con un estanque sagrado que vincula los poderes de las mujeres con el agua y con

un espíritu local que habita en el estanque. Los ritos no deben revelarse jamás a los hombres u otras personas no iniciadas.. (La Fontaine 1987,249. Negrita nuestra).

Otro aspecto del ritual femenino nos recordó el disfraz que con frecuencia utiliza "La niña perseguida", en su huida del padre:

"La muchacha lleva un ropaje que la envuelve, ocultándola, en particular, de los varones adultos de su parentesco, a los que no debe ver hasta el rito final" (La Fontaine 1987,248. Negrita nuestra)

¿Cómo dejar de recordar ahí la necesidad que tiene la niña, en el cuento, de ocultarse al padre (varón adulto de su parentesco, es decir, prohibido) a quien sólo volverá a ver al final del cuento, en su boda (rito final)?

(7).- Esa casa que aparece en todas las versiones consultadas y que es mencionada de muy diversas formas ("nadie la quería habitar" E137; "aquí viven todos libremente" G31; etc) es enigmática.

Nos hace pensar en las casas o lugares secretos a donde deben retirarse las jóvenes durante ciertos períodos iniciáticos (La Fontaine 1987, Frazer 1989, etc)

(8).- Siguiendo las sugerencias de Rodríguez Almodóvar (1989,178), a propósito del reconocimiento de los hijos como propios y la rehabilitación de la familia, a través de la rehabilitación de la niña, pensamos que si se duda de la paternidad de esos hijos -si no será incestuosa-, el reconocimiento previo ha de partir de la niña-esposa o de los hijos de ésta. El príncipe nunca los reconoce de entrada.

(9).- Sobre el silencio en la doncella se encontrarán consideraciones interesantes en El motivo de la elección del cofre (Freud 1913f).

(10).- Además del posible carácter ritual, iniciático, sugerido en la anterior nota 5, este motivo del disfraz de suciedad y provocador de repugnancia nos hace pensar en las prácticas penitenciales de la iglesia primitiva y medieval. Tal vez la niña perseguida expía así, con ese aspecto, una culpa.

Tampoco hemos de olvidar que las sensaciones, en sus extremos, tiene algo en común: lo repugnante tiene algo de atractivo. El deseo y el asco. Lo bello y lo siniestro.

Otra línea distinta de investigación de este motivo la encontramos en el riquísimo artículo Trastornos en la piel y el esquema corporal. Identificación proyectiva y el cuento infantil "Piel de Asno" (Rosenfeld 1976)

(11).- Esta cuestión del deseo del padre -a lo ojos de la niña-, nos parece importante y permite establecer diferencias entre los distintos tipos. Véase al respecto nuestros comentarios a El asesino sin mano (IC 89) en el capítulo 9.

(12).- Consultar los comentarios muy atinados sobre esta cuestión en el análisis de Bettelheim a Blancanieves de los Grimm (Bettelheim 1977)

(13).- Este es un tema interesantísimo, ampliamente tratado por Propp (1974) en el cuento maravilloso. Respecto a "las casas de hombres" y las posibles "casas de mujeres" encontramos referencias en casi todos los estudios antropológicos de campo. Las "casas de mujeres", cuya existencia es más polémica, se encuentran también reflejadas en los cuentos populares. Dos bellos ejemplos: Mariquilla la ministra (RA 41) y El rey en el cesto (IC 88)

BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO 5

- AFANASSIEV, A.N. (1987): Cuentos populares rusos 3t.
Anaya. Madrid
- BETTELHEIM, Bruno (1977): Psicoanálisis de los cuentos de hadas. Crítica. Barcelona
- CALVINO, Italo (1990): Cuentos populares italianos 2t.
Siruela. Madrid
- DIAZ ROIG (1991): ~~Los romances con dos núcleos de interés~~
De balada y lírica, I Tercer Coloquio Internacional del Romancero 1982. Universidad Autónoma de Madrid
- ESPINOSA, Aurelio (1987-88): Cuentos populares de Castilla y León 2t. CSIC. Madrid
- FRAZER (1989): La rama dorada. FCE. Madrid
- FREUD (1913f): ~~El motivo de la elección del cofre~~
AE XII, p.303.
- FREUD (1918a): ~~El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor III)~~. AE XI, p.185
- GRIMM, J.y W. (1987-88): Cuentos de niños y del hogar 3t.
Anaya. Madrid
- LA FONTAINE, Jean S. (1987): Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto. Lerna. Barcelona.
- PROPP, Vladimir (1974): Las raíces históricas del cuento Fundamentos. Madrid.

RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1989): Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito. Universidad de Murcia.

ROSENFELD, David (1976): Clínica psicoanalítica. Galerna. B.Aires.

CAPITULO 6

Análisis del motivo del incesto
en "La niña sin brazos"

INDICE DEL CAPITULO 6

6.1.- Introducción

6.2.- Incesto: ¿acontecimiento real o deseo?

6.3.- El incesto: acontecimiento histórico

6.4.- Realidad y fantasía en Freud

6.1.- Introducción

Ordenamos una serie de hechos que venimos observando:

Diferentes autores afirman que el núcleo central de "La niña sin brazos" es el incesto (Espinosa, 1947; Thompson, 1972; Rodríguez Almodóvar, 1989; López Tamés, 1990).

Los requerimientos incestuosos están presentes, con mayor o menor claridad, en las versiones de otros grupos de "La niña perseguida": "María de madera", "Como a la sal", "Bella Venecia", "Rosina en el horno".

También en otros tipos parcialmente afines, como "Los siete cuervos" (Bellemin-Noël 1983).

El incesto aparece como núcleo temático explícito en, al menos, cuatro romances de nuestro romancero tradicional: Delgadina, Silvana, Amnón y Tamar y Blancaflor y Filomena (Gutiérrez Esteve 1978)

El incesto es el motivo inicial en casi todas las versiones literarias de "La niña sin brazos": Victorial, La Manekine, Mai Beafior, Emare, etc. Con la sola excepción del grupo "Constance".

Estos hechos nos llevan a plantearnos los siguientes interrogantes:

¿A qué obedece la presencia del incesto en este ciclo?
¿Cuál puede ser el sentido de la constancia de este motivo?

¿Por qué, en el tipo de "La niña sin brazos" a la temática incestuosa le sigue la mutilación de la niña?
¿Qué representa para nosotros este motivo de la mutilación?

¿Por qué el incesto aparece explícitamente en las versiones literarias y no así en las orales, en las que sólo podría aparecer en forma aludida o enmascarada ?

Trataremos de contestar a la primera de estas preguntas en el presente capítulo. La segunda será abordada en el capítulo siguiente. Sobre la tercera se han hecho algunos comentarios en el capítulo correspondiente a la enumeración de los enigmas que plantea el tipo de "La niña sin brazos"

Nos centraremos, por tanto, ahora en la presencia del elemento incestuoso en las versiones de cuentos populares.

En primer lugar, tendremos que establecer la diferencia entre "acto incestuoso" y "deseo incestuoso". En ninguna de las fuentes consultadas hemos encontrado un incesto consumado. Se trata siempre de deseos incestuosos no traspuestos a la realidad. Por tanto, todo lo que digamos es con referencia al deseo incestuoso o, si se quiere, a la realización simbolizada y desplazada del incesto. El incesto real requeriría otras consideraciones.

Esta diferencia entre "realidad y deseo" es importante. Recuerda otro binomio clásico: "realidad-fantasia".

Para el psicoanálisis, no hay relación de oposición entre los términos que configuran ambos binomios: "deseo" no se opone a "realidad", como tampoco se opone "fantasia" a "realidad".

Lo que llamamos "realidad" está conformada por los deseos del sujeto que la percibe, o por sus fantasías. "Deseo" y "fantasia" no se oponen a "realidad", son homogéneos a ella.

Por el contrario, el concepto lacaniano de "lo real" es radicalmente heterogéneo respecto al deseo y al fantasma. Ahí por tanto es donde está la verdadera relación de oposición.

Heterogeneidad que viene establecida precisamente por lo que aquí denominaremos, bien con una terminología antropológica: "ley de la prohibición del incesto"

(Lévi-Strauss 1991), o bien con una terminología psicoanalítica: "ley de la castración edípica" (Laplanche 1988). Ambas imponen esa separación radical entre lo real y el deseo. Prohiben el acceso a lo real y, con ello, dan lugar a la emergencia del deseo que, por tanto, ya nace como imposible.

Lévi-Strauss ha consagrado la ley de la prohibición del incesto como la pieza determinante para la sociabilización y humanización del grupo humano.

La existencia de la ley de la prohibición del incesto. No el paso del incesto a la prohibición del mismo: no hay ningún grupo humano conocido en donde el incesto no esté o estuviera prohibido. El análisis antropológico más detallado de los grupos llevó a ver que, en grupos en los que la apariencia era de promiscuidad, por el solo hecho de que sus costumbres y reglas sociales no coincidían con las de los investigadores anteriores, existían tabúes y normas de una extrema severidad, siempre de algún modo articuladas alrededor de la prohibición del incesto (Lévi-Strauss 1991, Le Goff 1991)

Pero entendemos que la existencia universal y permanente de esta ley hace necesario al antropólogo revisar qué quiere decir "padre", "madre", "hijo", "hija" en cada ámbito cultural, en cada grupo humano.

Porque el incesto, su prohibición, sólo alcanzaría a aquellos que ocupen esos lugares , con independencia de los vínculos biológicos. Se trata de "las estructuras formales del parentesco" (Lévi-Strauss 1991).

Recapitulando:

- no hablamos de "incesto-acontecimiento", sino de "incesto, deseo de"
- en realidad lo que se corresponde con "deseo de incesto" es "prohibición del incesto". Uno y otro se justifican recíprocamente.
- las fantasías (deseo) de incesto y la ley de prohibición del incesto se refieren a "funciones", no a "personajes". La prohibición recae sobre la función y sobre aquel que sustenta tal función, no sobre los protagonistas biológicos.

Ahora bien, si, como considera el psicoanálisis, la prohibición y su correlato -la pérdida de aquello que ha sido prohibido- son causa y origen del deseo, la prohibición del incesto pone en marcha al deseo sexual que comienza chocando con la interdicción, y por eso se dirige a otros objetos en busca de una satisfacción que siempre será precaria porque su objeto genuino ha sido perdido para siempre por efectos de la prohibición.

Prohibición, por tanto, que convierte al objeto biológico en objeto formal, en objeto perdido y objeto de deseo.

Interesa recalcar también que el incesto (siempre fallido, siempre imposible por efectos de la prohibición) es disparador del deseo:

La prohibición del incesto es condición de posibilidad del deseo sexual.

Ciertos autores, sin embargo, han encontrado en este motivo incestuoso del cuento, un dato fiel que nos informaría de una realidad del pasado.

Rodríguez Almodóvar basa en el cuento de "La niña sin brazos" su estudio sobre "la rehabilitación de la familia" (Rodríguez Almodóvar 1989, 178).

Supone este autor que el cuento informa de unos momentos históricos de transición, desde unas formas de convivencia promiscua a otro régimen social en donde el incesto estaría prohibido. Se haría preciso asimilar a los miembros que se habían desarrollado en el régimen anterior; y el cuento serviría para esos fines: la "rehabilitación de la familia".

Estas ideas se inscriben en una interesante trayectoria: Propp, Morgan, Engels y el evolucionismo marxista.

Como veremos, es una explicación sugestiva porque deshace aparentemente muchos de los interrogantes del cuento: el incesto, la mutilación, las acusaciones, el reconocimiento, la expulsión y la casa de los bandidos en otros cuentos del ciclo, etc.

La crítica que debemos hacerle es la pretensión de realismo histórico.

En este mismo punto, de crítica a una visión exclusivamente realista, pegada al acontecimiento, con una actitud supuestamente objetiva, se sitúan algunos importantes historiadores actuales.

El mismo Propp nos invita, en otra parte de su obra, no a buscar el momento en que el motivo del cuento era una realidad, sino a hacer la historia del motivo, la historia del origen del motivo (Propp 1974)

Freud elaboró en Totem y Tabú (Freud 1912-13) una teoría que explicaría el origen de la sociabilidad, de la religión y del sentimiento de culpa. La importancia teórica de esta construcción freudiana para la comprensión de la estructura psíquica, no disminuye lo más mínimo por el hecho de que no tenga un carácter de "veracidad histórica".

Freud, que estuvo fuertemente influenciado por el evolucionismo darwiniano, utilizó con frecuencia el factor filogenético: lo que en el pasado remoto de la

especie fue "acontecimiento", ha pasado a ser con el desarrollo cultural un elemento "mental", especialmente la fantasía inconsciente.

En la clínica también tendió, en un principio, a una explicación análoga: la vida mental del neurótico se configuraba en torno a un acontecimiento que habría tenido un impacto excesivo, un carácter traumático. Consideró que los conflictos de sus pacientes se organizaban en torno a un acontecimiento real ocurrido en la vida del paciente: "el trauma de la seducción". (Freud 1895d)

Sólo más tarde, a partir de 1897, Freud complejizará este problema, introduciendo el concepto de "realidad psíquica". La génesis del síntoma se produce en un registro diferente al de la realidad de los acontecimientos y también diferente a lo que habitualmente entendemos por imaginación. Se trata de una realidad diferente, la realidad del deseo y de su expresión habitual: el mundo fantasmático del sujeto.

Si antes anunciábamos que, del encadenamiento de proposiciones se desprenderá la afirmación: "La prohibición del incesto es condición de posibilidad del deseo sexual", ahora anunciamos que nos encontraremos con esta otra:

"El fantasma de seducción simbólica paterna es condición de ser sexuado, de ingreso en la sexualidad"

Un breve ejemplo de esta relación entre incesto y deseo, de la función impulsora que tiene la prohibición del incesto, se nos ha manifestado en forma sugestiva en el análisis comparado de las versiones de "La niña perseguida", más concretamente en el tipo de "La Bella Venecia".

En este tipo, indefectiblemente, el padre aparece al principio y desaparece allí mismo. Tras la "experiencia" incestuosa (fantasmática, de deseo) en que padre e hija viven solos, entra en escena una mujer (madrastra) que va a experimentar hacia la niña unos celos asesinos, como hemos podido ver a propósito de "la malcasada"

Pero cuando se está produciendo este conflicto terrible con la madrastra, el padre no aparece o, de hacerlo, obedece sumisamente las órdenes malvadas de la madrastra, con una actitud de clara impotencia y culpabilidad. Sólo en dos versiones vuelve a aparecer al final de la narración, para recuperar a la hija y hacer justicia: Blancaflor (E 143) y La peña de los enamorados (RA 40). Y, curiosamente, en estas dos versiones, y sólo en ellas, falta el final habitual con la presencia del príncipe: no hay príncipe.

Parecería que la permanencia del padre real, incestuoso (que no ha sido simbolizado ni ejerce a su vez la función simbólica), es incompatible con la boda -que en los cuentos es un tópico de la apertura al deseo del otro y al deseo propio- de la niña.

Podríamos decirlo así: si la niña no renuncia al padre y si el padre no renuncia a la hija, es decir, si no salen del incesto, ésta no puede abrirse al deseo por otro hombre.

Nos interesa el contenido de esta última afirmación. Pero sobre todo cómo llegamos a ella a través del análisis directo del material. Cómo se desprende de una simple lectura comparativa.

Hemos visto estos dos ejemplos de una variante del tipo. Hay otra variante mucho más infrecuente: se trata de otra versión de Espinosa hijo, con el mismo nombre que la anterior, Blancaflor (E 145). Tampoco hay príncipe. Pero la causa de ello en esta versión es diferente a la anterior aunque complementaria: la madrastra acaba matando a la niña.

Es una versión con un final insólito -probablemente debido a una omisión subjetiva del informante dado que no se registran otras versiones de todo este ciclo en que la historia acabe mal-, con la muerte o el descrédito de la protagonista. No obstante, nos impresiona como lo haría un lapsus, que deja entrever algo del conflicto.

Esta variante emparejaría además con los relatos trágicos del romancero en que la protagonista puede acabar muriendo (Delgadina), bien por la insistencia incestuosa del padre, bien por los celos letales de la madre, o bien por ambos.

Este nuevo aspecto de la misma cuestión lo expresamos de esta manera:

La no interiorización adecuada de la ley de la prohibición del incesto constituye una falla simbólica que puede tener efecto en lo real: la muerte real de la niña como la única manera de impedir el incesto.

Donde la prohibición no está bien anclada y sujeta en lo simbólico, debe ser sostenida desde lo real, lo que no puede dejar de tener efectos trágicos. (1)

6.2.- Incesto: ¿acontecimiento real o deseo?

Hablamos del deseo incestuoso (2). O de las "realizaciones" del deseo incestuoso mediante simbolizaciones y desplazamientos; es decir, de intentos de satisfacción del deseo por la vía representacional.

Respecto al incesto real (mejor sería decir "acontecido realmente", porque lo representacional también es real,

aunque sea con otra categoría de realidad: la "realidad psíquica", de la que en breve hablaremos) habría que hacer otras consideraciones. La primera, que el psicoanalista en cuanto tal, poco puede decir de aquello que acontece realmente. Sólo en la medida en que, de una u otra forma, eso que acontece quede afectado o afecte a la realidad psíquica del sujeto. El campo del psicoanalista es ése y sólo ése, el de la realidad psíquica, el del deseo que se une a las representaciones más inesperadas.

Respecto al padre incestuoso real, o al padre "realmente" incestuoso, habría que decir que no es padre, en el sentido fuerte de la palabra.

Ser padre no queda definido por la función biológica de aportar cierto número de espermatozoides que tengan la fortuna de llegar a su objetivo. La función paterna implica otras cosas: el padre está presente en el deseo de la madre, dando una forma comprensible, interpretable, para el niño a la pregunta que para él tiene un carácter enigmático: "¿qué desea mamá?"

El padre es aquel que representa, que sustenta la función simbólica. Lo que no quiere decir, en absoluto, que "sea" la ley simbólica.

Por tanto, si un padre real comete un incesto real, no está realizando ninguna de las funciones que le definen psíquicamente como tal. Con Levy Strauss tendríamos que

decir: un padre no puede cometer incesto por cuanto un padre es sólo aquel que representa la ley de la prohibición del incesto. Esta función paterna con frecuencia puede estar sustentada, en nuestra cultura y naturalmente en otras, por un miembro familiar o del grupo que no coincide con el padre biológico. Pero que a efectos de cultura, a efectos psíquicos es el padre efectivo.

En esto hemos coincidimos plenamente con Arruabarrena :

"Lo incestuoso se refiere, específicamente al deseo incestuoso. No habría concreción del incesto pues dejaría de haber deseo. Lo incestuoso es condición del deseo.(...)"

" Si un hombre toma un elemento prohibido para él (aunque si lo efectúa será porque la prohibición no ha funcionado eficazmente) bajo el nombre de "hermana" por ejemplo, ésta dejará de llamarse así, dejará de ocupar ese lugar parental desde el mismo instante de la captación. Cada lugar y cada función dentro del orden parental deberán estar cubiertos, y si alguno se traslada o permuta será ocupado por otro término. (...)"

"Entonces allí, en esa captación habrá variado y fallado la función (...) Ya será la "esposa", mas no la "hermana".Más ajustadamente podrá decirse que esa mujer en calidad de hermana, luego de la captación, no podría volver a ocupar el mismo lugar anterior, tópicamente"

"Entonces podremos decir que el incesto referido, en abstracción, no existe; sólo insiste, como deseo."

(Arruabarrena 1986,141. Negritas del autor).

Así como la realización fáctica del incesto supone la ruina y aniquilación de la función -paterna, fraterna, materna-, el deseo incestuoso, en tanto deseo, sostiene la función.

Otro aspecto muy importante consiste en aclarar qué cae bajo la ley de la prohibición del incesto.

Ya hemos visto que, respecto a los protagonistas, lo que está implicado en la prohibición son funciones, no tanto personajes. No es el padre biológico, la hija biológica, etc, sino aquellos que, en cada ámbito cultural ocupan el lugar simbólico de la hija, de la hermana, del padre, etc

En cuanto a la actividad que resulta prohibida es preciso desvincularlo de la actividad genital. Podíamos decir que lo que queda prohibido es aquello que representa, simbólicamente, una inmediatez, una unión dual que debería haber sido interrumpida.

Estas cuestiones -"quién y qué" está prohibido por la ley del incesto-, son sendas versiones de estas otras preguntas de mayor amplitud:

a) ¿Quién es la madre, el padre y el hijo para la estructura psíquica?. Nótese que no decimos "para la experiencia psicológica". Nos relacionamos experiencialmente con "personajes", pero la importancia psicológica de esos personajes en la constitución y desarrollo de nuestro psiquismo, no se agota en sus características personales, aun siendo importantes.

Además de su singularidad, algunos de estos personajes soportan -frecuentemente contra su deseo; en cualquier caso independientemente de él-, determinadas funciones simbólicas de enorme trascendencia.

El "padre simbólico" es aquella función que introduce una ruptura entre el sujeto y lo natural inmediato; el que hace imposible la inmediatez de la madre para el hijo, y la inmediatez del hijo para la madre. Entre lo real (lo natural, por ejemplo) y el sujeto. Entre el objeto de la necesidad y el sujeto.(3)

De esta forma se discrimina, gracias a la función simbólica paterna, la realidad (en tanto que real) de la fantasía (deseo).

Diferencia capital ésta, entre realidad (real) y fantasía (deseo), para la comprensión del tema que nos ocupa.

Parece tan obvio que personaje y función no tiene por qué coincidir que no insistiremos en ello. Cualquier antropólogo lo recoge (Frazer 1989; Lévi-Strauss 1991; La Fontaine 1987)

b) ¿Qué es la sexualidad?. Naturalmente no pretendemos contestar ahora a esta pregunta, pero sí señalar un rasgo básico de la sexualidad humana para poder analizar el incesto o, más bien, la prohibición del mismo: la sexualidad no coincide con la genitalidad.

Sexualidad no es igual a genitalidad. Eso tiene, entre otras, la consecuencia de separar definitivamente sexualidad y reproducción. (Freud 1905d,1914c,1920g; Laplanche 1980; Gutiérrez Terrazas 1989)

Uno de los ejemplos más expresivos que conocemos es aportado por La Fontaine:

(Exponiendo las características de los rituales de iniciación entre los Gisu de Uganda, describe cómo los jóvenes deben llevar durante las ceremonias, porque les da prestigio y les ayuda a soportar las duras pruebas, adornos de mujer que le han sido dados por las hermanas de su padre y sus propias "hermanas". Concretamente collares o cintos de cuentas que las mujeres llevan habitualmente a la cintura y ellos llevarán cruzándoles el pecho):

"..las cuentas, que están asociadas con una parte íntima del cuerpo femenino y están sujetas a numerosas normas de etiqueta en la vida sexual (...) por ejemplo, romper las cuentas de una mujer era considerado como una violación, aunque no tuviera lugar el acto sexual" (La Fontaine 1987,176 y n.6. Negritas nuestras)

Ejemplo notable de un acto de violación sexual en que lo anatómico-fisiológico no cuenta. Tiene un carácter exclusivamente cultural, simbólico. Una sexualidad sin genitalidad.

Leemos en Arruabarrena:

"Quizá intentar explicar lo incestuoso por medio de lo sexual, de lo genital, sea la metáfora más conocida y más remanida. Sin embargo, debe considerarse que se trata de términos más amplios y de espectros que abarcan, además, otras situaciones. Solamente aceptaremos lo sexual en términos de su estrictez: el de la diferencia, el otro drama de la humanidad."

(Arruabarrena 1986,145)

Este autor presenta el incesto en términos de: "el que hace sólo por sí mismo, en aras de su propia satisfacción", opuesto a: "la relación de alianza" que supone la sexualidad o cualquier otro vínculo social. Por ejemplo, analiza "la pregunta" y "la respuesta" desde esta perspectiva del incesto:

"Una pregunta que posee sólo una respuesta o en cambio una respuesta que sólo puede corresponder a una única pregunta, poseen ese carácter incestuoso, en la acepción del abandono de la diferencia (...)"

"La mejor respuesta, podría decirse, es la que posee poca

o ninguna relación con la pregunta. (Relación de necesidad, relación de inmediatez). Solamente en el terreno de la naturaleza, caracterizada por la equivalencia y la igualdad, pueden darse respuestas que coincidan con las preguntas. Con las ciencias de la naturaleza, podrá luego pensarse por analogía y darse una explicación científica diferente ya de la interpretación simbólica dentro de la cultura.(...)

Lo incestuoso, al hacer por sí, intenta demoler la cultura y hacerla regresar a la naturaleza."

(Arruabarrena 1986,142-145)

6.3.- El incesto: una realidad histórica

Ciertos autores (Rodríguez Almodóvar, 1989; López Tamés, 1990) creen haber encontrado, en este motivo del incesto del comienzo del cuento y en otros motivos que vienen después -casamiento inmediato del príncipe, sospechas acerca de la monstruosidad de los hijos de la niña, destierro de la niña y los hijos, reconocimiento final-, señales inequívocas de un pasado real en donde el incesto habría sido una práctica común.

Más concretamente, de un tiempo de transición de ese estadio primitivo, promiscuo e incestuoso, a otro tipo de sociedad en donde el incesto debe ser evitado.

Colaborar en la evitación de esta costumbre primitiva e integrar a aquellos sujetos que provienen de esa forma de vida anterior, constituyen, según estos autores, las dos finalidades originales del cuento.

Rodríguez Almodóvar titula al epígrafe en que estudia "La niña sin brazos", "La rehabilitación de la familia" (R. Almodóvar 1982,72; 1989,178).

Refiriéndose a las múltiples versiones de "La niña perseguida", dice:

"El común denominador narrativo a todos ellos es la caída en desgracia de algún miembro de la familia por culpa de otro u otros miembros de la familia, y la rehabilitación del primero mediante un éxito social (generalmente una boda real) y el castigo final del pariente malvado y sus posibles secuaces."

Tras esta definición formalista, clasificatoria, que trata de incluir las "funciones" estrictamente necesarias para identificar el tipo general, sigue:

"Más al fondo, pero claramente perceptible en determinadas versiones de todos ellos, se halla una motivación de matiz incestuoso en la base del conflicto, que el paso de distintas civilizaciones sobre estas historias ha ido atenuando o transformando en símbolos -en el mejor de los casos- o sencillamente cambiándolos

por otros elementos absurdos -en el peor- como posible consecuencia de una censura social no institucionalizada"

"... "La niña sin brazos" no es sino una forma más de la leyenda de civilización en la que un padre intenta cohabitar con su hija, y ésta, para repelerlo, se corta las manos o se automutila de cualquier otra manera."

"... A pesar del grado de transformación que representa "La niña sin manos" (o sin brazos) respecto de la leyenda o mito de la civilización, nos parece que el cuento no ha perdido el sentido ejemplificador, sino que también lo ha transformado, dejándolo en sentido latente. Hay que pensar que la función social de esta historia, precisamente en la fase de humanidad no socializada a humanidad socializada, no debió quedar solamente en intentar disuadir al padre de una práctica "incivilizada", sino tal vez en buscar la protección de las hijas deshonradas por sus propios padres en un medio donde ya empezaba a cotizarse la doncella, como garantía para la transmisión de la herencia. Parece obligado pensar que durante mucho tiempo se produjeron dramáticas situaciones de inadaptación que impulsarían una transformación del cuento en virtud de una nueva función: la de hacer socialmente recuperables a las jóvenes deshonradas por sus padres o hermanos". (Negrita nuestra)

El análisis de Rodríguez Almodóvar se mantiene en una óptica realista, sociológica, cuando sigue estudiando otros motivos del cuento:

"...el príncipe podía tener dudas acerca del verdadero autor del embarazo de su mujer, pudiendo sospechar de su propio suegro"

"...la falta de los brazos simboliza la posible pérdida de la doncellez"

Símbolo de una pérdida real, ya que se está refiriendo a la pérdida de la doncellez por motivo de incesto como un acontecimiento frecuente en ese supuesto momento de la historia.

"...la actitud con que la joven recibe la carta del marido, ordenándole degollar a sus dos hijos; actitud donde no hay la menor sombra de sorpresa o indignación..como si de alguna manera encontrara razonable la actitud de su marido. Para ello no puede haber más explicación que, de nuevo, a través del incesto: tal vez la falta de pruebas de no haber cohabitado con su padre, en un contexto donde esto podía ser verosímelmente sospechado, y hasta cierto punto normal, impulsa a la joven a abandonar el palacio con su hijo; tal vez en un grado menor, la falta de pruebas de no haber sido fecundada por su padre, incluso para ella misma."

"...lo que de verdad importaba al marido, y hay que entender a toda la sociedad en esa delicada fase de asentamiento de la familia exógama, es la comprobación de que los hijos son normales, es decir, propios."

Explicación interesante ésta, porque nos ilumina en la mayoría de los enigmas que este cuento nos plantea.

El comienzo incestuoso, la mutilación, la inmediata boda con el príncipe, las pruebas a las que la niña es posteriormente sometida: la ausencia del marido, las maquinaciones de la suegra, las sospechas acerca de la naturaleza de sus hijos, el destierro, la impotencia a que se ve sometida por su falta de brazos, el reconocimiento...

También podría aclarar otros motivos del ciclo completo: el carácter de "cenicienta", los ropajes repugnantes, la casa de los enanos o de los bandidos, la "muerte" temporal de la niña, etc.

El cuento maravilloso haría, a través de su transmisión normal que es la oral, de educador y propagandista, difundiendo la idea de la necesidad de desprenderse del incesto, de incorporar en el nuevo orden a aquellas muchachas que hubieran vivido experiencias o costumbres incestuosas, etc.

Según R. Almodóvar los cuentos de "La niña perseguida" ejemplifican el nuevo orden, la paciente -y paternal, podríamos decir-, educación de los antiguos: un príncipe, nada menos, se encargará de dar modelo, uniéndose a la niña de dudoso pasado.

En la misma línea veremos luego el motivo de la acusación sobre la niña de haber dado a luz hijos monstruosos. "Hijos monstruosos" debe equivaler a "hijos del incesto". Y, por fin, la recuperación de los brazos (signo del incesto o, mejor, de la sospecha de incesto) y el reconocimiento de los hijos por parte del padre-príncipe y, lo que es más curioso, el reconocimiento del padre-príncipe por parte de los hijos: "no hay duda, esos hijos no son fruto del antiguo orden, son hijos del príncipe, del orden nuevo".

Esta explicación se basa en concepciones evolucionistas de la historia (Morgan 1877; Engels 1884) que suponen la existencia de un proceso evolutivo en cuanto al estado de la humanidad.

Esta partiría de un estado salvaje para ir accediendo a estadios más y más evolucionados. Es una visión finalista de la historia.

Naturalmente esta concepción se avenía perfectamente a la teoría socialista del paraíso del proletariado o la utopía de una sociedad sin clases. Los títulos de las obras de estos dos autores a las que nos referimos son suficientemente expresivos:

MORGAN, Lewis H. (1877): La sociedad antigua o investigación acerca de las vías del progreso de la humanidad desde el salvajismo hasta la civilización, pasando por la barbarie. Londres. MacMillan and Co.

(Citado por Engels:)

ENGELS, Federico (1884): El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado. Madrid, Ayuso, 1972

"Reconstituyendo retrospectivamente la historia de la familia, Morgan llega, de acuerdo con la mayor parte de sus colegas, a la conclusión de que existió un estadio primitivo en el cual imperaba en el seno de la tribu el comercio sexual promiscuo, de modo que cada mujer pertenecía igualmente a todos los hombres y cada hombre a todas las mujeres.

...(este) estadio social primitivo, aun admitiendo que haya existido realmente, pertenece a una época tan remota, que de ningún modo podemos prometernos encontrar pruebas directas de su existencia, ni aún en los fósiles sociales, entre los salvajes más atrasados." (Engels 1972,29)

"En estos últimos tiempos se ha hecho moda negar ese período inicial en la vida sexual del hombre. Se quiere ahorrar esa "vergüenza" a la humanidad" (Engels 1972,30)

"¿Qué significa lo de comercio sexual sin trabas?. Eso significa que no existían los límites prohibitivos de ese comercio vigentes hoy o en una época anterior. (...) Si algo se ha podido establecer irrefutablemente, es que los celos son un sentimiento que se ha desarrollado relativamente tarde. Lo mismo sucede con la idea del incesto. No sólo en la época primitiva eran marido y

mujer el hermano y la hermana, sino que aún hoy es lícito en muchos pueblos el comercio sexual sexual entre padres e hijos" (Engels 1972,33)

"Antes de la invención del incesto (porque es una invención, y hasta de las más preciosas), el comercio sexual entre padres e hijos no podía ser más repugnante que entre otras personas de generaciones diferentes, cosa que ocurre en nuestros días, hasta en los países más mojigatos, sin producir gran horror. Viejas "doncellas" que pasan de los sesenta se casan, si son bastante ricas, con hombres jóvenes de unos treinta años" (Engels 1972,34)

Hay procesos paralelos en los desarrollos de las relaciones entre los miembros de la "familia" (concepto muy evolucionado) y de las fases de la humanidad. Siempre siguiendo a Morgan, Engels postula la existencia, tras esa primitiva etapa de promiscuidad sexual, de tres grandes etapas de la humanidad: salvajismo, barbarie y civilización.

Les corresponden tres modelos de "familia": la familia punalúa o matrimonio por grupos propia del salvajismo, la familia sindiásmica propia de la barbarie y la familia monogámica propia de la civilización.

Anteriormente a estos tres modelos, se propone una fase de familia consanguínea que supone ya una normativización de la general promiscuidad sexual, que prepara el advenimiento de los mencionados modelos: por grupos, sindiásmico, monogámico.

Propp, el estudioso ruso de los cuentos maravillosos, se basa también en esta concepción de la historia, para afirmar que los cuentos maravillosos tiene su origen en un momento de tránsito de las sociedades de clanes a un orden social más complejo de tipo patriarcal (Propp 1974)

Ahora bien, como es sabido, los historiadores y antropólogos han rechazado, desde hace mucho tiempo ya, las tesis evolucionistas. No es cierto que la Humanidad recorra un camino lineal en un programa evolutivo del que la sociedad civilizada y los llamados pueblos primitivos representarían dos estadios diferentes.

Tampoco se ha podido probar la existencia (como por otra parte afirma el mismo Engels) de ningún tipo de organización social humana, por primitiva que fuera, en que el incesto constituyera la práctica habitual. Más bien, por el contrario, lo repetimos, lo que se impone con toda claridad a partir de Lévi-Strauss es la universalidad de la ley de prohibición del incesto en cualquier grupo con la ya compleja organización que habría que suponerle a aquel que tuviera lenguaje simbólico (cuentos maravillosos), finalidad social e intención educadora (inducir cambios en las costumbres, incorporar a los individuos del antiguo orden, etc, etc)

Por otro lado nos parece que la cuestión no es esa. No se trata comprobar si en realidad el vínculo incestuoso formó parte alguna vez, realmente, de la vida de los

hombres; lo que supuestamente justificaría la presencia de ese elemento en tantos cuentos populares.

Lo que nos parece importante es que en toda elaboración mítica acerca de los orígenes aparezcan esos momentos "fundacionales", momentos de cambio, de paso de una supuesta unicidad o amalgama indiferenciada, a otro estadio que ya supone discriminación y orden, en donde el sujeto que investiga (esos sus orígenes) ya se pueda reconocer.

Que ese "antes" primordial sea real o no, no cambia mucho las cosas -como a continuación veremos que Freud descubrió en 1897 cuestionando la naturaleza y vías de eficacia del trauma-, pero sí nos parece sumamente significativa la necesidad de esa referencia a un "antes" en la emergencia del deseo.

Lo podemos formular así: para dar cuenta de la sexualidad del hombre actual necesitamos echar mano de la existencia de un período anterior en que el individuo se guiara por el puro instinto sexual y de una operación, de una acción positiva, que le pusiera fin.

En un artículo tan temprano como ~~Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa~~ (Freud 1896b) ya encontramos complejizada la noción de acontecimiento (traumático) -noción que era totalmente simple en Las neuropsicosis de defensa (Freud 1894a)-, en dos tiempos.

Dos tiempos que son necesarios para constituir el circuito del deseo. Deseo que, como nos dice Freud en el capítulo VII de la Interpretación de los sueños (Freud 1900a), está siempre referido a un supuesto "antes", a un "ya-ahí" (Laplanche y Pontalis 1976) del que, a su vez, sólo tendremos noticias a través de sus huellas mnémicas que activará el deseo.

Propp y Rodríguez Almodóvar, como hemos visto, justificarían los cuentos como construcciones sociales, ahora ya carentes de su sentido inicial, que nos recuerdan el paso de aquel supuesto orden antiguo al nuevo.

Pero hay otra manera de explicar el proceso: no tanto como recuerdo de acontecimientos, sino por una especie de interiorización, de psicologización de la pasada realidad. Nos referimos a la explicación freudiana de los cuentos populares, y de la actividad fantasmática en general, recurriendo a la filogénesis.

Basándose también él en las teorías evolucionistas de su época, consideraba que lo que en tiempos primordiales pudieron ser acciones y actividades ejercitadas por nuestros antepasados, han quedado relegadas hoy al espacio mental, al ámbito de lo psíquico, en forma de fantasías de deseo.

Podríamos sintetizar: el hombre de hoy fantasea aquello mismo que realizaban sus antepasados primordiales. Lo que hoy es deseo, algún día fue acto.

Es sin duda en Tótem y tabú (Freud 1912-13), donde plantea más extensa y profundamente este punto de vista y, dicho sea de paso, algunas vacilaciones respecto al mismo.

En este ensayo Freud propone una construcción hipotética respecto al origen de la humanidad que explicaría el surgimiento de la ley, la sociabilidad, el sentimiento de culpabilidad y los comienzos del sentimiento religioso. Freud, apoyándose en las teorías de Darwin, de Atkinson y de Robertson Smith, propone:

"Y si ahora conjugamos la traducción que el psicoanálisis ha dado del tótem con el hecho del banquete totémico y la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana, obtenemos la posibilidad de un entendimiento más profundo, la perspectiva de una hipótesis que acaso parezca fantástica, pero tiene la ventaja de establecer una unidad insospechada entre series de fenómenos hasta hoy separadas.

(...) un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen..

Ese estado primordial de la sociedad no ha sido observado en ninguna parte. Lo que hallamos como la organización más primitiva, lo que todavía hoy está en vigor en ciertas tribus, son las ligas de varones compuestas por miembros de iguales derechos y sometidos a las restricciones del sistema totemista, que heredan por línea materna. ¿Acaso lo uno puede surgir de lo otro?. ¿Y por qué camino fue posible?

Si nos remitimos a la celebración del banquete totémico podremos dar una respuesta: Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible (...) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, forzaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de un fragmento de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, la limitaciones éticas y la religión" (Freud 1912-13,143-144)

Sólo queremos añadir unos comentarios sobre el carácter histórico o mítico de esta construcción freudiana, antes de introducirnos en la cuestión de realidad y fantasía en Freud.

"Freud, al no poder explicar el modo en que el asesinato del padre funda la prohibición del incesto en el inconsciente de cada cual, llegó a postular una memoria hereditaria de la especie que transmitiría, de generación en generación, el recuerdo del primer asesinato. Resulta de sobra evidente la inadmisibilidad de la hipótesis filogenética; sin embargo es verdad que el asesinato del padre está inscrito en el inconsciente de todos. Pero este asesinato es simbólico y forma parte del simbolismo colectivo. Explica inclusive, de forma ejemplar, hasta qué punto están diferenciados lo simbólico y lo real (...)

La organización simbólica es transhistórica" (Georgin 1988,132. Negrita nuestra)

"Ningún antropólogo ha asistido a un acontecimiento como el que Freud nos describe. No se trata pues de una verdad empírica. Pero tampoco se trata de una hipótesis científica. Pues tenemos razones (freudianas esencialmente) para considerar que un acontecimiento de tal orden es literalmente inconcebible" (Gómez Pin 1981,94-95)

Inconcebible como lo sería el acto fundacional del lenguaje.

Un "antes" inconcebible, que ya sólo puede ser eso: "un antes" a cualquier comienzo de la historia. Se trata de un acontecimiento inconcebible por cuanto, por su naturaleza misma, queda por fuera de la historia y de lo simbólico. En este sentido constituye un pasado real perdido.

Ahora bien, que sea inconcebible para el psiquismo constituido no dice nada acerca de su existencia o no existencia.

6.4.- Realidad y fantasía en Freud

Tomaremos como punto de partida para abordar esta cuestión, los comienzos teóricos de la obra del fundador del Psicoanálisis y, en concreto una fecha, 1897, y el cambio teórico revolucionario que en aquella fecha inaugura el Psicoanálisis.

Nos situamos por tanto en las elaboraciones teóricas de Freud que abarcan el último decenio del siglo anterior. Para delimitar este decenio, dos obras y dos fechas:

(Freud, 1893a): Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar

(Freud, 1900a): La interpretación de los sueños

Como es sabido, Freud emerge en un medio científico-médico en que la herencia orgánica, la predisposición somática, la tendencia degenerativa y conceptos afines, son preponderantes, casi exclusivos, a la hora de entender y explicar la naturaleza y génesis de la enfermedad mental.

En estas condiciones, al médico que trata de paliar el sufrimiento de esos seres que han tenido la desgracia de incluir en su dotación orgánica tan penoso legado, sólo le queda la posibilidad de evitar el efecto de otras enfermedades que dejan secuela en la salud mental del paciente; tonificar sus cuerpos; inhibir sus conductas malsanas mediante procedimientos coercitivos; relajar la tensión familiar mediante internamientos; disminuir la tensión corporal y mental del enfermo (baños, gimnasia, viajes, etc).

"Tenemos en la casa sesenta pacientes, y entre ellos hay casos mentales de todas las clases, desde la más ligera debilidad mental, que el profano no podría detectar, hasta las últimas fases de la demencia. El tratamiento médico apenas tiene importancia, como es natural, pues se circunscribe a los trastornos quirúrgicos e internos secundarios. Lo demás consiste en supervisión, buena alimentación, un plan de vida razonable y una buena dosis de no interferencia..." (Freud 1984, 137. De una carta a

Martha Bernays, el 8.6.1885, a propósito de su incorporación a un sanatorio privado en Oberdöbling. Negrita nuestra)

En este mismo año, 1885, recibe una beca para ir a estudiar a Paris, a la Salpêtrière, con Charcot. Con él descubrirá la importancia del factor psíquico en la histeria. Presencia con asombro las demostraciones en que el maestro francés inhibe o induce, mediante hipnosis, el ataque histérico. (Jones 1979; Gay 1989; Mannoni 1975)

El ataque histérico. Nadie podría negar su realidad viendo a aquellas pobres mujeres que, bajo su influencia, adoptan posturas imposibles, contracturas dolorosas, parálisis inhabilitantes, etc. Pero cuál es su realidad. Y más aún, ¿cuál es la realidad de lo que lo origina?.

Charcot no pasa de ahí y, en último extremo, vuelve a una explicación orgánica para explicar un fenómeno indudablemente psíquico. Las investigaciones de su discípulo, Janet, que en un principio seguían una línea similar a la que le preocupa a Freud, tampoco llegarán muy lejos en el intento de crear una psicología de los procesos histéricos.

"El gran observador francés (Charcot), de quien fui discípulo entre 1885 y 1886, no se inclinaba a las

concepciones psicológicas; sólo su discípulo Pierre Janet intentó penetrar con mayor profundidad en los particulares procesos psíquicos de la histeria, y nosotros seguimos su ejemplo cuando situamos la escisión anímica y la fragmentación de la personalidad en el centro de nuestra concepción. Hallan ustedes en Janet una teoría de la histeria que toma en cuenta las doctrinas prevaletentes en Francia acerca del papel de la herencia y de la degeneración. Según él, la histeria es una forma de la alteración degenerativa del sistema nervioso que se da a conocer mediante una endeblez innata de la síntesis psíquica. Sostiene que los enfermos de histeria son desde el comienzo incapaces de cohesionar en una unidad la diversidad de los procesos anímicos, y por eso se inclinan a la disociación anímica". (Freud 1910a)

Freud descubrirá enseguida que el origen de la neurosis, del síntoma histérico por ejemplo, no hay que buscarlo en el cuerpo, en la dotación orgánica del sujeto, sino en su historia, en sus recuerdos: "Nuestros enfermos de histeria padecen de reminiscencias" (Freud 1895d; 1910a).

Algún acontecimiento de la vida del paciente habría tenido un efecto traumático sobre su funcionamiento psíquico, bien por la debilidad de su organismo psíquico (aquí se mantiene en la tradición médica de la que nunca renegó), o bien por la naturaleza excesiva del acontecimiento. (Freud 1895d).

"Durante este período de creación del psicoanálisis, el trauma designa, ante todo, un acontecimiento personal de la historia del sujeto, cuya fecha puede establecerse con exactitud, y que resulta subjetivamente importante por los afectos penosos que puede desencadenar. No puede hablarse de acontecimientos traumáticos de un modo absoluto, sin tener en cuenta la "susceptibilidad" propia del sujeto. Para que exista trauma en sentido estricto, es decir falta de abreacción de la experiencia, la cual persiste en el psiquismo a modo de un "cuerpo extraño", deben darse determinadas condiciones objetivas.

Ciertamente, el acontecimiento, por su "misma naturaleza", puede excluir la posibilidad de una abreacción completa (por ejemplo, "pérdida de un ser querido y aparentemente insustituible"); pero, aparte de este caso extremo, lo que confiere al acontecimiento su valor traumático son determinadas circunstancias específicas: condiciones psicológicas especiales en las que se encuentra el sujeto en el momento del acontecimiento ("estado hipnoide" de Breuer), situación efectiva (circunstancias sociales, exigencias de la tarea que se está efectuando) que dificulta o impide una reacción adecuada ("retención") y finalmente, sobre todo, según Freud, el conflicto psíquico que impide al sujeto integrar en su personalidad consciente la experiencia que le ha sobrevenido (defensa).

Además, Breuer y Freud, observan que una serie de acontecimientos, cada uno de los cuales no actuaría como trauma, pueden sumar sus efectos (sumación)" (Laplanche y Pontalis 1979, 468-69. Negrita nuestra)

Ahora bien, ¿este acontecimiento excesivo, o este débil organismo, condenan inevitablemente a la neurosis?. De ninguna manera, dirá Freud: si el sujeto pudiera ir "desgastando" el recuerdo de aquel acontecimiento penoso, como ocurre por ejemplo en el proceso de duelo normal subsiguiente a la pérdida de un ser querido, no tendría por qué producirse una histeria. Tampoco se produciría si el sujeto consiguiera, en el extremo opuesto, olvidar en forma total y permanente aquella vivencia penosa. El traumatismo habría sido "asimilado" en un caso, eludido en el otro, sin tener necesariamente que producir otros efectos o dejar secuelas.

Pero ocurre en algunos casos que el recuerdo de aquel acontecimiento es tan intolerable para el sujeto que no puede mantenerlo (mientras se fuera produciendo ese complejo proceso de duelo que hemos reducido ahora a "irse desgastando"). Tampoco puede olvidarlo.

Intentará entonces defenderse de él (Freud 1894a): reprimiéndole, por ejemplo. Lo que ciertamente no es una buena medida, por cuanto, al estar reprimido, no puede ser olvidado en sentido estricto; y tampoco se puede desgastar y atenuarse así sus efectos.

Pero además, la utilización de la defensa de la represión supondrá la continua amenaza de que cualquier cosa pueda volver a hacer presente, por una sencilla asociación de imágenes por ejemplo, aquello que el sujeto no quiere recordar. Y que, por su condición actual de "reprimido" permanece en el psiquismo (en el inconsciente) aunque no esté presente en la conciencia.

Es decir, que, como nos recuerdan Laplanche y Pontalis en la cita anterior, la utilización de la defensa (represión) pasa a ser otro factor de producción del traumatismo, o mejor, del carácter traumático del acontecimiento, al impedir al sujeto la integración de la experiencia que ha vivido en su personalidad consciente.

Por eso, Freud distinguirá y dará prevalencia, sobre las otras modalidades de histeria ("histeria hipnoide", "histeria de retención") a la "histeria de defensa".

Es la utilización de una defensa patológica lo que hace eficiente al trauma o, mejor aún, lo que convierte en traumática la influencia de un acontecimiento que, sin la participación de la defensa, no tenía por qué producir ese efecto.

El síntoma neurótico vendría a ser, en cierto modo, esos diques que el sujeto coloca contra el recuerdo del acontecimiento traumático. El síntoma cumple entonces una función defensiva.

Defensa inadecuada, al servicio del desconocimiento (Szpilka 1972), que movilizada por la angustia, nos produce casi siempre la sensación de que es peor lo que promueve (los síntomas), que aquello que pretende evitar (lo reprimido).

Defensa traidora, también podríamos decir, por cuanto, aquello que quería ser olvidado acaba encontrando en el síntoma una especie de monumento recordatorio, conmemorativo, imperdurable (Freud, 1910a). Y una secreta satisfacción permanente, como mostrará Freud con la utilización de los conceptos de "beneficio primario" y beneficio secundario de la enfermedad" (Freud 1916-17; Laplanche y Pontalis 1979,46)

Recapitulemos lo importante a nuestros efectos: lo patógeno no hay que buscarlo sólo en el cuerpo, en la herencia, en la predisposición, sino en la historia del sujeto.

Más concretamente, en la reacción (recordar, olvidar, reprimir) del sujeto ante "lo objetivo" de su experiencia.

Esta sería, muy sintéticamente, la "etiología traumática de la neurosis" o, más específicamente "la teoría de la seducción". (Laplanche 1980; Gutiérrez Terrazas 1989).

Porque el traumatismo que Freud encuentra siempre en la base del proceso etiológico de los casos de neurosis (neuropsicosis de defensa) que trata en esta época, es el traumatismo que llamó de la seducción.

"Freud no se contenta, en aquella época, con describir el trauma como el despertar de una excitación interna por efecto de un acontecimiento exterior que es solamente su causa desencadenante; siente la necesidad de relacionar a su vez este acontecimiento con un suceso anterior que sitúa en el origen de todo el proceso": la escena de seducción.

(Laplanche y Pontalis 1979,470. Negrita nuestra)

Aclaremos: en su trabajo con las histéricas, el trauma que, en un principio (Freud 1893a,1894a,1895d), estaba situado en el origen de la patología, va mostrando su carácter casi exclusivamente sexual y, en segundo lugar, siempre está en relación con otro trauma sexual vivido en la infancia.

A esta experiencia traumática primera, de naturaleza sexual, es a la que Freud denominará "escena de seducción"

Con sorpresa y disgusto, Freud va encontrando en los historiales clínicos de las pacientes con que trabaja, una experiencia muy remota que en casi todos los casos consiste en determinadas maniobras de seducción sexual llevadas a cabo por el padre (hecho éste que le trastornó de tal forma que lo ocultó en sus escritos durante cierto tiempo) o personajes con características paternas para el sujeto (hombres mayores, hermanos de más edad, etc) (Freud 1895d,1986b).

Ahora bien, esa posible influencia patógena de la experiencia requiere para Freud de una explicación más compleja ante los sucesivos descubrimientos clínicos. Es evidente que la explicación etiológica basada únicamente en el efecto del trauma se le queda pequeña.

Necesita, para explicar el efecto diferido del trauma, "apoyarle" desde el presente y desde el propio sujeto. Lo traumático lo es por la significación que el sujeto, en función de un sinnúmero de factores personales, le atribuye.

En la pulcra y lineal explicación sobre lo nocivo del traumatismo empieza a estallar el deseo como factor indispensable: lo traumático del pasado no sería tal si no se juntara con el deseo del presente. Deseo en el amplio sentido que lo emplea Freud y el psicoanálisis: deseo-impulso, deseo-rechazo, deseo-ilusión, deseo-horror, deseo-vergüenza, etc.

En Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa (1896b), Freud propone un esquema explicativo con una acción del trauma en dos tiempos (antes y después de la pubertad) que, aunque no puede ser mantenido ya que ignora aún la sexualidad infantil, utiliza todo el tiempo un concepto circular del tiempo psíquico que es imprescindible para explicar el funcionamiento psicológico.

Un pasado que se construye "retroactivamente", conforme en el presente se van produciendo adquisiciones, cambios, etc.

"Retroacción" que con frecuencia se designa en psicoanálisis con una expresión que ya ha cobrado carta de naturaleza: "après-coup".

Es decir, de los dos factores que eran necesarios para producir en efecto patógeno, el primero se ha descompuesto en dos. El trauma sólo lo es "a posteriori", en el encuentro del acontecimiento con el deseo. La intervención objetiva de la realidad, es inseparable de la interpretación subjetiva que de ella haga el individuo "a posteriori". Ambos elementos configuran "lo potencialmente traumático"

Freud lo expresa así: "...no son las vivencias mismas las que poseen efecto traumático, sino sólo su reanimación como recuerdo, después que el individuo ha ingresado en la madurez sexual" (Freud 1896b,165. Negrita del autor).

O también: "Ahora bien, tal predisposición histérica indeterminada (que en el artículo de 1894 se consideraba como un factor indispensable que debía entrar en combinación con el acontecimiento real-traumático) puede remplazarse enteramente o en parte por el efecto póstumo del trauma infantil sexual" (Freud 1896b,167. Paréntesis nuestro).

En otro contexto: ".casi todos los síntomas han nacido como unos restos, como unos precipitados si ustedes quieren, de vivencias plenas de afecto a las que por eso hemos llamado después "traumas psíquicos"; y su particularidad se esclarecía por la referencia a la escena traumática que los causó. Para decirlo con un tecnicismo, eran determinados por las escenas cuyos restos mnémicos ellos figuraban, y ya no se debía describirlos como unas operaciones arbitrarias o enigmáticas de la neurosis. (Freud 1910a,11. Negrita del autor).

Nótese la matización de Freud: las escenas traumáticas (reales) determinan al síntoma. Corrige así con un "tecnicismo" la idea de causalidad escueta de la línea anterior. De entre las causalidades posibles, elige el matiz de "determinación".

No debemos olvidar, por otra parte, que la causalidad psíquica para Freud, siempre es "causalidad múltiple". Con lo que el valor de la escena traumática queda relativizado.

En 1897, como ya hemos señalado, se produce un cambio trascendental en la teoría que afectará a la naturaleza, objetivos y técnicas del psicoanálisis. Con fecha 21.9.87 escribe, en la carta 69 (Freud 1950a) a su amigo Wilhelm Fliess, lo siguiente:

"Ya no creo más en mi "neurótica" (teoría de la neurosis)...he de presentarte históricamente los motivos de mi descreimiento. Las continuas desilusiones en los intentos de llevar mi análisis a su consumación efectiva, la deserción de la gente que durante un tiempo parecía mejor pillada, la demora del éxito pleno con que yo había contado y la posibilidad de explicarme los éxitos parciales de otro modo, de la manera habitual: he ahí el primer grupo de motivos. Despues, la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculpado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto. (La perversión tendría que ser inconmensurablemente más frecuente que la histeria, pues la enfermedad sólo sobreviene cuando los sucesos se han acumulado y se suma un factor que debilita a la defensa). En tercer lugar, la intelección ciarta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se pueda distinguir la verdad de la ficción investida con afecto.

(Según esto, quedaría una solución: la fantasía sexual se adueña casi siempre del tema de los padres)... (Freud 1950a,302. Primer paréntesis y negrita nuestros).

Aunque en este momento nos interesa destacar, de la cita, lo que tiene que ver con la evolución del pensamiento

freudiano desde el concepto de trauma hacia el concepto de "realidad psíquica", no por ello vamos a pasar por alto las valiosísimas menciones que figuran en ella respecto al papel perverso del padre y su valor etilógico ahora discutido, y respecto a la preferencia de la fantasía sexual por el tema de los padres.

En Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico:

"Si bien es cierto que los histéricos refieren sus síntomas a traumas ficticios, el hecho nuevo es que fantasmaticizan tales escenas; es, pues, necesario tener en cuenta, junto a la realidad práctica una realidad psíquica. Pronto se descubrió que estos fantasmas servían para disimular la actividad autoerótica de los primeros años de la infancia, para embellecerla y llevarla a un nivel más elevado. Entonces, detrás de estos fantasmas, apareció en toda su amplitud la vida sexual del niño" (Freud 1914d)

Es en la 23 conferencia, de las Conferencias de Introducción al Psicoanálisis (Freud, 1916-17), "Los caminos de la formación de síntoma", donde Freud explica bien este cambio de perspectiva de 1897:

"...las vivencias infantiles construídas en el análisis, o recordadas, son unas veces irrefutablemente falsas, otras veces son con certeza verdaderas y, en la mayoría de los casos, una mezcla de verdad y falsedad"

"...los recuerdos infantiles aislados que desde siempre y antes de todo análisis, los hombres han llevado en su interior con conciencia, pueden estar igualmente falseados o, al menos, mezclar mucho lo verdadero con lo falso."

"Tras breve reflexión comprendemos con facilidad lo que tanto nos confunde en este estado de cosas. Es el menosprecio por la realidad, el descuido por la diferencia entre ella y la fantasía."

"(el paciente)..durante largo tiempo, no comprenderá nuestro designio de equiparar fantasía y realidad y de no preocuparnos al comienzo por saber si esas vivencias infantiles que han de explicarse son lo uno o lo otro.

No obstante, es evidentemente la única actitud correcta frente a estas producciones del alma. También ellas poseen una suerte de realidad: queda en pie el hecho de que el enfermo se ha ocupado de esas fantasías, y difícilmente ese hecho tenga menor importancia para su neurosis que si hubiera vivenciado en la realidad el contenido de sus fantasías. Ellas poseen realidad psíquica, por oposición a la realidad material, y poco a poco aprendemos a comprender que en el mundo de las neurosis la realidad psíquica es la decisiva". (Freud 1916-17,335-6. Negrita del autor)

Estas reflexiones de Freud en 1917 nos informan de un largo proceso de cambio teórico y técnico cuyo primer hito claro es esa carta 69 a Fliess de 1897.

Proceso que no estaba terminado: Freud siguió introduciendo ampliaciones y modificaciones sustanciales hasta el final de su vida, que lo fue también de su obra, en 1939.

Por ejemplo, alguna de sus concepciones psicopatológicas fundamentales, salieron más adelante del ámbito de la neurosis y se hicieron extensivas a la llamada psicología normal. Así, esta afirmación de la importancia de la realidad psíquica que en 1917 todavía se liga a los neuróticos, y que más tarde será reconocida en la estructuración psíquica de todo ser humano.

Lo mismo habríamos de decir de la teoría de la represión, de la extensión atribuida al complejo edípico, y de algo que ahora nos interesa especialmente a los fines de esta investigación: el carácter universal que pasa a atribuir a la antaño llamada "escena de seducción":

Sí al principio fue a duras penas aceptada -y siempre como factor etiológico fundamental en la formación de las neuropsicosis (histeria y neurosis obsesiva especialmente)-, más adelante pasa Freud a considerarla, como hemos visto sucintamente, como una organización fantasmática de carácter universal, con capacidad para estructurar la actividad fantasmática general del sujeto y que daría cuenta, en cada sujeto, de la historia personal referente a los orígenes de su sexualidad. (Laplanche 1976,80; Gutiérrez Terrazas, 1989)

En Freud hay un proceso que no es en absoluto lineal, sino complejo y en ocasiones contradictorio, que va desde la seducción entendida como "escena real", hasta la seducción como "fantasía originaria" (4)

Porque, a pesar de su convicción acerca del carácter fantasmático del recuerdo(5), nunca dejó de buscar el dato pretendidamente real.

El ejemplo más notable lo constituye su De la historia de una neurosis infantil (Freud 1918b), más conocido como el historial clínico del "Hombre de los lobos", en el que se obstina en ubicar la fantasía de la escena primaria del paciente en unas coordenadas espacio temporales extremadamente precisas.

A este respecto volvemos a traer un fragmento del historiador George Duby:

"Verdaderamente estoy convencido de la inevitable subjetividad del discurso histórico; en cualquier caso, lo estoy totalmente del mío. Esto no quiere decir que no haga todo lo que puedo por aproximarme a lo que podríamos llamar "la realidad", en relación a esa construcción mental imaginaria que es nuestro discurso.

Yo no invento, es decir., invento, pero me preocupo por fundamentar mi invención sobre los cimientos más firmes posibles, construirlo a partir de huellas criticadas rigurosamente, de testimonios tan precisos y exactos como sea posible. Pero eso es todo". (Duby 1988, 43)

La cita pretende mostrar lo común de las actitudes del Freud psicoanalista y del Duby historiador. Pero no todo es equivalente: de la actividad fantasmática no se puede decir, en rigor, que sea subjetiva. Como no podría decirse de nada de lo inconsciente.

Lo inconsciente, por principio, está descentrado respecto al sujeto. La realidad psíquica no es la subjetividad. (Gutiérrez Terrazas 1988)

También sería un error suponer que el fantasma (de seducción, por ejemplo) es solamente "una construcción mental imaginaria".

Véase el artículo de Ribettes sobre las tres dimensiones del fantasma (Ribettes 1984)

La posible comparación de la actividad interpretativa del psicoanalista con la acción de inventar es delicada (por la carga semántica peyorativa que tiene la palabra invención) pero a su vez, tan sugerente, que nos animamos a comentarla.

Sin pretender hacer un análisis riguroso de lo que constituiría el acto de la invención, recordamos que se ha dicho, a propósito de los "instrumentos" presentes en ciertos descubrimientos (el baño de Arquímedes, la manzana de Newton, los utensilios sucios de Fleming), que el inventor es el que sabe "leer" o "escuchar" lo que, por ejemplo, la realidad dice, sin que tal fenómeno real

"sepa", ni "pretenda" decir nada a nadie. Las manzanas, cuando llega cierto grado de maduración, se caen de los árboles. Desde siempre. Y ese fenómeno no quiere decir nada más que eso: que están maduras.

Pero Newton oyó otra cosa: que los cuerpos sólidos experimentan una atracción hacia el centro de la tierra; y que esta atracción sigue unas determinadas leyes.

¿Por qué Newton oyó lo que muchos otros antes pudieron haber oído y no lo hicieron?. Porque para él, el hecho banal y cotidiano de la caída de una fruta madura se convirtió en algo que demandaba un sentido: "¿hay necesidad en la dirección en que cae la manzana? ¿por qué la manzana cae hacia abajo?".

Pero también es cierto que Newton "escuchó" esa demanda de sentido, cuando en él había una predisposición para escuchar, cuando en su cabeza había un "deseo de verdad", de la verdad intrínseca al fenómeno.

Tenemos aquí todos los elementos fundamentales que definen la operación interpretativa del analista: la escucha a lo que transcurre libremente, la transferencia, la actitud o el deseo del analista, las rupturas del sentido y, finalmente la interpretación.

Interpretación que, como en este ejemplo podemos ver claramente, no dice "la significación" del fenómeno. A lo sumo inscribe ese fenómeno es una serie de significantes nueva.

La manzana, que ya era "la manzana de Eva", "la manzana de Blancanieves", "la manzana de la discordia",...; pasaba así a ser significativa de "los sólidos que caen verticalmente hacia abajo, atraídos ...", produciéndose en esa conexión, un sentido otro. Sentido desconocido hasta ese momento, aunque el fenómeno estuviera ahí desde siempre, "diciendo más de lo que decía", para cualquiera que supiera escucharlo.

Por esta línea nos parece muy fructífera la comparación entre "interpretación" e "invención", y no nos escandaliza la afirmación de que el analista inventa. "Construye", decía Freud en Construcciones en el análisis (Freud 1937d).

Resumimos los puntos fundamentales de esta problemática que hemos ido siguiendo en el pensamiento freudiano:

- la renuncia "oficial" a la teoría traumática en beneficio de el carácter fantasmático (de deseo) del recuerdo.
- el mantenimiento sin embargo, siempre, de la necesidad de un invariante que, al no poderlo encontrar en el dato de realidad, lo busca en la existencia de unos "productos mentales" universales: las "fantasías originarias".

- el giro que esto supone: el invariante no es la realidad fáctica, siempre deformada por los deseos del sujeto y por tanto engañosa, el invariante es lo simbólico universal, lo estructural.

Para estudiar esta cuestión y también el problema de la naturaleza y función de la fantasía (o con más precisión terminológica: del "fantasma") es preciso consultar las importantes contribuciones:

Isaacs 1967; Laplanche y Pontalis 1976; Miller 1984; Navarro 1984; Szpilka 1984; Valabrega 1984; Calligaris 1987; Ribettes 1984; Alemán 1985.

Finalmente, como señalan Laplanche y Pontalis:

"...de la seducción de la niña por el padre al amor edípico de la niña hacia el padre, no había más que un paso.

Pero todo el problema estriba en saber si se debe considerar el fantasma de seducción como una simple deformación defensiva y proyectiva del componente positivo del complejo de Edipo, o si es preciso ver en él la traducción de un dato fundamental: el hecho de que la sexualidad del niño viene toda ella estructurada por algo procedente del exterior: la relación entre los padres, el deseo de los padres, que es anterior al sujeto y le da forma. En este sentido, tanto la seducción realmente

vivida como el fantasma de seducción no serían más que la actualización del dato mencionado.

En la misma línea de pensamiento, Ferenczi, (...) describió cómo la sexualidad adulta ("el lenguaje de la pasión") irrumpía verdaderamente en el mundo infantil ("el lenguaje de la ternura")

El peligro de tal renovación de la teoría de la seducción consistiría en enlazar con el concepto preanalítico de una inocencia sexual en el niño, que sería pervertida por la sexualidad adulta. Freud niega que pueda hablarse de un mundo infantil dotado de existencia propia antes de que se produzca esta irrupción, o esta perversión. Al parecer, ésta es la razón de que sitúe, en último análisis, la seducción entre los "fantasmas originarios" que, según él, tendrían su origen en la historia de la humanidad. La seducción no sería esencialmente un hecho real, localizable en la historia del sujeto, sino un dato estructural, cuya transposición histórica sólo podría realizarse en forma de un mito." (Laplanche y Pontalis 1979, 416. Negrita nuestra)

Entendemos por tanto que, con su tempranísima teoría sobre el traumatismo psíquico producido por la seducción sexual, Freud no sólo está dando una explicación etiológica de la formación del síntoma neurótico, sino que está sentando las bases para una explicación estructural -que no conductual al modo de una sexología- de la sexualidad (Laplanche 1989).

El trauma de la seducción viene a ser la representación, el significante, de la irrupción para el sujeto del deseo del otro. Deseo siempre enigmático y traumático para él.

Deseo del otro que interpela al deseo del propio sujeto. Y que le obligará a posicionarse de determinada manera (siempre deseante) en relación a él (al deseo del otro). Esta toma de posición fantasmática respecto al deseo del otro constituye lo central de la sexualidad. (6)
Es decir, que la seducción paterna introduce al sujeto en la sexualidad.

Freud distingue "dos seducciones" diferentes: la paterna y la materna

La seducción paterna. Comenzó considerándola real; luego descubrió su naturaleza fantasmática en el caso de los neuróticos; finalmente, postuló su carácter universal y estructural, proponiendo una nueva categoría de fantasías: "los fantasmas originarios". El fantasma originario de la seducción ya no es un argumento individual, sino una estructura fantasmática que trata de dar cuenta de un enigma, de un vacío de significación: el origen de la sexualidad en este caso, o mejor, el origen del sujeto como ser sexuado.

La seducción materna. Cuando, muy avanzada su obra, en 1933, estudia Freud el intenso lazo afectivo con la madre, previo al conflicto edípico, habla de una verdadera seducción sexual por la madre, o por aquella persona que habitualmente se encarga del cuidado alimenticio e higiénico del niño. Y considerará esta seducción real como prototipo de los fantasmas de seducción posteriores.

"Aquí el fantasma tiene su base en la realidad, puesto que es realmente la madre la que necesariamente ha provocado y quizá incluso despertado, en los órganos genitales, las primeras sensaciones de placer, al proporcionar al niño sus cuidados corporales" (Freud 1933a)

De las dos, la seducción que tiene que ver con nuestra investigación es la primera: la seducción estructural, simbólica, del padre.

Con más extensión plantearemos luego que el cuento de "La niña sin brazos" es la expresión (una, entre otras posibles) de ese mito que transforma en relato historificado un elemento estructural: la seducción simbólica.

O lo que es lo mismo: la irrupción en el individuo del deseo del Otro y el surgimiento así de su propio deseo. Con la constitución, en esa operación compleja, del sujeto como ser sexuado.

NOTAS AL CAPITULO 6

(1).- Hay todavía otra excepción a lo dicho, respecto a la permanencia de la figura del padre hasta el final del relato y la relación de ese aspecto con la presencia o ausencia de príncipe.

Se trata de El espejito mágico (A 211). Es una versión bastante más compleja que las demás versiones del subgrupo. La hemos incluido en "Bella Venecia" por un fragmento dentro de un relato mucho más rico en motivos. Es una mezcla de "Niña sin brazos" y "Bella Venecia", sin ser ni uno ni otro. Pero hemos preferido incluirlo, con problemas de clasificación, que perderlo para el estudio.

(2).- Tres observaciones a propósito de la reciente publicación de: Cuentos prohibidos rusos (Afanasiev 1991).

a.- Empecamos por repetir que siempre que hablamos de incesto en el ciclo de "La niña perseguida" y, más concretamente, en el tipo de "La niña sin brazos", nos referimos a los deseos incestuosos de alguno de los personajes del cuento. Generalmente el padre.

Como ya dijimos, en ninguna versión hemos encontrado que estas fantasías o deseos incestuosos obtuvieran realización efectiva. Por otra parte ya hemos señalado que el padre, como portador del deseo incestuoso, no aparece en los cuentos orales, contrariamente a lo que ocurre en las versiones literarias.

Debemos registrar no obstante, dos excepciones, una mucho menos contundente que la otra.

La primera ya está comentada más arriba, se trata de la versión del romance de Silvana, (Espinosa 1947,388; Gutiérrez Esteve 1978,560), en que el padre consume su deseo sexual con...la que cree que es su hija Silvana. Sólo más tarde y en respuesta a sus quejas por la no virginidad de la hija, se enterará de que la alianza de la madre y la hija lo han impedido.

La otra excepción es mucho más importante por cuanto no involucra sólo el deseo del padre.

Acaban de publicarse (1991) por primera vez en castellano, los Cuentos prohibidos rusos recopilados por A.N. Afanásiev.

La primera edición se realizó fuera de Rusia, en Ginebra, en 1872. Son una impresionante colección de cuentos en los que se ha mentenido, sin censurar, el tono abiertamente erótico, grosero y anticlerical de las

narraciones orales populares.

Las versiones XVI ("La polla caliente"), XXXVII (El buen padre) y XLVI (El peine) son muestras de relaciones incestuosas en un grado de progresiva crudeza. En la última de estas versiones, ante el incontenible deseo genital de la hija, el padre aprovecha para disfrutar sexualmente de ella ("la peina"), estimulado además por las frases incitantes de la madre.

Pero generalmente, como hemos dicho, el relato se mantiene dentro de los límites del deseo incestuoso expresado o aludido bajo alguna forma de enmascaramiento. Está atribuido al padre y, en menos ocasiones, al hermano. Más raramente, a un cuñado, tío, maestro, protector. En una progresión que va distanciándose del personaje inicial y referencial, el padre.

b.- Desde el punto de vista de la estructura morfológica del relato (Propp, 1971), tenemos que incluir los motivos incestuosos dentro de la función VIII: "el agresor daña a uno de los miembros de la familia o le causa perjuicios".

Se define como fechoría y se designa con "A". Concretamente A16: "quiere obligar a alguien a casarse con él" y, más precisamente, AXVI: "lo mismo, entre parientes cercanos".

Propp lo ejemplifica: "el hermano quiere casarse con su hermana", como en El príncipe Danila-Govorila (A 114). No olvidemos que Propp trabaja sobre la colección de cuentos populares rusos de Afanásiev, y en las casi quinientas versiones que incluye no se encuentra ningún padre incestuoso. Por eso menciona únicamente el motivo fraterno.

c.- Es de suponer que Propp quiso desconocer la existencia de las versiones arriba citadas de los Cuentos prohibidos rusos que habían sido publicadas en Ginebra cincuenta años antes que su Morfología del cuento, y cuyos originales manuscritos permanecían en el Reparto de Manuscritos del Instituto de Literatura Rusa de la Academia de las Ciencias de la URSS (Afanásiev, 1991, IX). Nos cabe la duda de si la exclusión de estas versiones, indudablemente rusas y populares, se debe a la clase a la que ellas pertenezcan. Es sabido que Propp estudia los cuentos maravillosos. Las versiones publicadas no pertenecen a esa clase. Más bien serían "cuentos de costumbres". Pero sólo han sido publicadas 77 versiones de las 164 que figuran en la colección manuscrita. No sabemos por tanto qué carácter tienen las restantes. El introductor habla de "encantamientos" que, entre ciertos autores es la manera de designar a los cuentos maravillosos (Afanásiev, idem).

Nos interesa enormemente este dato que nos permite suponer la existencia, también en otros países, de versiones orales en las que sí aparecería el incesto y el padre incestuoso, pero que habrían sido evitadas o censuradas por los recopiladores. Cosa que por otra parte es comprensible, desde otro punto de vista que no se limite al puro interés científico. Véase a tal efecto, la reiteración en los comentarios justificativos del estudioso y del editor que introducen la edición de los Cuentos prohibidos rusos. Véanse también nuestros propios reparos a la hora de incluir citas textuales -como hemos hecho con todas las versiones anteriores-, de las tres citadas de los cuentos prohibidos.

(3).- "Padre simbólico": barrera entre "madre" e "hijo". Pero también, por ser barrera, "padre" es lo que hace posible cierto vínculo (de deseo) "madre"- "hijo", constituídos sólo entonces en tales. Es decir, "padre" como función de mediación: instancia de reconciliación entre el deseo, que apunta a la "madre", y la ley, que prohíbe el incesto (Georgin 1988)

(4).- Nos parece que este proceso no lo entendieron ni Masson(1985) ni Alice Miller (1990). El primero construye una tesis en la que afirma que Freud se asustó al comprobar la enorme extensión de la seducción sexual real practicada con los niños. El cambio teórico de 1897 no sería sino una huida de una verdad intolerable de decir. De esta forma, toda la teoría psicoanalítica se asentaría sobre una mentira: una terrible realidad privada de tal carácter por el miedo de Freud. Alice Miller es una terapeuta de niños, suiza, conocida por un buen número de publicaciones, que ha abandonado recientemente el ejercicio de su profesión para poder dedicarse mejor a lo que considera el problema mayor de los niños, la constante agresión real que sobre ellos ejercen los adultos. No se trata, obviamente, de negar importancia y dramatismo a lo que ambos autores, desde ópticas diferentes, con toda justicia denuncian: el maltrato, no sólo sexual, a que muchos niños son sometidos en todas partes y de formas muy diferentes. Pero es lástima que la consideración de esa realidad se quiera hacer incompatible con la consideración de los procesos fantasmáticos descubiertos por Freud, de una trascendental importancia para el desarrollo psíquico, tanto normal como patológico, del sujeto.

Tan absurdo sería adoptar exclusivamente el punto de vista psicoanalítico para entender, diagnosticar e intervenir en un problema complejo que incluye variables económicas, culturales, sociológicas, educativas, etc, como, llevados por la evidencia y el peso de la realidad, descalificar la importancia de procesos psíquicos que son bastante independientes de la realidad que llamamos objetiva, con la que la relación es fundamentalmente metafórica. Se trata de registros diferentes que como diferentes deben ser tratados.

(5).- Abundan las citas en este sentido. Un ejemplo:

"Si bien es cierto que los histéricos refieren sus síntomas a traumas ficticios, el hecho nuevo es que fantasmaticizan tales escenas; es pues necesario tener en cuenta, junto a la realidad práctica, una realidad psíquica" (Freud 1914d).

(6).- Es muy importante recordar aquí la teoría psicoanalítica referente al deseo, o lo que es lo mismo: qué queremos decir cuando hablamos de deseo.

Con "el deseo del otro" no queremos decir "lo que el otro quiere", "lo que el otro me pide", etc.

Eso tendría que ver con "la demanda" que ya es una formulación en palabras, en gestos, del deseo.

Podríamos decir que el deseo es el lado oscuro de la demanda, lo que no queda dicho, lo que no se puede decir, porque ni siquiera el sujeto demandante lo conoce

El deseo siempre es enigmático; siempre es indecible e insaciable.

Pero esto nada tiene que ver con una evitable ignorancia del sujeto respecto de sí mismo; tampoco con pretensiones inconfesables, ni con su incontenible avidez.

Si el deseo es enigmático, indecible e insaciable, lo es por la naturaleza (estructural) del propio deseo, no por la naturaleza individual del sujeto deseante.

Porque el deseo, por definición (Freud 1900a), es el intento de restablecer, en la realidad, una experiencia de satisfacción imposible ya de reanimar. El deseo es deseo de un objeto irremisiblemente perdido.

Esta pérdida no se debe solamente a la evolución del sujeto. No se trata de aquello que queda perdido por el crecimiento del sujeto, entendiendo el crecimiento como un proceso de duelos (elaboraciones de pérdidas) sucesivos, como hemos mantenido en otro lugar (Gutiérrez Sánchez 1980-81). El objeto está perdido, es vacío, es "en falta", porque queda por fuera de la estructura

(simbólica) del sujeto. Porque hablamos, hay cosas que quedan por fuera de la palabra, que no se pueden "decir": "el objeto es lo que no se puede decir, porque se dice" en expresión de Szpilka (Szpilka 1989)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO 6

- AFANASIEV, A.N. (1987): Cuentos populares rusos (3t.)
Anaya. Madrid
- AFANASIEV, A.N. (1991): Cuentos prohibidos rusos
Alborada. Madrid
- ALEMAN, Jorge (1985): La cuestión del fantasma. En: Notas
de la serie. "Serie Psicoanalítica". Madrid.
- ANZIEU, D. y otros (1984): Art et fantasma. "L'or
d'Atalante". Champ Vallon. Mâcon.
- ARRUABARRENA, Héctor (1986): La ideología del incesto,
en: BRAUNSTEIN (1986): El discurso del
psicoanálisis. Siglo XXI, México.
- AULAGNIER y al. (1984): El deseo y la perversión
Sudamericana. B.Aires
- BELLEMIN-NOEL, J. (1983): Les contes et leurs fantômes.
PUF. Paris.
- BRAUNSTEIN (1986): El discurso del psicoanálisis. Siglo
XXI. México
- CALLIGARIS, C. (1987): Hipótesis sobre el fantasma. Nueva
Visión B.Aires
- DUBY, Georges (1988): Diálogo sobre la historia.
Conversaciones con Guy Lardreau Alianza
Universidad. Madrid
- ENGELS, Federico (1884): El origen de la familia, de la
propiedad privada y del estado. Madrid, Ayuso, 1972

- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-47): Cuentos populares
españoles. 2 tomos. Instituto de Filología "Antonio
de Nebrija". CSIC. Madrid
- ESPINOSA, A. (hijo) (1987-88): Cuentos populares de
Castilla y León (2t.) CSIC. Madrid
- FERENCZI, Sandor (1988): Diario Clínico. Conjetural.
B.Aires
- FRAZER, J.G. (1989): La rama dorada FCE. Madrid
- FREUD, S. (1893a): Sobre el mecanismo psíquico de
fenómenos histéricos: comunicación preliminar
AE II, p.25
- FREUD, S. (1894a): Las neuropsicosis de defensa AE III,
p.41
- FREUD, S. y BREUER, J. (1895d): Estudios sobre la histeria
AE II.
- FREUD, S. (1896b): Nuevas puntualizaciones sobre las
neuropsicosis de defensa AE III, p.157
- FREUD, S. (1900a): La interpretación de los sueños
AE IV-V
- FREUD, S. (1905d): Tres ensayos de teoría sexual AE VII,
p.109
- FREUD, S. (1910a): Cinco conferencias sobre psicoanálisis
AE XI, p.1
- FREUD, S. (1912-13): Tótem y tabú AE XIII, p.1
- FREUD, S. (1914c): Introducción del narcisismo AE XIV,
p.65
- FREUD, S. (1914d): Contribución a la historia del
movimiento psicoanalítico AE XIV, p.1

- FREUD, S. (1916-17): Conferencias de introducción al psicoanálisis AE XV-XVI
- FREUD, S. (1918b): De la historia de una neurosis infantil AE XVII, p.1
- FREUD, S. (1920g): Más allá del principio de placer AE XVIII, p.1
- FREUD, S. (1933a): Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis AE XXII, p.1
- FREUD, S. (1937d): Construcciones en el análisis AE XXIII, p.255
- FREUD, S. (1950a): Los orígenes del psicoanálisis AE I, p. 211
- FREUD, S. (1984): Epistolario 1873/1939. Plaza&Janés. Barcelona
- GAY, Peter (1989): Freud. Una vida de nuestro tiempo Paidós. Barcelona
- GEORGIN, Robert (1988): De Lévi-Strauss a Lacan. Nueva Visión. B.Aires
- GREEN y al. (1976): El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo. Nueva Visión. B.Aires
- GUTIERREZ ESTEVE, Manuel (1978): ~~Sobre el sentido de~~ cuatro romances de incesto Revista del Centro de Investigaciones Sociológicas. Monográfico Homenaje a Caro Baroja. pp.551-579
- GUTIERREZ SANCHEZ,G. (1980-81): ~~Características del~~ comportamiento del niño de ocho a catorce años Investigación para el INCIE del MEC. Madrid

- GUTIERREZ TERRAZAS, J. (1988): La "realidad psíquica" propiamente dicha no es la realidad psicológica o subjetiva. Revista de Psicoanálisis de Madrid No.8, pp.69-72
- GUTIERREZ TERRAZAS, J (1989): Los dos pilares del psicoanálisis: el pulsional y el inconsciente PDU/5. Hogar del Libro. Barcelona
- ISAACS, Susan (1967): Naturaleza y función de la fantasía en: KLEIN y otros (1967): Desarrollos en Psicoanálisis. Paidós. B.Aires
- JONES, Ernest (1979): Vida y obra de Sigmund Freud (3t.) Paidós. B.Aires
- KLEIN, Melanie y otros (1967): Desarrollos en Psicoanálisis. Paidós. B.Aires
- LA FONTAINE, Jean S. (1987): Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto. Lerna. Barcelona
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B. (1976): Fantasia originaria. fantasia de los orígenes. origen de la fantasia. en: GREEN y al. (1976): El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo Nueva Visión. B.Aires
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B. (1979): Diccionario de psicoanálisis Labor. Barcelona
- LAPLANCHE, J. (1980): La sexualidad Nueva Visión. B.Aires
- LAPLANCHE, Jean (1988): Castración. Simbolizaciones. Problemáticas II. Amorrortu. B.Aires.

- LAPLANCHE, J. (1989): Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria Amorrortu. B.Aires
- LE GOFF, Jacques (1991): Pensar la historia. Paidós. Barcelona.
- LEVI-STRAUSS (1991): Las estructuras elementales del parentesco Paidós. Barcelona.
- LOPEZ TAMES, Román (1990): Introducción a la Literatura Infantil Secretariado de Publicaciones de la Universidad. Murcia
- MANNONI, Octave (1975): Freud. El descubrimiento del inconsciente Nueva Visión. B.Aires
- MASSON, Jeffrey Moussaieff (1985): El asalto a la verdad Seix Barral. Barcelona
- MILLER, Alice (1990): El saber proscrito Tusquets. Barcelona
- MILLER, J-A. (1984): Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma Manantial. B.Aires
- MORGAN, Lewis H. (1877): La sociedad antigua o investigación acerca de las vías del progreso de la humanidad desde el salvajismo hasta la civilización, pasando por la barbarie. Londres. MacMillan and Co.
- NAVARRO, Juan B. (1984): Estudio acerca de la constitución de la fantasía, a partir de la obra de Freud Revista de Psicoanálisis vol.VI, nos.2-3. B.Aires

- PROPP, Vladimir (1971): *Morfología del cuento*.
Fundamentos. Madrid
- PROPP, Vladimir (1974): *Las raíces históricas del cuento*.
Fundamentos. Madrid
- RIBETTES, Jean M. (1984): La troisième dimension du
fantasme, en: ANZIEU y otros (1984): *Art et
fantasme "L'or d'Atalante"*. Champ Vallon. Mâcon.
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1982): *Los cuentos maravillosos
españoles* Crítica. Barcelona
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, A. (1989): *Los cuentos populares o
la tentativa de un texto infinito* Secretariado de
Publicaciones de la Universidad. Murcia
- SZPILKA, Jaime (1972): *Bases para una psicopatología
psicoanalítica* Kargieman. B.Aires
- SZPILKA, Jaime (1984): En torno a "Un niño es pegado"
Revista de Psicoanálisis A.P.A. t.XLI, no.6,
pp.1001-1028. B.Aires
- SZPILKA, Jaime (1989): *Sobre la cura psicoanalítica*
Tecnipublicaciones. Madrid
- THOMPSON, Stith (1972): *El cuento folklórico*.
Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- VALABREGA, Jean-Paul (1984): El problema antropológico
del fantasma, en: AULAGNIER y otros (1984): *El
deseo y la perversión Sudamericana*. B.Aires

CAPITULO 7

EL MOTIVO: "LA MUTILACION"

EN "LA NIÑA SIN BRAZOS"

INDICE DEL CAPITULO 7

7.1.- Aportación de los diccionarios.

7.2.- Un cuento italiano.

7.3.- Una consideración antropológica.

7.4.- Las opiniones de los especialistas.

7.5.- En los cuentos.

7.5.1.- El lenguaje metafórico supone capacidad para
aceptar la pérdida, la falta.

7.6.- La castración.

Si sorprendente es la presencia del motivo incestuoso en tantos cuentos y versiones literarias del ciclo de "La niña perseguida", aún más lo es el de la mutilación en el tipo de "La niña sin brazos" (Puymaigre 1884)

Aguél se atenda en unas versiones, se vela en otras y directamente se oculta en algunas (en todas las versiones populares como hemos visto) porque su significación resulta hiriente para nuestra sensibilidad (1); éste, sin embargo, el de la mutilación, no se oculta en casi ninguna (no aparece en las versiones de la saga de Constanza) porque la significación se nos escapa totalmente.

Estamos frente a un enigma mayor del cuento. ¿Qué sentido puede tener esa mutilación?. ¿Por qué se la mutila?. ¿Por qué los brazos, o las manos?. ¿Para qué?.

Tenemos que ordenar nuestra investigación. En primer lugar nos dirigiremos a los diccionarios. Que es tanto como decir que nos dirigiremos a la lengua. En la confianza de que a través de las palabras, de su etimología, de sus sinónimos, es decir, de su juego metafórico, se desprenda algo que nos aclare el enigma.

7.1.- Aportación de los diccionarios

SEGURA MUNGUIA (1985): Diccionario etimológico latino-español Ediciones Generales Anaya. Madrid :

Mancus, -a, -um:

1. Manco, mutilado, lisiado
2. Defectuoso, incompleto, débil

Cita el verbo italiano "mancare" y el francés "manquer". Ambos con la significación de "faltar".

MOLINER, María (1981): Diccionario de uso del español Gredos. Madrid :

Manco, -a:

1. Se aplica a la persona o animal a quien le falta un brazo o una mano o los dos, o los tiene inutilizados.
2. Se aplica a las cosas a las que les falta algo para estar completas

Mancar:

1. Dejar a alguien manco: inútil de una mano o de las dos
2. Lisiar o estropear cualquier miembro
3. Faltar; quedar por hacer una cosa

COROMINAS, J. (1955-57): Diccionario Crítico Etimológico Gredos. Madrid :

Manco: del lat. MANCUS 'manco', 'lisiado (de cualquier parte del cuerpo)', 'incompleto'. 1a. documentación: Berceo.

...El judeoesp. "a lo manco" 'a lo menos'....el cat. popular "manco" 'menos'.

Una primera "sorpresa": "manco" no hace alusión únicamente a la carencia de manos o brazos sino que tiene una significación mucho más amplia: "incompleto".

Otra sorpresa: el "manco" castellano proviene de la misma raíz (el mancus latino) que los "manquer", "manque" franceses y que los "mancare" y "manca" italianos. Todos ellos giran en torno a la idea de la falta.

Podríamos decir que es manco aquel que está incompleto, aquel a quien le falta algo.

Y por tanto, podríamos afirmar que nuestra "manquita" (en A 279 recibe este nombre), nuestra niña sin brazos, es una representación de una niña, de una joven mujer incompleta, con falta.

Pero, ¿a qué incompletud se puede referir?, ¿a qué falta?.

Dejaremos en suspenso, por el momento, las respuestas a esa pregunta.

7.2.- Un cuento italiano

Vamos ahora a un cuento italiano que nos atrajo ya desde la simple lectura del título. Se trata de "El bracero de la mano izquierda" (IC 160) (2)

Cuando se está trabajando sobre el tema de la mutilación de manos o brazos, un título como éste no puede pasar desapercibido:

"Bracero de la mano derecha", "Bracero de la mano izquierda"...

Llamaremos a este efecto "impacto significativo". Es un efecto que debe ser "escuchado" en el trabajo interpretativo. Sin saber por qué, por el momento, una determinada palabra pronunciada por el analizado tiene un efecto impactante en el analista. O, -tendría más que ver con este caso-, por una asociación meramente formal en apariencia se van produciendo conexiones por las que circula el deseo inconsciente del sujeto. (Mannoni 1975 y 1979; Freud 1909d) (3)

Este cuento está construido sobre un motivo antiguo y bastante repetido en la cuentística popular y culta. Según D'Ancona (citado por Italo Calvino) el motivo de la sospecha de infidelidad de la esposa y el papel en ella de un poderoso ya aparece en textos griegos, hebreos y arábigos.

Resumimos el contenido:

Este Bracero del Rey de España tiene una esposa bellísima, perfecta. El rey, por las intrigas del envidioso Bracero de la mano izquierda, cae enamorado de su belleza. Consigue verla, cuando el marido no está, y mientras ella duerme. ¡Y olvida sobre la cama de la bella su guante real!.

El marido, que supone que ha ocurrido lo que no ha ocurrido, desprecia a la esposa sin dar explicaciones que considera innecesarias. La bella mujer enflaquece y se deteriora visiblemente.

El insidioso Bracero de la mano izquierda y el Rey se arrepienten. Este último organiza un banquete al que los invitados deberán asistir obligatoriamente con sus esposas.

Sólo por esta razón el Bracero de la mano derecha consiente en dejarse acompañar por su esposa. Al final del banquete se da entre los tres personajes el siguiente diálogo que comienza el Rey dirigiéndose a la triste mujer:

"- Cómo anda todo, princesa?

La pobre señora, dulcemente, le respondió:

-Viña era y viña soy;

era podada y ya no lo soy;

y no sé por qué razón

no me poda mi patrón.

El bracero entonces le respondió:

-Viña eras, viña eres;
eras podada y ya no lo eres;
por la zarpa del león
no te poda tu patrón

El rey comprendió que la viña era la señora a quien el marido despreciaba porque había encontrado el guante en el baldaquín. Entendió el mal que había causado con su curiosidad y dijo:

- De la viña que decís,
ví los pámpanos, miré la vid,
más no la tomé ni la he tocado,
¡por la Corona que me ha coronado!

.....

- He admirado -concluyó- (...) la honestidad de esta mujer que jamás miró a otro hombre que a su marido. Y debéis perdonarme a mí, que fui la causa de vuestros dolores. (Italo Calvino 1990,253-55)

"Podar" aparece aquí como una clara metáfora de las relaciones sexuales.

Pero ¿es simplemente metáfora de las relaciones sexuales?.

"Podar" viene del latín 'putare' (cortar), igual que "amputar" (cortar alrededor). Por tanto podríamos decir que la niña amputada es también la niña podada.

Ahora entendemos mejor la mutilación del cuento, cuando relacionamos esa amputación con la acción de podar.

"Podar" no es un simple "cortar las ramas superfluas en las plantas" como nos dice un mal diccionario (Diccionario Ilustrado de la Lengua Española. Aristos. Editorial Ramón Sopena. Barcelona, 1961)

La poda es el "arte de modificar el modo natural de vegetar los árboles, principalmente los denominados frutales, con el fin de conseguir de ellos productos más abundantes y de mejor clase en cuanto a calidad y tamaño. Así como una regularidad constante en su fructificación. También tiene por objeto la poda dar a los árboles formas regulares, a fin de mantener el equilibrio entre todas sus partes." (Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa Calpe t.45, p.10008. Negritas nuestras)

La poda es una función básica para el agricultor y el jardinero. Una función que tiene sus fechas, sus modos, sus instrumentos: hay operaciones de poda que son propias del período de reposo de la planta, y otras del período de vegetación. Se actúa sobre las ramas gruesas, sobre las ramas secundarias, sobre las yemas, sobre los brotes, sobre las hojas, sobre las flores y frutos...

La buena y oportuna poda es condición de crecimiento, de producción, de insistencia y de inclusión de todo el organismo.

Suprime algo (yemas, brotes, ramas, etc) pero promete más. Cercenando, separando de algo, se promete el acceso a mucho más. (4)

Y si es compleja como operación, también lo es como significante: véanse a este respecto el gran número de refranes que, en nuestra lengua, se centran sobre la acción de podar (Martínez Kleiser 1978).

Hemos leído más arriba que la poda supone una "modificación del modo natural", una operación compleja que ya no tiene que ver con lo natural de la supervivencia y la reproducción, sino que está inscrita, en cuanto a fines, agentes, modos y significantes asociados, en el registro simbólico. (Hay múltiples rituales en torno a la poda, por ejemplo).

7.3.- Una consideración antropológica

Encontramos otra metáfora agrícola-cultural referida a las operaciones que hacen, de una niña, una mujer. Se trata de un comentario de Turner (1990), orientado a establecer la importancia del orden simbólico en los ritos de iniciación, de transición o "de paso" (Van Gennep 1986), y en general en la organización social de los pueblos afectados por cada rito:

"La doctora Richards, en su soberbio estudio sobre el Chisungu, o ritos de pubertad femeninos de los bamba, emplea la expresión "cultivar una niña" para referirse a su iniciación. Este término, "cultivar", expresa perfectamente la idea que muchos pueblos se hacen de los ritos de transición. Como sociólogos que somos, nos inclinamos generalmente a reificar nuestras propias abstracciones (artificio éste que, por otro lado, nos ayuda a entender un buen número de interconexiones sociales) y a hablar de personas "que cambian de posiciones estructurales dentro de un marco jerárquico" y cosas por el estilo. No hacen lo mismo los bamba ni los shilluk, que consideran el status como una incorporación o una encarnación, si se quiere, de éste en la persona. "Cultivar" a una muchacha para convertirla en mujer es llevar a cabo una transformación ontológica (...)

Howitt vió a los kuringal en Australia, y yo he visto a los ndembu en Africa alejar a hombres adultos de una ceremonia de circuncisión porque no habían sido iniciados. También he visto expulsar de una ceremonia, entre los ndembu, a hombres maduros porque habían sido circuncidados en el hospital de la misión, sin pasar por el período de reclusión en la espesura, según el rito ndembu ortodoxo. Estos hombres biológicamente maduros no habían sido "hechos hombres" por el procedimiento ritual adecuado. Es la enseñanza ritual y esotérica la que cultiva muchachas y hace hombres" (Turner 1990,112-3. Negritas del autor, salvo las últimas que son nuestras)

Vamos a insistir más adelante en la importancia de lo simbólico para la constitución del sujeto y su identidad.

(5)

Tenemos hasta aquí varias notas interesantes:

La mutilación y, en sentido más amplio, la falta.

La poda, es decir, un modo particular de amputación que modifica lo natural con un fin positivo.

Esta amputación tiene un carácter sexual y se presenta como algo deseado.

Estas notas nos recuerdan a la castración. Más concretamente: la poda simbólica (tal como aparece en el cuento italiano), nos recuerda a la castración simbólica (como aparece registrada en la antropología y conceptualizada en psicoanálisis). Hermosa metáfora que expresa el papel de la castración en el crecimiento sexual.

Pero el cuento va más allá: la dama languidece porque no es podada. Es decir, el deseo (la vitalidad, la belleza, la seducción) se instaura sobre el suelo simbólico de la castración (la poda simbólica) que comienza por renunciar a "la zarpa del león". Es necesario renunciar al león-rey-padre y que éste renuncie también a la dama, para que ésta pueda desear y ser deseada, para que ingrese (o reingrese) en el ámbito del deseo.

Pero antes de proceder a desarrollar el concepto de castración para el Psicoanálisis y su relación con el deseo y la ley, preferimos refrendar más, en textos, este presunto vínculo entre la mutilación en los relatos y la castración.

Otra cuestión que habría que aclarar simultáneamente es la relación posible entre incesto y castración

7.4.- La opiniones de los especialistas

Del enigma de la mutilación de las manos se han ocupado, -con poca fortuna habría que decir-, los distintos autores que han tratado el motivo de "La niña sin brazos"

Espinosa se limita a remitir al lector, en las dos últimas líneas de su estudio, a "las valiosas observaciones de Sébillot" sobre la mutilación de las manos en la historia "para castigo o venganza" (Espinosa 1947)

Las aportaciones de Sébillot en este punto nos recuerdan que la mutilación de manos y pies era una práctica registrada entre diversos pueblos de la antigüedad:

En el libro de los Jueces mencionan cómo los hebreos cortaron los extremos de pies y manos del rey Adonibezec que, a su vez, decía haber hecho eso mismo con setenta reyes a quienes tenía esclavizados.

Los cartagineses y los lusitanos lo hacían con sus prisioneros y se dice que César mutiló las manos a los galos.

En los últimos siglos hay muchos casos registrados. En el Código Penal francés figuraba, siempre según Sébillot, la pena de mutilación de la mano derecha para los parricidas. (Sébillot 1912)

Señal de poder, de dominio: el que mutila somete al mutilado. O señal de castigo terrible.

Las mutilaciones en la Edad Media, lo sabemos, llegaron a ser una práctica bastante frecuente:

"Golpes y heridas conducen a la muerte...la violencia era algo cotidiano...se trata de prácticas agresivas habituales...los prudentes ancianos propietarios de la ley salía desgranar toda una letanía de golpes o de heridas, compensadas por una multa...

De esta manera queda previsto cada caso, desde el más peligroso -aquel en que el criminal ha intentado herir al otro con una flecha envenenada-, hasta aquel en que el golpe ha sido suficiente para que la sangre cayera a tierra.

Tres puñetazos suponen nueve sueldos de oro de multa; una mano arrancada, un pie cortado, un ojo saltado, una oreja o una nariz seccionadas, cien sueldos. Pero si la mano o el pulgar cuelgan aún, la suma será inferior... Hay quienes llegan a arrancar la lengua al contrario "de tal forma que ya no puedan hablar"; su precio: cien sueldos.

(...)

"Si alguien encuentra en una encrucijada a un hombre al que sus enemigos han dejado sin pies ni manos...y lo remata, habrá de pagar cien sueldos... cumplimiento religioso de una venganza privada" (En: Ariès y Duby, 1987, 484-486)

Ahora bien, en el corto cometario de Sébillot encontramos también una observación que nos parece, esa sí, muy valiosa. Recuerda en él al faraón egipcio Micerino y a su mujer quien mandó cortar las manos a las sirvientas de su hija.

La referencia nos lleva a Herodoto que en su segunda Investigación sobre Egipto cuenta lo siguiente:

"...sobre este tal Micerino, tan probo y benévolo con su pueblo, se cebó el Destino llevándose prematuramente a su única hija. Habiéndole sumido su muerte en profundo desconsuelo, quiso dar a su hija una sepultura digna de ella y mandó esculpir una vaca en madera, recubrióla de oro y sepultó en ella a la difunta.

La vaca no fue enterrada. Todos pueden verla todavía en Sais, en un aposento del palacio decorado suntuosamente (...). En una cámara contigua se hallan las estatuas, que -según los sacerdotes- serían las de las concubinas de Micerino.

Efectivamente, se pueden ver allí colosales estatuas de madera, hasta una veintena, que representan a mujeres desnudas. ¿De qué mujeres se trata?. No sé más sobre ellas que lo que me han dicho. En todo caso, cuentan -y sobre la vaca- la siguiente historia:

Micerino, enamorado de su hija, la poseyó contra la voluntad de ésta. La desgraciada se ahorcó en su desesperación y el rey mandó sepultarla en dicho ataúd. La madre ordenó cortar las manos a todas las siervas que habían entregado la hija al padre y las estatuas sufrieron el mismo castigo que sus modelos. A mi juicio, esta historia no tiene ni pies ni cabeza, especialmente en lo concerniente a las manos de las estatuas. Es exacto que ya no tienen manos, pero ello se debe exclusivamente a que son vetustas." (Lacarrière, Jacques 1973, 127. Negrita nuestra)

Nos volvemos a encontrar aquí la mutilación de las manos vinculada a un incesto. Aunque en este caso, el castigo, la señal del incesto, se desplaza a las concubinas del padre que son también las doncellas de la hija. (6)

El hecho curioso de la mutilación paralela de las estatuas nos sugiere el carácter paradigmático, simbólico de este castigo.

Carácter simbólico que consideramos de la mayor importancia.

Hay un aspecto en las líneas que siguen, de la Investigación de Herodoto, que nos ha llamado la atención:

"Tras la muerte de su hija, una segunda desgracia se abatió sobre el rey: Un oráculo llegó de Butona para anunciarle que sólo ya disponía de seis años de vida. La cosa le sentó muy mal y dirigió al oráculo amargos reproches: '¿Cómo puede ser -preguntó al dios- que mi padre y mi tío que cerraron todos los templos, olvidaron a los dioses y oprimieron a sus súbditos, muriesen de puro viejos, mientras yo que de nada me remuerde la conciencia me veo condenado a una muerte prematura?'. La respuesta no se hizo esperar: precisamente por este motivo, es por lo que -dijo el dios- acortaba su vida, pues no había hecho lo que habría debido hacer. Había detenido el castigo que Egipto debía sufrir, durante ciento cincuenta años; lo cual sus dos predecesores habían admitido perfectamente.

Quando el rey comprendió que estaba condenado irremediabilmente, mandó construir infinidad de lámparas que alumbraban toda la noche y pasó el resto de sus días bebiendo, banqueteando, paseándose por los bosques o en barco y frecuentando los lugares llamados 'de placer'. Su pensamiento secreto era dejar por mentiroso al oráculo, viviendo doce años en lugar de seis, ya que por decirlo así, vivía día y noche" (Lacarrière, J. 1973, 128)

De estas líneas queremos destacar, teniendo en cuenta lo narrado anteriormente (el incesto consumado con la hija que habría dado lugar al suicidio desesperado de la misma) la absoluta falta de remordimientos de conciencia del padre:

"yo que de nada me remuerde la conciencia..." (7)

Pero también se menciona una enigmática culpa simbólica, que debe ser castigada durante ciento cincuenta años, lo que Micserino ha intentado evitar, personalizando ("no había hecho lo que habría debido hacer") un asunto que su padre y su tío mantuvieron en el ámbito impersonal de lo normativo: "ellos lo admitieron perfectamente". Lo que quiere decir: "cuando cerraban templos, olvidaban a los dioses y oprimían a su pueblo, eran instrumentos para el castigo de los dioses, ellos lo sabían y lo admitieron perfectamente". Es decir, se limitaron a ser representantes de la ley divina.

También nos muestra este fragmento de Herodoto a Micserino tratando de burlar, o mejor, aceptando-eludiendo la prescripción del oráculo (a través del simpático ardid de iluminar de tal modo la noche que se dupliquen los días). Su interés no es huir de los designios del dios ("comprendió que estaba condenado irremediabilmente"); sólo aspira a "dejarle por mentiroso". Cuando se interioriza la ley simbólica, sólo se puede aspirar, a lo sumo, a hacer gestos de horror o a hacer gestos de burla

frente a la máscara de la ley (el dios, el oráculo; el totem paterno en la construcción freudiana de Totem y Tabú) mientras se acatan sus sentencias.

Así que vemos a un faraón díscolo, que intenta suavizar la ley (en lo referente a los súbditos), o reirse del legislador (en lo que la ley se refiere a él mismo). Por todo ello es severamente castigado a una muerte prematura. Nada se dice, ni por su parte ni por la del oráculo, del incesto con su hija. Nosotros podríamos suponer que en ese episodio sí "había hecho lo que simbólicamente habría debido hacer".

Por otra parte, la muerte de la hija también parece tener carácter simbólico ya que hay una suposición de vida tras el suicidio:

"Cada año en la época en que los egipcios se lamentan en honor del dios cuyo nombre me es vedado pronunciar, sacan esta vaca a la luz del día, pues la joven, al morir, habría pedido a su padre ver el sol una vez al año" (Lacarrière 1973,127)

Debe ser por ello, por el carácter simbólico de la "fechoría" (usando el término de Propp), que el padre no sufre de remordimientos, no hay personalización de la culpa; es más, no hay culpa. en la medida en que aquí se trata del incesto como parte de la función simbólica paterna (como podremos también decir del valor simbólico del trauma de la seducción paterna, en la teoría freudiana).

La hija se suicida aunque parece seguir viviendo, al menos sigue siendo sujeto de deseo; y las doncellas-concubinas sufren la mutilación así como sus estatuas que siguen, por siglos, mostrándose, ya no solamente a Micerino que las gozaría en exclusiva mientras viviera, sino a todo visitante que las quiera ver, colosales, numerosas, desnudas, mancadas, suscitadoras sin duda de deseo.

Hay una relación que tendremos que aclarar y justificar entre mutilación y deseo.

Como decíamos anteriormente, otros autores se han ocupado del tema de la mutilación. Así, el conde de Puymaigre (Puymaigre 1884):

"La concepción más difícil de explicar es la de estas absurdas manos cortadas que se encuentra en tantos relatos.

M. d'Ancona recuerda a este propósito una fábula griega proporcionada por Diodoro. Salomón se había casado, en segundas nupcias, con Sideroé, que le empujaba contra su hijastra Tiroé. Por instigación de la madrastra, fue maltratada, golpeada, se le cortaron los cabellos y se la metió en prisión. Sus hijos que fueron abandonados en un río, se convirtieron luego en sus salvadores, como muchos héroes de nuestras antiguas novelas.

En esta anécdota, que en algunos puntos coincide efectivamente con nuestra leyenda, no hay más que cabellos cortados, pero d'Ancona señala que en la *rappresentazione* di santa Uliva se habla también de cabellos cortados.

Es sin duda en alguna leyenda donde hay que buscar el origen de la historia de las manos cortadas. M. Gidel, en su *Etude sur la littérature grecque moderne* dice (p.293): "Se lee en un milagro de San Juan Crisóstomo y de Anthure, su madre, cómo un rey le hizo cortar el puño y Nuestra Señora le rehizo una nueva mano". Desgraciadamente M.Gidel no dice más de la leyenda, lo que acaso nos hubiera proporcionado algún dato comparativo curioso.

La *Légende dorée* relata un prodigio del mismo género en la vida apócrifa de san León que subió al trono pontifical el 10 de mayo del 440: "El papa León, según se lee en el libro de los milagros de la bienaventurada Virgen María, celebraba la misa el santo día de Pascua, en la iglesia de Santa María Mayor, y como daba la comunión a los fieles, uno tras otro, una mujer le besó en la mano y él experimentó una tentación. Pero el hombre de Dios, erigiéndose en severo vengador contra sí mismo, se cortó en secreto esta mano que le había escandalizado. Se empezaron a producir rumores entre el pueblo que se sorprendía de que el santo no celebraba más el oficio divino, como tenía por costumbre.

Entonces León imploró a la Virgen Santa, abandonándose enteramente a su misericordia. Y ella se le apareció y le proporcionó la mano que él había cortado, ordenándole volver a ofrecer el santo sacrificio" (Légende dorée. ed. Gosselin, t.I, p.271)

Esta anécdota extraña está muy extendida. Ha sido contada por Sabellicus, Baronius, san Antonin. El sabio jesuita Teófilo Raynaud ha hablado de ella, para refutarla (Hypothes.,sect.II,liv.III,Cap.X,p.361). Ha remarcado que, contrariamente a la afirmación de que, despues de este incidente,se había cambiado la costumbre de besar la mano del Soberano Pontífice en el día de Pascua, por la de besar su pie, la primera costumbre no se había modificado jamás.

Ha contado también el hecho de otra manera. Decía que san León se había cortado la mano derecha porque se reprochaba haber conferido las órdenes a un hombre que era indigno de ello. Finalmente, también se dice que san León recuperó su mano por la virtud de un retrato de la Virgen pintado por san Luc (Bayle, art. León).

Yo no estaría muy alejado de hacer remontar a esta mano cortada por castidad y devuelta por la intervención de Santa María, la mano cortada también por castidad y también restituída por la Virgen, de la duquesa de Aquitania y de tantas otras heroínas de las que he hablado.

Para quien sepa la manera en la que las leyendas se forman y se trasponen, esta opinión no tendrá nada de inadmisibles" (Puymaigre 1884, 208-9. Traducción nuestra del francés. Negritas del autor).

Ciertamente, la opinión de Puymaigre no nos parece inadmisibles. Pero sí un poco decepcionante: nos cuesta creer que una simple historia de castidad amenazada haya tenido tal desarrollo y fortuna. Es una explicación poco significativa si se pretende dar cuenta de tantas versiones y variantes.

Cox no se detiene en este motivo de la mutilación (Cox 1893).

Daümling sí lo hace; pero citando para ello el mismo fragmento de Puymaigre que hemos incluido nosotros (Daümling 1912)

Obvio es decir que la vinculación que hace Puymaigre del motivo, con la historia del Papa León I, también nos orienta a lo mismo: la mutilación como castigo o señal de un deseo incestuoso. Puesto que no podría llamarse de otra manera al surgido en el Papa, en el Santo Padre, hacia una mujer que, tras comulgar, le ha besado la mano.

Aquí, al contrario de lo que vimos en Micerino, el remordimiento es tan grande que el Papa procede a cortar la mano que ha sido "objeto y causa del deseo". Por ello, esa mano tiene que ser cortada, tiene que "caer". Pero esto que estamos diciendo a propósito de la mano del Papa incestuoso, equivale, palabra por palabra, a la formulación psicoanalítica acerca de la castración estructural, de la constitución del objeto y el surgimiento del deseo.

7.5.- En los cuentos

Trataremos de mostrarlo a través de los textos:

En algunas de las versiones de "La niña sin brazos", especialmente en las literarias, encontramos a un padre que está enamorado de su hija, especialmente de sus bellas manos. La protagonista se las corta o se las hace cortar; las manos son colocadas en una fuente y presentadas al padre ("Victorial", "Historia del Rey de Hungría").

Es evidente la similitud de este relato con la leyenda del Papa León I. La mano que ha sido el motivo de la emergencia del deseo sexual del Rey-Padre o del Santo Padre debe ser amputada.

En ambos casos, tras diferentes acontecimientos, la mano amputada vuelve a ocupar su lugar natural. Pero las cosas, para entonces, ya han cambiado: la mano ha cobrado un valor diferente, incluida ahora en un orden simbólico. La mano real, la hija real, no pueden ser accesibles para el instinto sexual del padre. Antes "caen" cortadas, "desaparecen" huídas. (8)

Y es justamente porque el objeto en tanto que real, en tanto que natural, desaparece, que surge el deseo en el sujeto. (Rabinovich 1990).

Deseo que ya Freud había definido como un intento de volver a encontrar en la realidad al objeto de la vivencia de satisfacción originaria (Freud 1900a) (9):

Primero se busca al objeto a través de la percepción, tratando de reconstruir, en la realidad, una situación percibida como idéntica: la "identidad de percepción".

La alucinación y el sueño, que Freud define como "realización alucinatoria de deseo" (Freud 1900a), son éxitos, aunque parciales y temporales, de ese intento de reconstrucción perceptiva real.

Pero antes o después hace acto de presencia la decepción, cuando se constata el carácter irreal de la alucinación, cuando se comprueba "el fracaso del sujeto en distinguir entre una alucinación y una percepción" (Laplanche 1974, 474).

No es posible conseguir la "identidad de percepción", y el sujeto tendrá que conformarse con la "identidad de pensamiento" que ya implica una simbolización, una metaforización del objeto de deseo.

Tras los acontecimientos que constituyen la trama del cuento, la mano, la hija, el padre, ya no son los mismos, no hay identidad perceptiva. Ya no son mano, hija, padre "reales", "naturales", sino "representacionales". Es decir, se les reencuentra, pero a condición de aceptar un juego de simbolizaciones que no pudo ser tolerado al principio. Veámoslo desde este ángulo:

El "perfil" de padre que estos relatos nos presentan es el de alguien incapaz de percibir el carácter metafórico de las palabras. Algo parecido tendríamos que decir de la niña.

Sólo al final del cuento uno y otra, en sus respectivos papeles, acabarán aceptando el carácter simbólico del objeto. Lo que supone poder aceptar la pérdida de lo real del objeto.

7.5.1.- El lenguaje metafórico supone capacidad para aceptar la pérdida, la falta.

1.- El rey del tipo que hemos llamado "María de madera", -así, el de las versiones El pavero del rey (RA 35), Toda-clase-de-pieles (G 65) o Piel de Asno, de Perrault-, deduce que su hija debe ser su esposa, guiándose por un comentario que su esposa le hizo en el lecho de muerte...y que él toma al pie de la letra.

Hace una interpretación literal, no metafórica, del "encargo" de la difunta. Le pidió que sólo volviera a casarse si la nueva esposa la igualaba en belleza. O sólo con la mujer a quien le ajustara bien un anillo que le entrega. Y él no lo interpreta como la expresión, oscura necesariamente, de algún deseo profundo, y tal vez desconocido para ella misma, de alguien que va a morir. No lo interpreta. Lo obedece. (10)

Lo mismo ocurre, o algo muy parecido, con los otros padres (y en dos versiones con los hermanos) de las restantes versiones de este tipo "María de madera"

Hay un caso en que puede verse con claridad la diferente actitud de los personajes. Se trata de la versión de Afanasiev El príncipe Danila-Govorila (A 114):

Aquí el personaje incestuoso es el hermano. Por razones que no se especifican, una bruja malvada se propone hacer daño a estos hermanos desde que eran pequeños. Regala al niño un anillo que le hará rico e ingenioso "siempre que

no se lo quite y se case con la doncella a quien este mismo anillo le vanga bien al dedo"

Crecen; el muchacho busca esposa, encuentra quienes le gustan...pero a ninguna le viene bien el anillo.

Un día cansado y meditabundo, a preguntas de la hermana, le descubre el secreto y le cuenta sus penas.

- ¿Pues qué anillo tan especial es ése? -inquirió la hermana-. Deja que me lo pruebe yo.

Se puso el anillo, que se ajustó a su dedo, resplandeciendo, lo mismo que si lo hubieran hecho a su medida.

- Tú eres la que estaba predestinada para mí. ¡Tú serás mi esposa!

- Pero, hermano mío, ¿te has olvidado de Dios?. Eso es un pecado. Nadie se casa con una hermana.

La niña, que ya conoce el secreto y sus condiciones, se lo prueba despreocupadamente, movida por la curiosidad; en la seguridad, podríamos decir, de que la cosa no puede ir con ella, dado que "nadie se casa con una hermana".

Hay en ella indudablemente un juego del deseo, de la fantasía ("¿me estará bien a mí?"), pero en el marco de un orden simbólico que no puede quedar sometido a la arbitrariedad de la orden de una anciana, o el deseo caprichoso de una esposa. Lo simbólico pone límite a lo imaginario.

2.- Otro grupo de ejemplos: el padre-rey de "Como a la sal", la versión popular del Rey Lear:

La contestación de la hija, a su pregunta acerca de cómo le quiere, tiene un marcado carácter metafórico:

"Te quiero como la vianda quiere a la sal"; "Te quiero como a la sal". Una simbólica manera de expresar, por ejemplo, la constancia de su necesidad del padre.

Ya sabemos lo que va a ocurrir: el padre no puede soportar esa contestación que toma, también aquí, al pie de la letra.

3.- Finalmente, el grupo de ejemplos constituido por la propia niña sin brazos.

Así como en "María de madera" la niña busca un subterfugio, una dilación, algo que atempere al padre, y en casi todas las versiones le pide, como condición para ceder a sus deseos (cosa que no piensa hacer desde el principio) algo supuestamente imposible (los tres trajes), en "La niña sin brazos" actúa directamente sobre el cuerpo siguiendo lo literal, lo real, sin conceder al propio cuerpo valor de representación, de metáfora.

Procede con el cuerpo como algo exclusivamente real que sólo puede sustraerse del deseo paterno si es cercenado y eliminado de la realidad.

Siguiendo así la misma "filosofía" que el sultán que para tener la siniestra certeza de la exclusividad de su deleite y su poder, manda cegar o castrar, realmente, a los hombres del serrallo. (11)

Algo parecido nos sugiere el motivo, también de "La niña sin brazos", de la absurda insistencia en hacer la señal de la cruz, a pesar del daño que de eso se desprende para ella, con una manifiesta incapacidad para encontrar otras vías a su deseo (religioso en este caso). La niña sin brazos (Es 101):

(...)Desde el momento en que nació se santiguaba y decía:

- ¡Ave María Purísima! ¡Ave María Purísima!

Y la mujer llamó al diablo y le dijo:

- Mire usted, que la niña que he dao a luz se santigua y dice "¡Ave María Purísima!"

Y el diablo va y le dice:

- Pa que no lo diga córtete usted la mano.

Y la madre fue y le cortó la mano a la niña. Y entonces la niña se santiguaba con el codo que la quedaba. Y llama la mujer al diablo otra vez y le dice:

- Mire, usted, que le he cortado la mano a la niña y ahora se santigua con el codo.

- Pues córtete todo el brazo -le dice el diablo-.

Y le cortó la madre a la niña todo el brazo. Pero entonces la niña se santiguaba con la mano del brazo izquierdo. Y vuelve la mujer a llamar al diablo y le dice:

- Venga usted. Mire que le he cortao a la niña todo el brazo y ahora se santigua con la mano del brazo izquierdo.

Y dice el diablo:

- Pues cortarle esa mano.

Y se la cortó la madre y la niña se santiguaba con el codo de esa mano. Y venga a llamar la madre otra vez al diablo pa contarle que ahora la niña se santiguaba con el codo de la mano izquierda.

- Pues cortarle todo ese brazo también -le dice el diablo-.

Y le cortó la madre todo el brazo izquierdo también. Y entonces la niña se santiguaba con el troncón que le quedaba del brazo y decía siempre:

- ¡Ave María Purísima! ¡Ave María Purísima!....(12)

En la versión La niña sin brazos (Es 99), pierde éstos por el mismo motivo: hacer la señal de la cruz. Y cuando ya no tiene brazos, intenta hacerla con las piernas. El diablo la abandona, colgada de un árbol por el pelo.

Este último grupo de ejemplos, por cierto, nos permitiría lanzar la sugerencia de que "María de madera", "Como a la sal", son tipos de cuentos que hacen referencia a un estado psíquicamente más evolucionado que el que reflejaría esta reacción de "La niña sin brazos". Ya hay en ellos una "separación" de la niña, una capacidad para establecer un juego metafórico, etc.

7.6.- La castración

Todo lo que venimos diciendo, -necesidad de la "caída" de lo real del objeto; posibilidad de paso de la literalidad a la metaforización perdiendo la "seguridad" de la referencia inmediata al objeto; capacidad para incluir el deseo en un circuito metafórico y metonímico que posibilite ciertas satisfacciones a cambio de renunciar a la "satisfacción" cierta de mantenerse en lo real-, está dentro de los límites del concepto psicoanalítico de "castración".

Concretamente, la castración simbólica que es la operación por la que se produce la segregación y pérdida del objeto real y, con ello, la constitución del mismo en objeto de deseo. En la misma operación simbólica.

No hay deseo (con carácter simbólico, fantasmático: deseo humano en definitiva) si no se produce la "caída" del objeto real en la estructura simbólica.

El objeto, en tanto que objeto natural (de "naturaleza"), real (en el sentido de los tres registros: imaginario, simbólico y real, de Lacan) se presenta al sujeto como una ausencia, como una pérdida. "El paraíso perdido", el imposible "retorno al útero materno", "la infancia irretornable", etc.

Y este objeto, perdido, inencontrable ya en la realidad (porque "estas manos" no son ya "aquellas manos", porque "esta hija" no es ya "aquella hija". - en los relatos viene claramente marcado en la estructura narrativa del cuento -) es, sin embargo, el permanente "objeto y causa del deseo". Deseo que, precisamente por ello, jamás podrá satisfacerse, ni se podrá extinguir.

Pero, teniendo en cuenta la importancia teórica para nuestra investigación de lo que en psicoanálisis se ha designado como "complejo de castración" y "complejo de Edipo", y de la relación entre ambos, necesitamos desarrollar algunos de sus aspectos con una relativa pormenorización. Lo que haremos en el capítulo siguiente.

NOTAS AL CAPITULO 7

(1).- No entraremos ahora, en el texto, en la cuestión de qué nos hace especialmente sensibles hacia determinado conjunto representacional. Desde la teoría freudiana podemos afirmar que esta reacción es indisoluble del deseo y, por tanto, del conflicto.

Somos "negativamente" sensibles a la presencia del incesto en la medida que eso suscita conflicto por la existencia de algún género de deseo reprimido que, por esta vía, amenazaría con tener un cierto acceso a la conciencia.

Recuérdese, por cierto, que la noción psicoanalítica de deseo no coincide con la popular. Para el Psicoanálisis, el deseo del que se trata, siempre es un deseo intolerable, objeto de represión. Su acceso a la conciencia acarrearía displacer, sufrimiento...y satisfacción.

(2).-Suponemos, por el contexto del cuento, que en este caso, el bracero podía ser un cargo de la corte real: el que daba el brazo para apoyo del rey.

(3).- "Impactos significantes" que se han producido más veces a lo largo de este trabajo. Reseñaremos dos:

Uno, cuando nos oímos a nosotros mismos diciendo algo mil veces dicho antes, y que ahora nos sonó totalmente distinto, produciéndonos casi un efecto siniestro:

"...y el joven pidió al rey la mano de su hija"

La primera impresión fue de que ¡habíamos tenido delante desde siempre a "la niña sin manos"! Fuimos a indagar sobre esa expresión tan familiar y nuestras averiguaciones nos llevaron al derecho romano.

"En la antigua Roma había tres formas de matrimonio, confarreatio, coemptio y usus. A través de ellas el hombre adquiría amplios derechos sobre la persona y la propiedad de su esposa, pero los adquiría porque su esposa se convertía en su hija. La mujer pasaba in manu viri. Manus era el poder que ejercía el patriarca, ya fuera sobre la familia o sobre la propiedad material: sobre los hijos, los esclavos, la esposa, rebaños y ganado. Pero en épocas romanas posteriores se fue diferenciando el poder, tanto en el término para designarlo como en el concepto, según el objeto sobre el que se ejercía. Cuando se ejercía sobre bienes materiales o esclavos se convirtió en dominium; sobre los hijos, es potestas; sobre las personas cuyos servicios han sido traspasados a otro por su propio patriarca, es mancipium; sobre la esposa todavía es manus"

(Evans-Pritchard 1987,131; Kovaliov 1979; Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana.Espasa Calpe. t. 32 pp. 1079 y ss)

Suponemos que será éste el origen de la conocida expresión "pedir la mano", equivalente a "pedir en matrimonio"

Otro "impacto significativo": encontramos un cuento cuyo título nos atrae. Se trata de El asesino sin mano (IC 89) que resulta ser una espeluznante historia de "niña perseguida".

Analizamos este cuento en forma extensa en el apartado cuarto del capítulo nueve (9.4).

(4).- Pero no debe entenderse en esto, como lo hace Laplanche (Laplanche 1988), criticando a Reik (Reik 1974) y su visión de la circuncisión, "una interpretación demasiado racional, que conferiría al ritual el filo de un símbolo único, que permitiera una suerte de partición ideal, un equilibrio preciso entre lo prohibido y lo permitido".

Ya que "si la circuncisión fuera pura y simplemente castración simbólica, su resultado debería constituir una separación clara, particularmente en el nivel de lo que está permitido y de lo que está prohibido: prohibida la madre (las madres, cuando se trata de toda una generación de mujeres); y por obra del mismo gesto, podríamos decir, permitidas todas las demás mujeres" (Laplanche 1988, 218)

Entendemos que lo que el rito (o la castración simbólica como la entendemos aquí) permite no es a "todas las demás mujeres" sino "la posibilidad de desear a cualquier mujer". Deseo que vendría a constituirse, en cierto modo, como efecto de un cierto levantamiento de la represión. ¿Y qué es lo que estaría reprimido? (represión que es figurada por el ritual simbólico de la castración): el vínculo dual, simbiótico con la madre, en tanto que madre real. O con el padre, figuración preferida en los cuentos que estamos estudiando.

Dicho de otro modo: en el deseo a cualquier mujer late la añoranza por el objeto primordial perdido. Freud, como hemos dicho ya, definió así el deseo: la búsqueda en la realidad y en el pensamiento del objeto perdido. En cierta manera, en cada deseo a un objeto actual está transferido algo del vínculo perdido con el objeto perdido.

Y esta es la dinámica a la que abre la castración simbólica. Todo promesa. Y nada más que promesa. Pero en esa promesa, que abre al deseo y a la simbolización, está nuestra condición de seres humanos.

Por ello nos parece que no habría que poner en entredicho, sino interpretar psicoanalíticamente, las que Laplanche llama "interpretaciones estructuralistas" del ritual, cuando sigue diciendo:

"Por anticipado queda ahí puesta en entredicho una interpretación puramente estructuralista de los ritos de iniciación. Entiendo por interpretación estructuralista la que pretende (y me refiero por ejemplo al prefacio de Lévi-Strauss a su inaugurales Las estructuras elementales del parentesco) que no habría prohibición sin, correlativamente, una autorización, de modo que cabría encontrar verdaderamente un gesto de separación del mundo en tal o cual ritual, tal o cual ley simbólica. Una interpretación demasiado estrechamente estructuralista puede ser puesta en entredicho por los hechos que comentamos en la medida en que, en este caso, el símbolo aparece casi tanto en sus fracasos como en su logro. La satisfacción sexual no es la pura y simple contraparte de una prohibición que estructurara el mundo de objetos posibles; ella es, nos dice Reik, 'un sustituto, por así decir una indemnización por el proyecto incestuoso que no se ha podido cumplir'" (Reik 1974, 146. Citado por el autor. **Negrita nuestra**)

En línea con lo que estamos diciendo es preciso hacer una corrección a la frase de Reik: es el deseo, y no la satisfacción sexual, - que no queda asegurada en absoluto por el acto iniciático - , lo que viene a ser un sustituto del incesto reprimido. Así lo entendemos mejor. Por último, para finalizar esta excesiva nota, recoger textualmente, por su interés, lo que Laplanche dice a continuación, cerrando así la reflexión crítica a propósito del libro de Reik:

"Por lo tanto, siendo la satisfacción un sustituto, una indemnización, nada hay de asombroso en que el objeto así llamado permitido (que es en realidad un sustituto del objeto prohibido) resulte contaminado por "la sombra del incesto" o incluso por "el retorno de lo reprimido". El así llamado objeto permitido no puede permanecer indemne del objeto prohibido, las mujeres permitidas mismas ven caer sobre ellas la sombra de la madre prohibida" (Laplanche 1988, 219. **Negritas del autor**)

Con lo cual, siguiendo tal como lo entendemos el razonamiento de Laplanche, se arruinaría la satisfacción sexual y, a otro nivel, la interpretación "estructuralista" de Reik.

Pero si esa sombra del objeto prohibido cayendo sobre el objeto permitido, arruina la satisfacción, es sin embargo una expresiva manifestación del deseo. El deseo se constata mejor en el conflicto y en el contratiempo que en la satisfacción y en la armonía.

Porque, como ya hemos dicho varias veces, el deseo del que se trata, en último extremo, es un deseo imposible de

ser satisfecho. Condición constitutiva del deseo.

(5).- A propósito del comentario de Turner, queremos alejar una posible objeción.

La importancia de lo que afirman estos antropólogos, según la supuesta objeción, va disminuyendo según nos vamos enterando del campo en que extraen sus conclusiones: 'Australia está muy lejos, y las condiciones vitales y culturales, actuales e históricas, de estas comunidades, nada tienen que ver con las nuestras'

Es más, estos mismos antropólogos seguramente se esfuerzan en aclarar que las observaciones y respectivas conclusiones que son válidas para un grupo humano, no tiene que serlo para otros. Esta es una advertencia casi constante frente, por ejemplo, a los evolucionistas y también frente a la antropología de inspiración psicoanalítica.

Esta cuestión ha sido objeto de polémica a propósito, por ejemplo, del carácter universal o no del edipo freudiano; de la universalidad o no de la ley de prohibición del incesto, de la metodología evolucionista que extraía conclusiones respecto al pasado, utilizando para ello observaciones sobre grupos "retrasados" actuales, etc.

La polémica es de importancia y requeriría documentación y desarrollo de ideas el mediar en ella. Se escapa de los objetivos de este trabajo. Únicamente queremos hacer un comentario que tiene mucho que ver con el tema que investigamos.

El concepto de "lo simbólico", de Lacan, y de "estructura", aplicados al funcionamiento psíquico, entendemos que da una perspectiva y posibilidades diferentes en esta cuestión polémica.

El edipo como "complejo", como fase evolutiva, como conjunto de vivencias sujeto-madre-padre, históricamente localizables en el consciente o el inconsciente de un sujeto, está sometido a las particularidades espaciales y temporales de la cultura. No sería universal.

El edipo como estructura, como condición de lenguaje, de deseo, de sexuación, de fantasmaticación, etc., es universal por lo que se refiere a todo aquel que llamamos humano. Aunque los tiempos, los personajes, los vínculos entre ellos, sean absolutamente diferentes.

La ley de prohibición del incesto es universal a todos los grupos humanos. Pero para ello es necesario entender que se juega entre "funciones" (el que soporta la función "padre", el que es denominado "madre" y aquel que es denominado "hijo"). Funciones que no pueden ser definidas desde una cultura concreta o una psicología concreta. Se necesita definir las funciones en términos lógicos.

Pero nuestro comentario apuntaba a una cuestión más ceñida a nuestro ámbito cultural:

En relación con los ritos de iniciación, paso, etc., consideramos que nuestros púberes recorren ese mismo camino que Turner, por ejemplo, o La Fontaine en su magnífico *Iniciación* (La Fontaine 1987), nos describen. Pero nuestros jóvenes han nacido en una sociedad y en un momento, que no tolera los ritos, los conocimientos esotéricos grupales, las jerarquías simbólicas, etc. De modo que tienen que pasar por el rito, sin rito.

El grupo social, adulto, no produce ningún signo claro, definitivo, acerca del carácter de "mujer" para la púber que lo anhela.

La identidad no es, entre nosotros, claramente, una cuestión del grupo social, es una aventura personal. Llena de interrogantes, de miedos, de vacilaciones, de contradicciones, de culpabilidades.

El grupo nunca refrenda, y cuando lo hace (mayoría de edad, edad penal, etc), no se produce ningún cambio en el sujeto. Son "pasos" siempre sujetos a la opinión, a las particularidades del sujeto y del medio, etc.

Se podría hacer un estudio respecto a las consecuencias, en nuestra cultura, de esta falta de rituales de paso. Cuando lo simbólico queda disminuido y crece sin embargo lo imaginario de cada uno.

Para la Pedagogía y para el psicoanálisis no creo que sea ésta una cuestión menor.

(6).- Curiosa paradoja ésta de ser nombrada a la vez "doncella" y "concubina": doncella de, - y como-, la hija; y concubina del padre. Pensamos que es una ingeniosa manera de representar la paradójica posición de la hija que analizaremos más adelante.

(7).- Esta falta de arrepentimiento aparece con relativa frecuencia en los cuentos del ciclo estudiado, con la excepción, en bloque, del subgrupo Como a la sal, o "Rey Lear". Aunque en estas versiones el padre se lamenta de no haber comprendido el sentido de la proposición de la hija. El arrepentimiento por el daño causado es posterior y secundario a aquel.

(8).- Los relatos de "La niña perseguida" están llenos de situaciones así, en que lo que iba a satisfacer el apetito sexual del padre, del hermano, del tío, ha sido amputado o ha desaparecido.

(9).- Este importante pasaje de la obra de Freud se encuentra en el capítulo VII de "La interpretación de los sueños" (Freud 1900).

Allí Freud estudia "la psicología de los procesos oníricos" y, concretamente, en el epígrafe a que nos referimos, "el cumplimiento de deseo".

Construye un modelo teórico del aparato psíquico que permita explicar un fenómeno tan complejo como el del sueño y que dé cuenta, no sólo de la formación del mismo (en último extremo, cumplimiento de deseo), sino también de sus particulares características (proceso primario y secundario).

"...la vivencia de satisfacción que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica (recuerdo-imagen, recuerdo-representación) queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad (recuerdo-afecto). La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para éste es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que ese camino se transitaba realmente de esa manera, y por tanto el desear terminaba en un alucinar. Esta primera actividad psíquica apuntaba entonces a una identidad perceptiva o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad.

Una amarga experiencia vital tiene que haber modificado esta primitiva actividad de pensamiento en otra, secundaria, más acorde al fin (más adecuada). Es que el establecimiento de la identidad perceptiva por la corta vía regresiva en el interior del aparato (regresión desde la motilidad a la percepción en el modelo de aparato psíquico propuesto por Freud) no tiene, en otro lugar (en la realidad), la misma consecuencia que se asocia con la investidura de esa percepción desde afuera. La satisfacción no sobreviene, la necesidad perdura. Para que la investidura interior tuviera el mismo valor que la exterior, debería ser mantenida permanentemente, como en la realidad sucede en las psicosis alucinatorias (...)

Para conseguir un empleo de la fuerza más acorde a fines, se hace necesario detener la regresión completa de suerte que no vaya más allá de la imagen mnémica (que no se deslice del recuerdo de la satisfacción a la alucinación actual de la misma, lo que impediría la posibilidad de una satisfacción actual real) y desde ésta pueda buscar otro camino que lleve, en definitiva a establecer desde el mundo exterior (de acuerdo con un "examen de realidad") la identidad deseada. Esta inhibición de la regresión, así como el desvío de la excitación que es su consecuencia, pasan a ser el cometido de un segundo sistema ("trabajo secundario", "proceso secundario". Hasta aquí venía hablando de las operaciones del "proceso primario") que gobierna la motilidad voluntaria, vale decir, que tiene a su exclusivo cargo el empleo de la motilidad para fines recordados de antemano. Ahora bien, toda la compleja actividad de pensamiento que se urde desde la imagen mnémica hasta el establecimiento de la identidad perceptiva por obra del mundo exterior no es otra cosa que un rodeo para el cumplimiento de deseo, rodeo que la experiencia ha hecho necesario. Por tanto, el pensar no es sino el sustituto del deseo alucinatorio, y en el acto se vuelve evidente que el sueño es un cumplimiento de deseo, puesto que solamente un deseo puede impulsar a trabajar a nuestro aparato anímico." (Freud 1900a, 557-59. Negritas del autor; comentarios entre paréntesis, nuestros, salvo el primero)

(10).- Comentario, ya hecho en otro lugar, acerca de la intencionalidad "sinistra" en el mandado de la madre que obliga al padre a un deseo incestuoso. Pero aclarar que ahora lo vemos desde la perspectiva del padre. Hay que analizarlo desde todas

(11).- Las consecuencias de esta castración real, totalmente diferente a la castración de la que venimos hablando, y el particular orden simbólico en que únicamente puede producirse, son estudiadas en Estructura del harem (Grosrichard 1984)

(12).- Pretendemos mostrar a través de estos ejemplos lo que hemos supuesto incapacidad de la niña para bordear el conflicto, para encontrar palabras o conductas que, significando lo mismo, no le acarreen tanto perjuicio. No es una cuestión moral la que queremos plantear, sino psicológica: la niña, en este punto, parece desenvolverse en aquel estado de "incesto mental" del que hablaba Arruabarrena (Arruabarrena 1986); de necesidad de inmediatez; de funcionamiento exclusivo "en proceso primario".

Podríamos pensar que el ejemplo propuesto, -la niña que sólo decía "¡Ave María Purísima!", como un disco rayado, como siguiendo maquinalmente una consigna-, no es un buen ejemplo: esta repetición, "in crescendo" (jaculatoria, madre, diablo, amputación mano derecha; jaculatoria,

madre, diablo, amputación codo derecho; jaculatoria, madre....) es un conocido recurso de los cuentos para los más pequeños. Habría por tanto en el cuento un predominio de la búsqueda de efectos a través de lo formal, sobre la vía del contenido y la significación. No deberíamos deducir un rasgo de la niña, se trata de un mecanismo formal del relato.

Pero un poco más adelante el propio texto contradice esta objeción, entremezclando un contenido procaz como pocas veces encontramos en las versiones populares del cuento, con el mismo recurso formal:

La madre al ver que la niña seguía santiguándose y que ni comía ni bebía nada llamó al diablo y se lo dijo. Y entonces el diablo le dijo que encerrara a la niña en una habitación y que allí la tuviera hasta que fuera moza cuando vendría él a por ella. Y cuando ya estaba mayor y era ya una mocita llegó el diablo a por ella se la llevó pa su casa. Y llegó a su casa y la metió en una habitación y le dijo:

- Aquí te desnudas y esperas hasta que yo te llame.
Y se subió a una habitación que estaba más arriba (...)

(...)

- ¿Subes o bajo?

Y la niña le contestó:

- Calla, hombre, que me estoy quitando la blusa

(...)

- ¿Subes o bajo?

Y la niña contesta:

- Calla, hombre, que me estoy quitando la falda.

(...)

- ¿Subes o bajo?

Y le contesta la niña:

- Calla, hombre, que me estoy quitando la enagua.

(...)

Y el diablo ya cansao de esperar le grita:

- Ya no, ya no me engañas. Ahora bajo yo y enseguida.

Y bajó y cogió a la niña en sus brazos pa llevársela pa su habitación. Y la niña, al verse en los brazos del diablo, empezó a santiguarse con el trocón del brazo y decía:

- ¡Ave María Purísima! ¡Ave María Purísima! ¡Ay, Dios mío! ¡Ay, Virgen María!...

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO 7

- AFANASIEV, A.N. (1987): Cuentos populares rusos
(3 tomos). Anaya. Madrid
- ARIES, Ph. y DUBY, G. (coords.) (1989): Historia de la vida
privada. (6 tomos). Taurus. Madrid
- CALVINO, Italo (1990): Cuentos populares italianos
(2 tomos). Siruela. Madrid
- COX, M.R. (1893): Cinderella Londres
- DAUMLING, H. (1912): Studie über den typus des "Mädchens
ohne Hände" innerhalb des Konstanze-zyklus. Munich.
- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-1947): Cuentos populares
españoles (2 tomos). CSIC. Instituto "Antonio de
Nebrija", Filología. Madrid
- EVANS-PRITCHARD, E. (1987): Historia del pensamiento
antropológico. Cátedra. Madrid
- FREUD, S. (1900a): La interpretación de los sueños.
AE 4-5
- FREUD, S. (1909d): A propósito de una caso de neurosis
obsesiva AE X, 119
- FREUD, S. (1912-13): Totem y Tabú AE XIII
- GENNEP, Arnold v. (1986): Los ritos de paso Taurus.
Madrid

- GROSRICHARD, Alain (1984): Estructura del harem. Petrel.
Barcelona
- KOVALIOV, S.I. (1979): Historia de Roma. Akal. Madrid
- LACARRIERE, Jacques (1973): Herodoto y el descubrimiento
de la tierra Espasa Calpe. Madrid
- LAPLANCHE, Jean (1979): Diccionario de Psicoanálisis.
Labor. Barcelona
- MANNONI, O. (1975): Freud. El descubrimiento del
inconsciente Nueva Visión. B.Aires.
- MANNONI, O. (1979): La otra escena. Claves de lo
Imaginario Amorrortu. B.Aires
- MARTINEZ KLEISER, L. (1978): Refranero General Ideológico
Español. Hernando. Madrid
- PROPP, V. (1971): Morfología del cuento. Fundamentos.
Madrid
- PUYMAIGRE, Conde de (1884): ~~La fille aux mains coupées~~
Revue de d'Histoire des Religions. Sept-Oct. Paris
- RABINOVICH, D. (1990): El concepto de objeto en la
teoría psicoanalítica. Manantial. B.Aires
- SEBILLOT, P. (1911): "Le corps humain" Revue des
Traditions Populaires t.XXVI, n. 12, p. 388. Paris
- TURNER, Victor (1990): La selva de los símbolos Siglo
XXI. Madrid

CAPITULO 8

COMPLEJO DE EDIPO

COMPLEJO DE CASTRACION

INDICE DEL CAPITULO 8

8.1.- El complejo de Edipo.

8.1.1.- El complejo de Edipo en Freud.

8.1.1.1.- El edipo en el niño.

8.1.1.2.- El edipo en la niña.

8.1.1.3.- El edipo completo.

8.1.2.- Desarrollos lacanianos. Tiempos del edipo.

8.1.2.1.- Primer tiempo.

8.1.2.2.- Segundo tiempo.

8.1.2.3.- Tercer tiempo.

8.1.2.4.- Resumen esquemático de los tres tiempos.

8.2.- El complejo de castración.

8.1.- El complejo de Edipo

En el capítulo 7 hemos utilizado repetidamente los conceptos "complejo de castración" y "castración simbólica". El hecho de que sean conceptos que han logrado una notable vulgarización, no excluye en modo alguno la conveniencia de un examen atento de los mismos, sino que más bien lo hace imprescindible.

Creemos que son las confusiones conceptuales que aparecen en la mayoría de las versiones vulgarizadas de los conceptos psicoanalíticos, -cuando no unas interpretaciones groseramente absurdas-, las responsables de muchos de los prejuicios que existen en el ámbito científico en contra de la teorización psicoanalítica.

La complicación epistemológica que supone para el discurso científico la hipótesis psicoanalítica del inconsciente (Clavreul 1983; Alemán 1983; Szpilka 1988; Klimovsky 1988; Cruz Roche 1991) no explica las prejuiciosas tomas de posición en contra o las descalificaciones masivas, en algunas ocasiones desde el más absoluto y confesado desconocimiento.

Otras disciplinas del saber, con un basamento epistemológico también conflictivo, gozan sin embargo -afortunadamente-, de carta de naturaleza en nuestros currícula académicos. Así, la Historia. (Duby 1988; Le Goff 1991)

Es por todo ello por lo que nos importa precisar razonablemente aquellos conceptos que son centrales en la teorización psicoanalítica y en los supuestos teóricos de este trabajo. Conceptos que, además, presentan algunas complicaciones conceptuales y cierta tendencia a inducir confusiones terminológicas (tal vez por la costumbre freudiana de designar las operaciones psíquicas mediante el términos analógicos del lenguaje cotidiano).

Este es el caso de "complejo de Edipo" y "complejo de castración", que pasamos a examinar. Los presentaremos en este orden ya que, siendo inseparables, aquel representa, en Freud, una estructura más amplia en la que el complejo de castración encuentra su lugar y su sentido.

Haremos una breve revisión, en primer lugar de la teoría freudiana al respecto, y a continuación de algunas variaciones importantes en el pensamiento lacaniano.

8.1.1.- El complejo de Edipo (Freud)

Es sabido que Freud "se encontró" con el edipo en su propio análisis (en torno al año 1896), aunque en realidad venía ocupándose de él, sin llamarlo así, hacía años, mientras centraba su interés teórico en la seducción paterna de sus pacientes histéricas (Freud 1894a,1895d,1896b)

Para él, el complejo edípico es, al principio, una peculiaridad neurótica, una manifestación de determinada debilidad psíquica. Más tarde le considerará "el complejo nuclear de las neurosis" (Freud 1909d,163). Y finalmente descubrirá su carácter universal: un conjunto "complejo" de representaciones y sus afectos correspondientes que se producen en todos los sujetos en determinado momento de su evolución libidinal, según las características propias de cada uno, tanto en los sujetos neuróticos como en los llamados sanos.

La existencia del complejo es universal, y el nudo de las representaciones y afectos del mismo, tiene un notable parecido con la famosa tragedia griega "Edipo Rey", de Sófocles (Sófocles 1982).

"Según mis experiencias, y ya son muchas, los padres desempeñan el papel principal en la vida anímica infantil de todos los que despues serán psiconeuróticos; y el

enamoramiento hacia uno de los miembros de la pareja parental y el odio hacia el otro forman parte del material de mociones psíquicas configurado en esa época como patrimonio inalterable de enorme importancia para la sintomatología de la neurosis posterior. Pero no creo que los psiconeuróticos se distinguan grandemente en esto de los otros niños que despues serán normales; que se creen algo por entero nuevo y propio de ellos. Mucho más verosímil, y abonado por observaciones ocasionales de niños normales, es que aquellos nos den a conocer, en forma extrema, esos deseos enamoradizos u hostiles hacia los padres que con menor nitidez e intensidad ocurren en el alma de casi todos los niños. En apoyo de esta idea la Antigüedad nos ha legado una saga cuya eficacia total y universal sólo se comprende si es también universalmente válida nuestra hipótesis sobre la psicología infantil. Me refiero a la saga de Edipo rey y al drama de Sófocles que lleva ese título. Edipo, hijo de Layo (rey de Tebas) y Yocasta, es abandonado siendo niño de pecho porque un oráculo había anunciado a su padre que ese hijo, todavía no nacido, sería su asesino. Es salvado y criado como hijo de reyes en una corte extranjera, hasta que, dudoso de su origen, recurre también al oráculo y recibe el consejo de evitar su patria porque le está destinado ser el asesino de su padre y el esposo de su madre. Entonces se aleja de la que cree su patria y por el camino se topa con el rey Layo, a quien da muerte en una disputa repentina.

Después llega a Tebas, donde resuelve el enigma propuesto por la Esfinge que le ataja el camino. Agradecidos, los tebanos lo eligen rey y lo premian con la mano de Yocasta. Durante muchos años reina en paz y dignamente, y engendra en su madre, no sabiendo quién es ella, dos varones y dos mujeres, hasta que estalla una peste que motiva una nueva consulta al oráculo de parte de los tebanos. Aquí comienza la tragedia de Sófocles. Los mensajeros traen la respuesta de que la peste cesará cuando el asesino de Layo sea expulsado del país. Pero ¿quién es él?:

(...) La acción del drama no es otra cosa que la revelación, que avanza paso a paso y se demora con arte-trabajo comparable al de un psicoanálisis-, de que el propio Edipo es el asesino de Layo pero también el hijo del muerto y de Yocasta. Sacudido por el crimen que cometió sin saberlo, Edipo ciega sus ojos y huye de su patria. El oráculo se ha cumplido.

Edipo rey es una de las llamadas tragedias de destino; su efecto trágico, se dice, estriba en la oposición entre la voluntad omnipotente de los dioses y la vana resistencia que a ella oponen los hombres amenazados por la desgracia

(...)

Si Edipo rey sabe conmover a los hombres modernos con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles, la única explicación es que el efecto de la tragedia griega no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres, sino en la particularidad del material en que esa oposición es mostrada. Tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo (...) Su destino nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello. El rey Edipo, que dió muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia. Pero más afortunados que él, y siempre que no nos hayamos vuelto psiconeuróticos, hemos logrado luego desasir de nuestra madre nuestras pulsiones sexuales y olvidar los celos que sentimos por nuestro padre. Retrocedemos espantados frente a la persona en quien ese deseo primordial de la infancia se cumplió, y lo hacemos con todo el monto de represión que esos deseos sufrieron desde entonces en nuestra interioridad."

(Freud 1900a, 269-271)

Las características concretas del edipo individual tendrían que ver con la dotación libidinal, con el conjunto de fantasías inconscientes previo, con las peculiaridades de su desarrollo libidinal, con las características psicológicas del sujeto, con las de los padres, con las circunstancias vitales en que se produce, etc. Pero siempre se vendría a representar ese esquema universal.

Teniendo en cuenta que los personajes varían según la cultura de que se trate. Como luego veremos, el edipo se estructura en torno a lo que recibe el nombre de "madre", lo que realiza la función de "padre" y un ser en situación de "hijo".

Nos referimos a la función paterna, no entendida sociológica o antropologicamente, sino psíquicamente. La función paterna como garantía del orden simbólico. Y no se trata entonces de la presencia o ausencia de un padre real:

"La presencia real del padre no es indispensable, pero lo que sí parece serlo es la presencia del padre en el discurso de la madre" (Mannoni 1973,64)(1)

"No hace falta necesariamente un hombre para que haya un padre" (Dor 1991)

Los personajes cambian con el tiempo, la cultura, incluso las situaciones familiares y personales concretas. La función, no.

Freud por tanto nos permite pensar en un edipo histórico, un complejo de vivencias y sentimientos que se puede rastrear en la historia del paciente. Un edipo concreto, concretizado en la singularidad de un sujeto, de unos padres, etc.

Aunque no es conveniente exagerar la importancia de esa concretización. Porque ya Freud nos advierte de que determinadas "funciones", propias del mencionado esquema general, vienen a ser superpuestas sobre las personas concretas de los padres aunque tengan poco que ver con las personalidades de los mismos.

Así, en uno de los historiales clínicos de Freud, el que se conoce como " El hombre de los lobos" (Freud 1918b), le vemos sorprendido, al comprobar que su paciente le está atribuyendo al progenitor el carácter de padre imponente, terrible y castrador, a pesar de que, conscientemente, el paciente sabe que tal cosa no se corresponde, en absoluto, con el carácter real del padre.

Encuentra así que la función castradora paterna, del esquema general, es atribuida al padre concreto como si fuera una función que pide ser representada: unas vivencias que tienen que ser vividas, con cierta independencia del acontecer vital del sujeto.

Lo mismo habría que decir respecto del padre como seductor, respecto de la madre como objeto universal de deseo, etc.

Ahora bien, esta concepción del edipo como complejo, como "conjunto organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto a sus padres", le plantea a Freud un problema entre otros: distinguir la naturaleza de esos deseos, según se trate de un niño o de una niña, y según vayan dirigidos al progenitor varón o hembra. Si a eso le unimos la ambivalencia (amor y odio) propia del deseo humano y la bisexualidad (masculino y femenino), característica, según Freud, de la sexualidad humana, tendríamos una compleja red de sentimientos dentro de la constelación familiar.

Desarrollaremos ahora los esquemas del edipo del niño y de la niña, en su conexión con el llamado complejo de castración:

Ambos sitúan su comienzo en el período evolutivo que Freud denominó "fase genital infantil" o "fase fálica" (Freud 1923a), en la que se produce una organización de las pulsiones parciales bajo la primacía de las zonas genitales.

"Según Freud, el complejo de Edipo es vivido en su período de acmé entre los tres y cinco años de edad, durante la fase fálica; su declinación señala la entrada en el período de latencia. Experimenta una reviviscencia durante la pubertad y es superado, con mayor o menor éxito, dentro de un tipo particular de elección de objeto." (Laplanche 1979,64)

8.1.1.1.- El Edipo en el niño

En el niño, sus órganos genitales y cualquier actividad, juego o fantasía relacionado con ellos, adquieren una sobrevaloración que con frecuencia se traduce en manifestaciones conductuales observables: curiosidad e interés notables, juegos de exhibición y competitividad, manipulaciones frecuentes, o lo contrario, excesivo pudor, inhibición de la curiosidad y, en general, comportamientos fóbicos o pseudofóbicos.

Una nota importante ya mencionada: niño y niña centran su interés en relación al órgano genital "de ambos": el pene. Porque, según Freud, en esta etapa evolutiva desconocen aún la existencia del órgano genital específicamente femenino, la vagina, lo que lleva a la elaboración de una elemental teoría sexual que dé cuenta de la observable diferencia anatómica: "hay seres que tienen un pene (entre los que se cuentan muchas personas cuya anatomía no ha sido observada, así por ejemplo, mujeres mayores, la propia madre en muchos casos) y otros que lo tienen incipiente y se le supone en proceso de crecimiento".

Los datos brindados por la percepción no conducen por el momento a la inevitable conclusión de la diferencia sexual. La teoría sexual de la homogeneidad en cuanto al órgano -lo que naturalmente no supone que el niño no

distinga entre hombres y mujeres en base a otras determinaciones: formas de vestir, determinaciones sociales ligadas al sexo, etc-, le sirve para resistirse a la aceptación de la diferencia sexual durante un tiempo.

Freud introduce otro elemento además del de la percepción de la configuración anatómica: la amenaza.

En determinado punto del proceso se produce una conexión rica en consecuencias: se pone en relación la percepción de la existencia de sujetos que carecen de pene, con el recuerdo de la amenaza escuchada alguna vez acerca del cercenamiento del pene.

Hay que añadir que esta formulación -generalmente ligada, cuando en la realidad se produce, a alguna prohibición: de tocarse, de exhibirse, de mirar o tocar a otros, etc.-, puede haber sido realmente escuchada, directa o indirectamente, o proceder por vía inconsciente, por vía de la "fantasía originaria" de castración.

Más aún, no se trata en realidad de una alternativa (o escuchada o fantaseada..), sino que lo que aportaría, siempre, la fuerza a esa conexión y a las conclusiones que de ella van a desprenderse, es la presencia de esa fantasía inconsciente originaria: conjunto organizado de fantasías y afectos llamado "complejo de castración".

La percepción de la diferencia anatómica adquiere ahora un carácter siniestro: "si a ese sujeto, que debería

tener pene ya que todos los humanos lo tienen, le falta, no puede ser sino porque ha sido objeto de la terrible operación: se lo han arrancado o se lo han cortado"

De manera que otra vez la teoría infantil viene a tratar de obturar el vacío de la ignorancia; sólo que ahora mediante una construcción que resulta angustiosa. Tanto para el varón, que siente sobre él el peso de la amenaza -como en el estremecedor proverbio: "Cuando las barbas del vecino veas cortar, pon las tuyas a remojar"-, como sobre la niña, que siente que con ella se ha realizado algún tipo de perjuicio: activo (se le ha quitado) o pasivo (no se le ha dado). Es esta segunda fórmula la que se irá instalando en la mente de la niña por un posicionamiento distinto al del varón frente al complejo de castración y por las peculiaridades diferenciales del edipo.

Ahora bien, ¿por qué se forma en el niño, entre las numerosas teorías posibles, precisamente una que genera angustia en el varón y resentimiento y decepción en la niña?. Porque coincide y sirve a los fines de la organización edípica de cada uno.

Organización que se va dando paralelamente a lo descrito hasta aquí.

En el niño varón, la posesión de aquel órgano que está hipervalorado, y el reforzamiento narcisístico que ello supone, vienen a confirmar su creencia de que él es todo lo que la madre puede desear. El uno para el otro. Vínculo que en esa ocasión está teñido de las fantasías de tipo fálico y genital, por el momento evolutivo que atraviesa el niño.

Freud creyó encontrar en la historia de Edipo de Sófocles una feliz expresión del conjunto de condiciones familiares, fantasías, sentimientos, angustias, que todo hombre tiene que vivir en un momento de su desarrollo afectivo.

Como Edipo, el niño desearía inconscientemente la desaparición del padre y la ocupación de su lugar. "En el inconsciente se halla permanentemente actualizada la equivalencia constitutiva de la rapiña esencial: asesinato del padre y unión con la madre" (Gómez Pin 1981,87)

En este clima maniaco, negador, de enfrentamiento y triunfo, la percepción de la falta y la conexión con la amenaza -real o fantaseada, pero permanentemente posible por la intensa rivalidad-, tiene un efecto fulminante: la angustia de castración.

Angustia insoportable que hará al sujeto abandonar el "campo de batalla" y renunciar a la madre como objeto genital.

Acatamiento de la ley de prohibición del incesto que, prohibiendo a la madre, permite el acceso a la genitalidad, a una cierta madurez sexual social: el edipo constituiría, en este sentido, una suerte de socialización del deseo.

El edipo tendrá como consecuencia la sexuación del sujeto. Sexuación que es mucho más que el elemento dado de la conformación anatómica. La sexuación supone una pérdida, una renuncia -y su correlato: el deseo-, y la posibilidad de acceso a una identidad -siempre deficitaria, siempre cuestionada-, por vía de la identificación.

Finalmente, según Freud, el edipo aporta al sujeto determinadas instancias fundamentales de su estructura de personalidad. Así, las que denominó, a partir de la segunda tópica, o segunda teoría del aparato psíquico (Freud 1923b), superyó e ideal del yo.

8.1.1.2.- El edipo en la niña

Por lo que respecta a la niña, el estudio acerca de las peculiaridades de su complejo edípico se retrasaron mucho en la obra de Freud. Durante mucho tiempo consideró que se trataba de un complejo especular respecto del varón, y viceversa. Todo sería análogo, pero intercambiando los personajes: la niña desearía al padre y a ello se opondría la prohibición materna.

En 1923 comienza una serie de artículos en que se van a ir perfilando las importantes diferencias en cuanto a la naturaleza, historia y consecuencias de los complejos de edipo respectivos

(Freud 1923e, 1924d, 1925j, 1931b, 1933a)

Sintetizamos: la prehistoria, los orígenes de ambas situaciones edípicas es idéntica: la madre constituye en un principio, tanto para la niña como para el niño, "el objeto".

Objeto de la necesidad, de fantasías de amor y de odio.

(2)

Cuando el niño varón ingresa en la lógica del "fálico-castrado" que vimos anteriormente, y comprueba con orgullo narcisista que pertenece a la primera categoría, desea un acercamiento, fantaseado desde esta sobrevaloración de lo genital, a la madre.

¿Qué ocurre en el caso de la niña?. La etapa fálica le trae una dolorosa comprobación: tras desmentidas y esperanzas vanas de que tiene pene o que lo tendrá en el futuro, tiene que reconocer que pertenece a la categoría de humanos que no lo tienen, es decir, según la lógica del "fálico-castrado", de los que están castrados.

Si en la mirada del niño a la madre habría regalo, ofrenda, orgullo narcisista -aunque siempre mediatizado y atemperado por la angustia de castración-, en la de la niña habría interrogación, resentimiento y queja: la madre no le ha dado a ella lo que otros sí tienen.

Produciéndose en el vínculo entre ambas una animadversión: lo que Freud llamó "...el aflojamiento de los vínculos tiernos con el objeto madre. La concatenación no se comprende muy bien, pero uno se convence de que al final la madre, que echó al mundo a la niña con una dotación tan insuficiente, es responsabilizada por esa falta de pene. El curso histórico suele ser éste: tras el descubrimiento de la desventaja en los genitales, pronto afloran celos hacia otro niño a quien la madre supuestamente ama más, con lo cual se adquiere una motivación para desasirse de la ligazón-madre" (Freud 1925j, 273)

Y aquí tenemos otra nota diferencial importante: si en el varón la angustia de castración le hacía salir de la crisis edípica renunciando así al objeto madre, en la niña, el equivalente de la angustia de castración -lo que Freud denominó "envidia del pene" o Adler "la protesta masculina"-, marca el comienzo de su complejo edípico. Siempre según el concepto freudiano que venimos desarrollando.

"Mientras que el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por este último. Esta contradicción se esclarece si se reflexiona en que el complejo de castración produce en cada caso efectos en el sentido de su contenido: inhibidores y limitadores de la masculinidad, y promotores de la feminidad." (Freud 1925j,275. Negritas del autor)

"Hasta ese momento no estuvo en juego el complejo de Edipo, ni había desempeñado papel alguno. Pero ahora la libido de la niña se desliza -sólo cabe decir: a lo largo de la ecuación simbólica prefigurada pene=hijo- a una nueva posición. Resigna el deseo del pene para remplazarlo por el deseo de un hijo, y con este propósito toma al padre como objeto de amor" (Freud 1925j,274. Negritas del autor)

En los artículos de 1931 y 1933 Freud concede una especial importancia a la relación con la madre, previa a la situación edípica. Hasta el punto de que el cambio de objeto, de la madre al padre, que se produce en el umbral del edipo femenino, está enraizado en el intenso vínculo previo con la madre y en la no menos intensa decepción que tal vínculo produce en el momento del complejo de castración. De alguna manera podríamos decir -Freud también llega a decirlo como ahora veremos- que lo más importante del edipo femenino es el preedipo, el vínculo con la madre, su disolución y los problemas que la misma plantea.(3)

"Para la niña, la situación edípica es el desenlace de un largo y difícil proceso, una suerte de tramitación provisional, una posición de reposo que no se abandona muy pronto, sobre todo porque el comienzo del período de latencia no está lejos (...) por el influjo de la envidia del pene, la niña es expulsada de la ligazón-madre y desemboca en la situación edípica como en un puerto. Ausente la angustia de castración, falta el motivo principal que había esforzado al varoncito a superar el complejo de Edipo. La niña permanece dentro de él por un tiempo indefinido, sólo después lo deconstruye y aun entonces lo hace de manera incompleta." (Freud 1933a, 119-20)

Nos encontramos por tanto con el papel seductor de la madre, que luego veremos en el primer tiempo del "edipo estructural" y la necesidad por ello de "privar" a la madre

"A mi juicio, el hecho de que de ese modo (a través del efecto seductor que tienen para la niña sus caricias, sus cuidados, sus operaciones de limpieza con la niña, el contacto físico en general) la madre inevitablemente despierta en su hija la fase fálica es el responsable de que en las fantasías de años posteriores el padre aparezca tan regularmente como el seductor sexual. Al tiempo que se cumple el extrañamiento respecto de la madre, se transfiere al padre la introducción en la vida sexual" (Freud 1931b, 239-40. Paréntesis y negrita nuestros)

Subrayamos estas líneas porque plantean un importante problema teórico que afecta de lleno a la interpretación del ciclo de "La niña perseguida". Problema que ha sido abordado parcialmente en el capítulo 6: "Realidad y fantasía en Freud"

Allí veíamos el proceso que lleva a Freud, desde la idea de una seducción paterna real, a la idea de una estructuración de los deseos de la niña por medio de la fantasía originaria de seducción:

"En la época en que el principal interés se dirigía al descubrimiento de traumas sexuales infantiles, casi todas mis pacientes mujeres me referían que habían sido seducidas por su padre. Al fin tuve que llegar a la intelección de que esos informes eran falsos, y así comprendí que los síntomas histéricos derivan de fantasías, no de episodios reales" (Freud, 1933a, 112)

Pero la novedad que aportan estos artículos de 1931 y 33 es la importancia del papel de la madre, de la seducción materna, que llevan a plantearse cuál es entonces el papel del padre.

Si ya en 1897 Freud renunció al padre seductor real y mostró su carácter simbólico, ahora, en 1931 y 33, vuelve a encontrar lo real del trauma, de la seducción, pero esta vez de parte de la madre. Una seducción materna que inmediatamente debe ser frenada en lo real y metaforizada en lo simbólico de la función paterna:

"Ahora encontramos la fantasía de seducción en la prehistoria edípica de la niña, pero la seductora es por lo general la madre. Empero, aquí la fantasía toca el terreno de la realidad, pues fue efectivamente la madre quien a raíz de los menesteres del cuidado corporal provocó sensaciones placenteras en los genitales, y acaso hasta las despertó por vez primera" (Freud 1933a, 112)

Y, la ya citada más arriba:

"Al tiempo que se cumple el extrañamiento (de lo real) respecto de la madre, se transfiere al padre la introducción (simbólica) en la vida sexual" (Freud 1931b, 240. Paréntesis nuestros)

Hasta aquí, solamente hemos iniciado la entrada en la descripción de lo que, de acuerdo con la concepción freudiana, constituiría, en sentido estricto, el complejo de Edipo femenino:

La niña, llevada sobre todo por la ambivalencia y el resentimiento hacia la madre, se dirige al padre como objeto sexual fantasmático, con la esperanza de recibir de él lo que la madre no pudo o no quiso darle.

Fantasías posibles: la niña se reivindica como la auténtica "mujer" del padre -aprovechando para ello cualquier desavenencia en la pareja, cualquier detalle que será interpretado por ella como desamor entre los padres, etc-; desea recibir un hijo del padre; necesita ofrendar un hijo, varón con frecuencia, al padre y triunfar con ese hijo sobre la madre, etc.

Estas son posibles expresiones fantasmáticas del complejo.

No hace falta señalar que es precisamente esta situación emocional, sometida en su expresión a determinadas transformaciones (4) -no aparece el deseo incestuoso de

la hija, sino el del padre; no aparece la rivalidad de la hija con la madre, sino el odio de ésta a aquélla, por ejemplo-, la que forma la trama sustancial de nuestros cuentos, más concretamente de todas las versiones en donde la inocente niña es perseguida por un padre incontinente en su deseo "antinatural"(5) o por una madre o unas hermanas celosas hasta el punto de matar a su inocente rival

La salida para la niña de esta situación edípica no es sencilla. En este caso no opera, como en el caso del varón, -ya lo hemos visto-, la angustia de castración a modo de acicate para abandonar la configuración emocional del edipo.

Por otra parte, el personaje prohibidor, rigurosamente hablando, es el padre. En tanto prohíbe el acceso a la madre.

La angustia que Freud llamó de castración, la que es genuína de la crisis edípica, sólo funciona en relación con esa estructura: "el padre prohíbe el acceso a la madre"

Y en el caso de la niña lo que ahora estaría en juego es un acceso al padre que podría ser interferido por el personaje materno. Pero ni el padre es "el objeto prohibido" en último término (es conocida la mayor tolerancia social, -que estaría basada sobre una menor represión psíquica-, hacia la idea del incesto padre-hija o hacia sustitutos a veces poco simbolizados del mismo), ni la madre representa a la función interdictora.

Freud estudia las consecuencias diferenciales de ello: un superyó diferente, un posicionamiento distinto frente a la autoridad, etc. (6)

Son numerosas las voces que, incluso dentro del psicoanálisis, se han levantado para criticar la elaboración teórica del edipo femenino en Freud.

Algunas de estas voces justificarían el diferente papel de la mujer -en los textos literarios y en los cuentos-, como efecto de muy variadas presiones culturales y sociales, no como una expresión pulsional y psíquica diferente.

Acerca de la polémica en el psicoanálisis sugerimos:

La sexualidad femenina (Chasseguet-Smirgel 1977), La sexualidad femenina (Safouán 1979), El enigma de la mujer. ¿Con Freud o Contra Freud? (Kofman 1982), Ese sexo que no es uno (Irigaray 1982), "Observaciones sobre la feminidad y sus avatares" (Aulagnier-Spairani 1984), La excepción femenina (Pommier 1986), Sexualidad femenina (Dolto 1990), Mujeres sin sombra (Tubert 1991)

Respecto a la presencia de la mujer en textos literarios: La mujer que mira. (Crónicas de la cultura cortés) (Ruiz Doménech 1990) y Textos y espacios de mujeres (Rivera Garretas 1990) y Escritura y femineidad (Cancina 1990)

Sobre la sexualidad femenina en general se encontrarán otros títulos en la bibliografía general.

8.1.1.3.- El edipo completo

Como dijimos al comienzo de esta revisión de la cuestión del edipo, es preciso complejizar estos esquemas descriptivos de lo que acontece (sobre todo de manera inconsciente) en el niño y la niña con dos nuevos elementos:

- la ambivalencia
- la bisesualidad

Queremos decir por ejemplo que, simultáneamente con el odio que el niño varón siente frente al padre, percibido inconscientemente como implacable prohibidor, experimenta hacia él otros deseos que le convierten en objeto sexual y objeto de amor. De manera que hay un aspecto en el que el edipo se desenvuelve en forma invertida: el padre como objeto de deseo para el niño, y la madre como objeto de deseo para la niña. Ahora tendríamos a la madre como el enemigo implacable del niño y al padre como rival de la niña. Freud en este punto no hizo sino constatar algo que se percibe fácilmente en las vidas de todo hombre y toda mujer.

Le dió una gran importancia teórica y clínica a esta noción del "edipo invertido". O, mejor, a la noción de un "edipo completo" que incluiría la versión normal y la invertida para cada sexo.

"La salida y el desenlace de la situación del Edipo en identificación-padre o identificación-madre parece depender entonces, en ambos sexos, de la intensidad relativa de las dos disposiciones sexuales. Este es uno de los modos en que la bisexualidad interviene en los destinos del complejo de Edipo. El otro es todavía más significativo, a saber: uno tiene la impresión de que el complejo de Edipo simple no es, en modo alguno, el más frecuente, sino que corresponde a una simplificación o esquematización que, por lo demás, a menudo se justifica suficientemente en la práctica. Una indagación más a fondo pone en descubierto, las más de las veces, el complejo de Edipo más completo, que es uno duplicado, positivo y negativo, dependiente de la bisexualidad originaria del niño. Es decir que el varoncito no posee sólo una actitud ambivalente hacia el padre, y una elección tierna de objeto en favor de la madre, sino que se comporta también, simultáneamente, como una niña: muestra la actitud femenina tierna hacia el padre, y la correspondiente actitud celosa y hostil hacia la madre. (...) Podría ser también que la ambivalencia comprobada en la relación con los padres debiera referirse por entero a la bisexualidad(...)"

"(...) Yo opino que se hará bien en suponer en general, y muy particularmente en el caso de los neuróticos, la existencia del complejo de Edipo completo. En efecto, la experiencia analítica muestra que, en una cantidad de casos, uno u otro de los componentes de aquel desaparece hasta dejar apenas una huella registrable, de suerte que se obtiene una serie en uno de cuyos extremos se sitúa el complejo de Edipo normal, positivo, y en el otro el inverso, negativo, mientras que los eslabones intermedios exhiben la forma completa con participación desigual de ambos componentes" (Freud 1923b, 34-35)

En cuanto a la importancia que esta cuestión tiene para el tratamiento, en el artículo Análisis terminable e interminable (Freud 1937c), -donde pasa revista a los escollos que pueden dificultar o impedir el éxito terapéutico-, señala como decisivos la extrema resistencia de la mujer a renunciar a la envidia del pene (a la que debería preceder una aceptación por la conciencia de tal envidia) y, respecto al hombre, que haga consciente su tendencia a un sometimiento pasivo-femenino a la figura paterna:

"En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente, bajo la sospecha de "predicar en el vacío", que cuando se quiere mover a las mujeres a

resignar su deseo del pene por irrealizable, y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida (...) El hombre no quiere someterse a un sustituto del padre, no quiere estar obligado a agradecerle, y por eso no quiere aceptar del médico la curación. No puede establecerse una trasferencia análoga desde el deseo del pene de la mujer; en cambio, de esa fuente provienen estallidos de depresión grave, por la certeza interior de que la cura analítica no servirá para nada y de que no es posible obtener remedio (...) A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la "roca de base" y, de este modo, al término de su actividad." (Freud 1937c,253)

8.1.2.- Desarrollos lacanianos. Tiempos del edipo

En las clases siete y ocho del Seminario V, Las formaciones del inconsciente, Lacan se ocupa de "La metáfora paterna"

(Lacan 1970; Mazzuca 1986; Dor 1991)

Lacan no habla de Edipo; sólo en la medida en que comenta la noción en Freud. Pero utiliza otras nociones que considera más aptas para desarrollar la problemática que plantea la idea de edipo en Freud. Así, las nociones de "nombre del padre", de "metáfora paterna" y de "función del padre"

Con ellas pone de manifiesto las relaciones entre edipo y castración; entre función del padre y castración.

Sólo nos ocuparemos aquí de ellas en la medida en que nos permiten diseccionar la estructura lógica del edipo freudiano antes descrito

La función paterna, ya lo veíamos en Lévi-Strauss, consiste básicamente en representar la ley de la prohibición del incesto.

El padre (sin olvidar que no se trata del padre como la persona del progenitor, sino del padre simbólico, del padre como significante), en tanto representante de la ley, funciona como agente de la prohibición del incesto que es el núcleo de la estructura edípica. . -

Y la prohibición del acceso a la madre (también a la madre simbólica) es realizada por el padre a través de la amenaza (imaginaria) de castración (simbólica). Es decir, que, aunque la castración sea una operación simbólica, se manifiesta en el registro imaginario.

En este punto Lacan introduce otras nociones afines a la castración, pero diferentes a ella. Nociones que representan diferentes modalidades de la falta: "castración", "privación", "frustración" (?)

Y distingue tres tiempos lógicos, no cronológicos, en el desarrollo de este nudo triádico constituido por "padre", "madre", "hijo", y en las operaciones realizadas por "la metáfora paterna" o "nombre del padre":

8.1.2.1.- Primer tiempo

En la primera fase de este primer tiempo nos encontraríamos con un vínculo perfectamente dual: el niño sería el objeto del deseo de la madre. el objeto que satisface el deseo de la madre.

Es un momento anterior al tiempo, se situaría "por fuera" de la estructuración que vamos a describir, que es simbólica.

Sería un momento, mítico, en que lo simbólico no ha actuado, en que no existe tercero (por eso decimos "perfecta dualidad"), en que, en rigor, tampoco podríamos hablar de deseo ya que éste vendría a ser -si seguimos a Freud en el capítulo VII de La interpretación de los sueños-, el intento, vano, de reconstrucción de esa experiencia mítica de satisfacción. El deseo por tanto es posterior.

Pero esta referencia, mítica, a una experiencia de satisfacción completa es un paso lógico necesario para explicar el surgimiento del deseo y los efectos sobre el hijo.

El niño ingresa en la dialéctica del deseo (aún no propio) a través del deseo de la madre: el niño comienza siendo el objeto del deseo de la madre. Y no hay otra manera de ingresar que no sea a través del deseo del Otro. (8)

Pero, en realidad, la madre siempre ha deseado "algo más" que el niño no puede colmar. Y se impone al hijo la vivencia de que "la madre desea otra cosa que no soy yo".

¿Qué puede desear?: el deseo de la madre se le presenta al niño como un enigma, como un interrogante misterioso. Y "aquí es donde viene a operar entonces, como efecto del sistema simbólico, como efecto del orden significante, un significado predominante que es el significado fálico" (Mazzuca 1986,68).

Ese objeto, que lo es del deseo de la madre en tanto que no está colmado por el niño, es el que se supone que es el falo, como objeto imaginario.

Aclaremos que, para Lacan, el falo nada tiene que ver con el órgano anatómico; "falo" es un efecto del sistema simbólico, un significante: el significante de la falta en la madre. (Lacan 1980, Nasio 1989)

Si la madre desea "otra cosa que no soy yo", para el niño, eso quiere decir que a ella le falta algo o, dicho de otra manera, que ella es en falta, faltante. Y esa falta (y el deseo correspondiente) son lo que constituyen un enigma para el niño.

Aquello que viene a nombrar, a simbolizar, la falta de la madre es el falo. En un momento parecerá que la madre está a falta de, y desea, "estar sola", "estar a solas con papá", "tener otro hijo".... El niño está "nombrando" la falta de mamá. Y estas formas (soledad, papá, otro hijo, etc) vendrían a constituir objetos fálicos imaginarios. Por momentos parece que, ya que "yo no soy el falo de mamá pues no la colmo y desea otra cosa que no soy yo"... "esas cosas, personas o situaciones sí la colmarían". Y ahora el niño no se conforma con su lugar sino que desea ocupar el lugar del falo, desea ser ese falo de la madre. Se identifica con el falo, objeto imaginario.

"El niño trata de identificarse con lo que es el objeto del deseo de la madre: es deseo del deseo de la madre y no solamente de su contacto, de sus cuidados; pero hay en la madre el deseo de algo más que la satisfacción del deseo del niño; detrás de ella se perfilan todo ese orden simbólico del que depende y ese objeto predominante en el orden simbólico, el falo"(9) (Lacan 1970, 86)

8.1.2.2.- Segundo tiempo

En el segundo tiempo, el padre interviene como privador, no del niño, sino de la madre. Priva a la madre del objeto fálico.

La madre debe ser privada de algo que, por otra parte, nunca ha tenido (10), se trata pues de una "falta real". Por tanto, el objeto de la privación sólo puede tener una determinación simbólica. Y, para el niño, este efecto de privación de la madre, que es un efecto estructural, será achacado imaginariamente al padre (7)

Y es decisivo para el curso del edipo del niño, qué hará él frente a esta privación de la madre: si no la acepta, mantendrá cierta forma de identificación con el falo, contra el padre. Rivaliza contra el padre, identificado con el falo de la madre.

Sí, para el niño, la madre no resulta privada, él ocupa el lugar del falo de la madre quedando así a salvo de la castración. El "es" el falo. La madre se completa con él y él con la madre, dejando así fuera la castración. La suya y la más temida aún: la de la madre.

Hay que tener en cuenta que, en este segundo tiempo, la castración en juego no es la relativa a "tener" o "no tener" el falo, sino a "ser" o "no ser" el falo. Se trata de una castración que atañe al ser del sujeto (y que, repetimos, presupone la privación de la madre: si la madre no tiene el falo, el hijo no puede ser el falo de la madre).

Es importante señalar que aquí se trata de la relación padre-madre, pero no de la relación entre las personas del padre y la madre, sino de la presencia del padre en el discurso de la madre -en expresión de Mannoni (1)-, o más exactamente, de la función paterna que se debe suponer por el mero hecho de que haya un discurso de la madre frente al hijo. "Discurso" supone "deseo". Y "deseo" supone "función paterna".

8.1.2.3.- Tercer tiempo

Sólo en este tercer tiempo hay una presencia efectiva del padre, para el niño.

Tiempo del que depende la declinación del complejo de Edipo. Si en el tiempo anterior vimos al padre como padre privador, aquí se trata del padre "dador". Aquel que puede dar a la madre, no al niño, algo que efectivamente "tiene" y que la madre desea.

Es un padre que tiene algo que dar a la madre. En este sentido, tiene que ser un padre capaz para la madre.

Si esto es así, el padre será en este tiempo preferido a la madre. Y es a través de este "edipo invertido" (11) que el niño podrá identificarse con el padre. Esta identificación con un padre que "tiene" (no que "es") y la formación del ideal del yo, enfilan al hijo hacia la culminación del complejo de edipo.

El niño saldría (12), o se iría estructurando, como un sujeto castrado (simbólicamente), deseante, en cierto modo potente (por identificación con el padre, lo que significa una promesa y una esperanza). Y también como el padre, sometido a la ley paterna (13) que prohíbe el incesto -cualquier incesto, en el sentido amplio de la palabra: la inmediatez (sin mediación) del objeto- y ordena el placer: he aquí la función normalizante del edipo. (14)

8.1.2.4.- Resumen esquemático de los tres tiempos

Primer tiempo

- a.- deseo de la madre
niño como objeto del deseo de la madre
- b.- deseo de otra cosa, en la madre
deseo de la madre como incógnita: x
- c.- significativo fálico como interpretación de x
- d.- identificación imaginaria del niño con el falo

Segundo tiempo

- a.- privación a la madre del falo
- b.- respuesta del niño:
 - 1.- aceptación de la privación materna
 - 2.- rechazo " " " "
- c.- efectos sobre el niño:
 - 1.-ruptura de la identificación fálica (no es el falo)
 - 2.-permanencia de la identificación, rivalidad con el padre (es el falo)

Tercer tiempo

- a.- padre dador (a la madre)
- b.- amor al padre: función estructural del edipo invertido
- c.- identificación con el padre e ideal del yo

(Mazzuca 1986, Gutiérrez Terrazas 1986, Gutiérrez S.1990)

8.2.- El complejo de castración

En el Diccionario de Psicoanálisis (Laplanche y Pontalis 1979) encontramos:

"Complejo centrado en la fantasía de castración, la cual aporta una respuesta al enigma que plantea al niño la diferencia anatómica de los sexos (presencia o ausencia del pene): esta diferencia se atribuye al cercenamiento del pene en la niña.

La estructura y los efectos del complejo de castración son diferentes en el niño y en la niña. El niño teme la castración como realización de una amenaza paterna en respuesta a sus actividades sexuales: lo cual le provoca una intensa angustia de castración. En la niña, la ausencia de pene es sentida como un perjuicio sufrido, que intenta negar, compensar o reparar.

El complejo de castración guarda íntima relación con el complejo de Edipo y, más especialmente, con su función prohibitiva y normativa." (Laplanche y Pontalis 1979, 60. Negritas del autor)

Laplanche encuentra tres direcciones del llamado "complejo de castración":

1.- "la que conduce por la vía del padre y que remite la amenaza a la ley enunciada, de derecho, por el padre."

2.- la que "entendería que la castración está desde el comienzo presente en el otro (en los padres, en la generación precedente y, esencialmente, en la madre), de suerte que el problema de la universalidad y de la necesidad del complejo de castración se convertiría en un problema de transmisión inconsciente del deseo y de su ley. He aquí algo que está en el orden de una cierta filiación desarrollada a partir de Lacan"

3.- la "dirección que es más general, intenta establecer una suerte de genealogía y de arqueología de la castración a partir de las "castraciones pregenitales". (Laplanche 1988, 111)

En otro punto de esta obra (Laplanche 1988, 30), lo expresa en forma más sintética y acaso más clara, presentando los dos aspectos a través de los cuales va a plantear "la problemática de la castración":

"Por una parte, la castración del lado de la ley, preguntándome al respecto si la castración debía ser concebida como sanción de una cierta ley (una pena como cualquier otra, particularmente terrible, sin duda, pero

en fin, una pena) o bien si desde cierta concepción, más "moderna", del psicoanálisis, la castración sería la ley misma, y qué puede querer decir esto"

En realidad, estas tres direcciones en el primer fragmento, y las dos del segundo, aunque diferenciadas, son inseparables. No obstante es la segunda, en ambos, la que nos interesa ahora y a la que repetidamente nos estamos refiriendo: "la transmisión de la castración a partir de la transmisión de estructuras del deseo" (Laplanche 1988, 111). Y viceversa. Es decir, la castración como ley simbólica.

Ley sobre cuya extensión se pregunta Laplanche. No sólo en lo relativo a la identidad sexual o a la posibilidad de una cierta socialización de la satisfacción sexual, por ejemplo, sino en cuanto al efecto de la ley sobre nuestro funcionamiento mental:

"...¿tiene la castración, y la teoría que le está ligada, función de prototipo lógico para todo nuestro pensamiento, o para un cierto modo de pensamiento?. O bien, por el contrario, ¿sería sólo un ejemplo, hasta se podría decir particularmente aberrante, de una lógica terrorífica, puesto que ella reposa sobre una interpretación fantasmática y, digámoslo claramente, absolutamente errónea del universo perceptivo?" (Laplanche 1988, 81) (15)

Nos adherimos a la primera idea. Consideramos la castración (algunas de cuyas características para el psicoanálisis pasaremos a revisar de inmediato) como el pivote sobre el que se asienta y gira nuestro funcionamiento lógico.

Pero no hay lógica que excluya la fantasmaticización, que es a lo que alude la segunda idea, el segundo interrogante, si es una lógica que quiere hacerse cargo y dar cuenta del funcionamiento psíquico (inconsciente).

La lógica para el psicoanálisis es "lógica del fantasma", utilizando la denominación de Jacques Lacan, quien dictó en el curso 66/67 un seminario con ese mismo nombre.

Esta cuestión de la relación "castración-lógica", nos recuerda también los planteamientos de Arruabarrena, acerca del incesto-pensamiento, que presentábamos al final del apartado 6.2

A través de la mención a la "castración-lógica", llegamos al aspecto de la castración que en este momento nos interesa más: la castración simbólica. En tanto es ella la que tiene que ver con los cuentos que estamos analizando.

La castración, como operación simbólica, es la manifestación de la ley de la prohibición del incesto, es su equivalente.

Supone, como hemos visto en el segundo tiempo del edipo, la imposibilidad del incesto, la imposibilidad del falo o, utilizando otro concepto afín a esta problemática, la separación del sujeto respecto al goce.

La única separación de que se trata es una separación respecto de lo real, o con más exactitud, del resto de lo real: el goce.

Es decir que castración no implica pérdida de nada (si acaso, como hemos dicho, de goce). Castración sería la imaginarización, en forma de amenaza o pérdida, del ser que nunca se fué, de algo que nunca se tuvo y que es imposible para el sujeto.

Podemos decir que en el edipo se imaginariza -éste fue el aspecto que Freud estudió más y al que se refiere la definición de Laplanche y Pontalis con que comenzábamos este punto- como prohibición y amenaza paternas lo que en el nivel simbólico se denuncia como imposibilidad. Y en este paso de imposible a prohibido se constituye el deseo. Es la función normalizadora del edipo que instaaura la ley, el deseo y la articulación entre ambos.

Si nos limitamos aquí a estas formulaciones, se debe a que sólo queremos hacer hincapié en el carácter estructural de la castración, en su vinculación con el padre simbólico y en la relación de necesidad entre castración y deseo.

La castración simbólica -y su consecuencia: la separación definitiva respecto del objeto que podía satisfacer a la pulsión-, engendra el deseo.

Para una revisión más completa de la noción de castración en psicoanálisis sugerimos: Leclaire 1978 y 1982; Orvañanos 1982; Laplanche 1988; Nasio 1989; Dolto 1990 y 1990; Green 1990.

NOTAS AL CAPITULO 8

(1).- En un librito pleno de interés para un educador y que armoniza muy bien los puntos de vista del psicoanálisis y la pedagogía, La primera entrevista con el psicoanalista, su autora, Maud Mannoni, asume claramente este punto de vista:
"Es frecuente observar a nivel de la pareja parental una falta de presencia paterna. La presencia real del padre no es indispensable, pero lo que sí parece serlo es la presencia del padre en el discurso de la madre." (Mannoni 1973,64)

(2).- Podríamos decir que Freud se encuentra con un "edipo antes del edipo", con un "deseo anterior al deseo".
Esto sugiere dos cuestiones al menos:

a) dificultad teórica que supone "lo preedípico":
¿preedípico porque la relación es dual con el objeto?,
¿preedípico por la zona erógena que está involucrada?,
¿preedípico por la naturaleza de relación de objeto?...
En cualquier caso estas preguntas obligan a definir lo básico, lo nuclear, del edipo.
Esta es la dificultad que aporta la "fenomenologización" del complejo de edipo.
Consideramos "lo preedípico" como una manifestación del edipo. Porque entendemos a éste como una estructura, que está por tanto desde siempre para el sujeto, aunque él tenga su forma particular de vivenciarlo, de imaginarizarlo, y de sufrirlo.

b) la importancia de contar con una versión simbólica del edipo que no se limite a lo vivencial y fenomenológico de determinado momento evolutivo.
Si entendemos su aspecto simbólico, estructural, podremos entender los diversos "complejos" de vivencias, sentimientos y defensas, como distintas manifestaciones de ese edipo estructural que antecede y, en cierto sentido, produce al sujeto (en tanto sujeto).

Distintos autores han tratado de encontrar, cada vez más atrás, cada vez más al principio, en la evolución cronológica y lineal del sujeto, el momento "fundacional", la fase "perfectamente dual", y siempre se han encontrado con la presencia, aún cuando sea simbólica, de un tercero.
Siempre hay un edipo anterior al edipo: porque se trata de una estructura.

(3).- Lo que ocurre es que el objeto edípico, en rigor, siempre es el objeto-madre. Y el que representa la prohibición es el padre. Independientemente del sexo del hijo.

(4).- Esta cuestión de las transformaciones operadas en el texto es importantísimo en el estudio de los cuentos maravillosos y populares.

Es un tema muy extenso del que no podemos ocuparnos. Remitimos a la nota 15 del capítulo 2 en que hacemos algún comentario sobre el trabajo de transformación del texto y el trabajo del sueño o elaboración onírica. Allí sugerimos los nombres de varios autores que se han ocupado del tema con distintos tipos de textos.

(5).- Mantenemos aquí la equívoca terminología de Cox, Daumling, etc, para hacer la siguiente aclaración: después de Freud y Lévi-Strauss queda claro que lo antinatural es la prohibición del incesto. Justamente en esa prohibición basan ambos el salto desde "la naturaleza" a "la cultura".

A este respecto son referencias imprescindibles Totem y tabú (Freud 1912-13) y Las estructuras elementales del parentesco (Lévi-Strauss 1991).

Ver también De Lévi-Strauss a Lacan (Georgin 1988)

(6).- Nos parecería interesante efectuar un estudio comparativo respecto a la presencia de los personajes familiares (edípicos) en los cuentos, según el sexo del protagonista. En la medida en que ello pudiera representar una elaboración diferente de la trama edípica que estamos estudiando.

(7).- Para explicar la naturaleza de estos conceptos Mazzuca propone el siguiente cuadro:

	Agente	Operación	Objeto
CASTRACION	R	S	I
FRUSTRACION	S	I	R
PRIVACION	I	R	S

(En donde R=real; S=simbólico; I=imaginario)

(8).- Hace ya mucho tiempo que Spitz demostró que un niño sólo accede a una estructuración psíquica si es deseado por alguien. No basta con ser atendido, alimentado y protegido. Es imprescindible que para alguien ese niño sea, o se convierta, en objeto de su deseo. Un otro con

quien se establezcan las imprescindibles "relaciones objetales" (Spitz 1966)

(9).- Acerca del sentido que tiene el concepto "falo" y "significación fálica": Lacan 1980; Mazzuca 1986 y Nasio 1989

(10).- Una matización interesante de Laplanche:
"El complejo de castración, en la niña, estaría entonces, en un sentido, mal denominado; su eje no sería una castración universalmente puesta como ley (como cercenamiento que marca a un cierto tipo de individuo) sino más bien un supuesto perjuicio, imaginario entonces, que estaría en el origen de esa falta real, de esa privación tan difícil de comprobar. Nos moveríamos por lo tanto aquí en los dos registros de la frustración y de la privación" (Laplanche 1988,92)

(11).- Ya hemos visto que Freud consideraba también universal el "edipo invertido", de manera que lo que invariablemente se encontraba en la clínica eran manifestaciones de un "edipo completo".
Lacan hace hincapié en este amor hacia el padre, en la constitución del padre como objeto de deseo. Y es precisamente por ello por lo que el sujeto, tras tener que renunciar también al padre, le "retiene" dentro de sí a través de la identificación con él: la identificación al padre como resultado de la imposibilidad de hacerle meta de la elección de objeto.

(12).- Siempre en términos relativos, ya que no se trata de una etapa, sino de una estructura. Aunque, naturalmente, esta estructura se dé en el tiempo del sujeto.

(13).- Porque lo que hace posible este proceso, en concreto, este tercer tiempo y por tanto la adecuada culminación del edipo, es que el padre también esté castrado (simbólicamente). Que el padre represente o sustente la ley paterna, pero no pretenda ocupar el lugar de la ley, ser la ley.
Si el padre homologa a su persona con la ley, impide con ello, o al menos interfiere seriamente, la institución del padre como símbolo, como metáfora: la metáfora paterna, el padre simbólico.
En la clínica se comprueba que esta pretensión de la persona del padre por identificarse con la ley misma, tiene efectos psicopatológicos importantes sobre el sujeto: puede dar lugar a una estructuración psicótica.

(14).- Recogemos una cita de Dor sobre el Seminario (inédito) de Lacan, de 1957-58, Las formaciones del inconsciente:

"El padre no es un objeto real; entonces, ¿qué es? (...) El padre es una metáfora. Y, ¿qué es una metáfora?... Es un significante que viene a ponerse en el lugar de otro significante (...). El padre es un significante sustituido a otro significante. Y aquí está el resorte y el único resorte esencial del padre en tanto interviene en el complejo de Edipo." (Dor 1991,43)

(15).- Un comentario aclaratorio a la cita de Laplanche y a su afirmación de que la castración (idea, creencia, fantasía) es producto de "una interpretación fantasmática absolutamente errónea del universo perceptivo":

Es precisamente este error de percepción y la fantasmaticización subsiguiente lo que va a dar el "carácter específico a la idea de castración en psicoanálisis" (Laplanche 1988, 33,164), como "creencia" (en el sentido psicoanalítico del término) o fantasía originaria, que nada tiene que ver con la castración quirúrgica -aquella de la cual se habla en la vida corriente (realizada eventualmente en el ser humano, al menos en ciertas épocas, y más frecuentemente en el animal domesticado)-.

(Respecto a la idea de "creencia" consultar el número 18 de Otoño de 1978, de la Nouvelle Revue de Psychanalyse, dedicado íntegramente a La croyance)

Esta percepción, mencionada por Laplanche, es triplemente errónea porque:

a) el niño sólo percibe en la fase fálica la existencia de un sexo de base.

Sexo de base que sería el sexo que tiene falo, el masculino.

Laplanche sin embargo muestra, basándose en trabajos científicos sobre el problema de la diferenciación sexual, que el sexo al que se orienta el desarrollo espontáneo del embrión es el femenino. Para que se produzca el individuo masculino, biológicamente hablando, es preciso la adición de algo: un mensaje de masculinización sobre el desarrollo espontáneo.

(Laplanche 1973; Kreisler 1973) (citados por Laplanche)

b) el niño define al otro sexo, no positivamente, sino por la ausencia de marca.

Lo que se basa en la lógica de la "organización fálica" (Freud 1923e, 1925j) que establece dos sexos, fálico o castrado, en función de la posesión, o no, de un sólo órgano genital.

Es esta percepción infantil de la sexuación la que sirve de base, errónea, para la construcción de la fantasía de la castración.

c) el niño atribuye esta ausencia de marca a un acto violento de cercenamiento. Si falta el pene, -se "explica" el "niño fálico"-, es porque ha habido ablación del mismo. Dado que, en su origen, todos los seres humanos eran iguales, es decir, poseían falo.

Nótese otra particularidad de esta "creencia en la castración": se trataría del cercenamiento, no de lo que habitualmente es objeto de la castración realista: las glándulas genitales (testículos y ovarios), sino del único órgano que denuncia la diferencia: el pene. Hay un "deslizamiento fantasmático" del objeto (de las glándulas al pene). Deslizamiento al que el psicoanálisis está acostumbrado. Recordamos el caso notorio del "cuerpo fantasmático" en la histeria o en la hipocondría, que funciona o duele de acuerdo a una teoría fantasmática individual del cuerpo y sus funciones, no a las teorías anatómicas y fisiológicas universalmente aceptadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO 8

- ALEMAN, Jorge (1983): Discurso psicoanalítico. Discurso científico Serie Psicoanalítica 2/3, pp.37-80.
Madrid
- AULAGNIER-SPAIRANI (1984): Observaciones sobre la feminidad y sus avatares en: AULAGNIER-SAPAIRANI y otros (1984): El desso y la perversión.
Sudamericana. B.Aires
- BRAUNSTEIN, N.A. (1983): La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan. Siglo XXI. México.
- CANCINA, Pura H. (1990): Escritura y femineidad. Nueva Visión. B.Aires
- CLAVREUL, Jean (1983): El orden médico. Argot. Barcelona
- CRUZ ROCHE, Rafael (1991): Psicoanálisis. Reflexiones epistemológicas Instituto de España. Espasa Calpe.
Madrid
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J. (1977): La sexualidad femenina
Laia. Barcelona
- DOLTO, Françoise (1990): Sexualidad femenina. Paidós.
Barcelona
- DOLTO, Françoise (1990): La imagen inconsciente del cuerpo. Paidós. Barcelona
- DOR, Joël (1991): El padre y su función en psicoanálisis.
Nueva Visión. B.Aires.

- DUBY, Georges (1988): Diálogo sobre la historia.
Conversaciones con Guy Lardreau. Alianza
Universidad. Madrid
- FREUD, S. (1894a): Las neuropsicosis de defensa AE III
p.41
- FREUD, S. (1895d): Estudios sobre la histeria AE II
- FREUD, S. (1896b): Nuevas puntualizaciones sobre las
neuropsicosis de defensa AE III, p.157
- FREUD, S. (1900a): La interpretación de los sueños AE IV-V
- FREUD, S. (1909d): A propósito de un caso de neurosis
obsesiva. AE X, p.119
- FREUD, S. (1912-13): Totem y tabú. AE XIII, p.1
- FREUD, S. (1918b): De la historia de una neurosis infantil
AE XVII, p.1
- FREUD, S. (1923b): El yo y el ello AE XIX, p.1
- FREUD, S. (1923e): La organización genital infantil
AE XIX, p.141
- FREUD, S. (1924d): El sepultamiento del complejo de Edipo
AE XIX, p.177
- FREUD, S. (1925j): Algunas consecuencias psíquicas de la
diferencia anatómica entre los sexos AE XIX, p.259
- FREUD, S. (1931b): Sobre la sexualidad femenina AE XXI,
p.223
- FREUD, S. (1933a): Nuevas conferencias de introducción al
psicoanálisis AE XXII, p.1
- FREUD, S. (1937c): Análisis terminable e interminable
AE XXIII, p.211

- GEORGIN, Robert (1988): De Lévi-Strauss a Lacan. Nueva
Visión. B.Aires
- GOMEZ PIN, V. (1981): El reino de las leyes. Orden
freudiano. Siglo XXI. Madrid
- GREEN, André (1990): Le complexe de castration
Que sais-je?. PUP. Paris.
- GUTIERREZ SANCHEZ, Gerardo (1990): Los conflictos de
personalidad en niños desde un análisis de los
cuentos tradicionales. Bordon 42(1), pp.79-84
- GUTIERREZ TERRAZAS, J. (1986): Cuestiones de
Psicoanálisis. Universidad Autónoma de Madrid.
- IRIGARAY, Luce (1982): *Ese sexo que no es uno.* Saltés.
Madrid
- KLIMOVSKY, Gregorio (1988): El carácter científico del
psicoanálisis Revista de Psicoanálisis de Madrid
No.8, pp.73-94
- KOFMAN, Sarah (1982): El enigma de la mujer. ¿Con Freud o
contra Freud? Gedisa. Barcelona
- KREISLER, León (1973): L'enfant et l'adolescent de sexe
ambigu ou l'envers du mythe Nouvelle Revue de
Psychanalyse no.7, p.118
- LACAN, Jacques (1970): Las formaciones del inconsciente.
Nueva Visión. B.Aires
- LACAN, Jacques (1980): *Escritos 1. Siglo XXI.* México.
- LAPLANCHE, J. (1973): Bisexualité et différence des sexes
Nouvelle Revue de Psychanalyse no.7, 1973
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B. (1979): Diccionario de
Psicoanálisis Labor. Barcelona

- LAPLANCHE, J. (1988): *Castración. Simbolizaciones Problemáticas II*. Amorrortu. B.Aires
- LE GOFF, Jacques (1991): *El orden de la memoria*. Paidós. Barcelona
- LE GOFF, Jacques (1991): *Pensar la historia*. Paidós. Barcelona
- LECLAIRE, Serge (1978): *Psicoanalizar. Siglo XXI*. México
- LECLAIRE, Serge (1982): *Desenmascarar lo real*. Paidós. B.Aires
- LEVI-STRAUSS, C. (1991): *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Barcelona
- MANNONI, Maud (1973): *La primera entrevista con el psicoanalista*. Granica. B.Aires
- MAZZUCA, LOMBARDI, LAJONQUIERE (1986): *Curso de Psicopatología II. Estructuras Clínicas. Psicosis - Perversiones*. Universidad de B. Aires. Edit. Tekné. B. Aires
- NASIO, J.D. (1989): *Enseñanza de 7 Conceptos Cruciales del Psicoanálisis*. Gedisa. B.Aires
- ORVAÑANOS, M.Teresa (1983): Los complejos de edipo y castración en: BRAUNSTEIN (1983): *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. Siglo XXI. México.
- POMMIER, Gérard (1986): *La excepción femenina*. Alianza Estudio. B.Aires
- RIVERA GARRETAS, M.Milagros (1990): *Textos y espacios de mujeres. (Europa siglos IV-XV)* Icaria. Barcelona

- RUIZ DOMENEC, José E. (1990): *La mujer que mira (Crónicas de la cultura cortés)*. Sirmio. Barcelona
- SAFOUAN, Moustapha (1979): *La sexualidad femenina según la doctrina freudiana Critica*. Barcelona
- SOFOCLES (1982): *Edipo Rey (Versión rítmica de Agustín García Calvo)*. Lucina. Madrid
- SPITZ, René A. (1966): *El primer año de la vida del niño. Génesis de las primeras relaciones objetales*. Aguilar. Madrid
- SZPILKA, Jaime (1988): *Sobre psicoanálisis y ciencia. Nuestras bases comunes: la crisis del significado*
Revista de Psicoanálisis de Madrid No.8, pp.
115-128.
- TUBERT, Silvia (1991): *Mujeres sin sombra. Siglo XXI*. Madrid

CAPITULO 9

LA CASTRACION SIMBOLICA EN LA MUJER:

TRES TEXTOS

INDICE DEL CAPITULO 9

9.1.- Introducción

9.2.- Un artículo de Freud: El tabú de la virginidad
(Freud 1918a)

9.3.- Un libro de Nicole Loraux: Maneras trágicas de
matar a una mujer (Loraux 1989)

9.4.- Un cuento italiano: "El asesino sin mano" (Calvino
1990)

9.1.- Introducción

En el capítulo 6, analizando la motivación incestuosa en los cuentos del tipo "La niña sin brazos" (análisis que podríamos hacer parcialmente extensivo a los del ciclo "La niña perseguida"), mostrábamos el carácter estructural de la fantasía de seducción paterna.

A tal efecto, por ejemplo, recordábamos una cita de Laplanche y Pontalis:

"La seducción no sería esencialmente un hecho real, localizable en la historia del sujeto, sino un dato estructural, cuya transposición histórica sólo podría realizarse en forma de un mito." (Laplanche y Pontalis 1979, 416)

Y anunciamos allí que más adelante desarrollaríamos la siguiente idea:

El cuento de "La niña sin brazos" es la expresión (una, entre otras posibles) de ese mito que transforma en relato historificado el elemento estructural de la seducción simbólica.

O lo que es lo mismo: el relato historificado de la irrupción en el individuo del deseo del Otro, y el surgimiento así de su propio deseo. Con la constitución, en esa operación compleja, del sujeto como ser sexuado.

En el cuento tenemos dos elementos diferenciables: el incesto y la mutilación. Relacionamos al primero con el trauma de la seducción paterna y al segundo con la castración simbólica.

A su vez, consideramos a ambos aspectos como partes constitutivas de la desfloración ritual, estudiada por los antropólogos como un rito iniciático (desfloración que es seguida a veces de un coito ritual).

También Freud estudia el tema (concretamente, los fantasmas psíquicos que con frecuencia surgen en el primer coito de la joven), en su artículo El tabú de la virginidad (Freud 1918a)

Todo ello, trauma de seducción, castración simbólica, desfloración ritual y fantasmas de la pérdida de virginidad se articulan y adquieren su sentido más profundo en relación con la estructura que es el complejo de edipo femenino.

Por tanto, creemos que el episodio incestuoso y la mutilación en "La niña sin brazos" deben ser interpretados en ese sentido: representación de los procesos psíquicos que intervienen en el surgimiento del deseo sexual de la niña, la naturaleza del mismo y los procesos fantasmáticos que le acompañan y expresan.

En el cuento de "La niña sin brazos" se vendría a figurar, a simbolizar, aquello mismo que se representa en esos rituales simbólicos de desfloración. Si apuramos más la comparación, podríamos decir que esta niña mutilada es una niña desflorada por un personaje paterno. A partir de esa operación comienza su vida sexual y social.

Examinaremos en primer lugar el artículo de Freud, enriqueciéndole con las observaciones algunos antropólogos que han estudiado directa o indirectamente la importancia simbólica de la desfloración: Frazer, van Gennep, Hornilla, La Fontaine.

En segundo lugar recogemos las hipótesis de Nicole Loraux sobre la relación, en la tragedia griega, entre sacrificio y matrimonio.

Finalmente, analizaremos una aportación especialmente valiosa, una "contraprueba": un cuento italiano que es, en cierto modo, el negativo de "La niña sin brazos". Algo se deja ver ya en el título: "El asesino sin mano".

A través de estas vías, y de alguna más que sólo quedará apuntada, más todo lo visto en los capítulos anteriores, deduciremos, en el capítulo siguiente, nuestras conclusiones sobre el cuento de "La niña sin brazos" y, con más generalidad, acerca de la posibilidad de un trabajo interpretativo psicoanalítico con un cuento popular.

9.2.- Las aportaciones de:

El tabú de la virginidad (Freud 1918a)(0)

En este artículo, encuadrado en una trilogía que analiza algunos aspectos importantes de la psicología del amor (1), Freud, teniendo siempre como referencia el problema clínico de la frigidez femenina o de determinado tipo de agresividad de la mujer hacia su pareja sexual, realiza un interesante trabajo de aplicación del psicoanálisis a la antropología.

De hecho, como señala Strachey en su corto comentario introductorio al artículo, se le podría considerar como una continuación del ensayo segundo de los cuatro que conforman Tótem y tabú (Freud 1912-13), obra en la que Freud hace su incursión más documentada, audaz y discutida en el campo de la antropología.

En El tabú de la virginidad Freud se pregunta por la diferencia de actitudes, en el hombre actual y el primitivo, respecto a la virginidad de su compañera sexual.

El hombre actual valoraría la virginidad de la mujer a quien se une sexualmente como una expresión de su deseo de monopolio sobre ella, no sólo en el presente y en el futuro, sino también en una especie de extensión hacia su pasado.

El que gran número de pueblos primitivos no presenten las mismas actitudes no quiere decir que desconsideren la virginidad. Por el contrario, tenía tanta importancia que había recaído sobre ella el carácter de tabú.

Recoge de varios autores, en especial de Crawley, testimonios antropológicos relativos a la desfloración con una nota común: la desfloración no se suele realizar en el ámbito privado de la pareja sexual, es decir, no la realiza el marido, sino que es un asunto público, social, que se realiza por personas que ostentan la adecuada representación simbólica (2).

La desfloración se lleva a cabo por diferentes personajes, dependiendo de las variantes culturales y simbólicas de cada grupo:

Puede realizarla una mujer vieja, "hombres blancos", un sacerdote o el propio padre de la novia.

En ocasiones, a la desfloración sigue una cópula ritual del oficiante con la joven. Este seudocoito ceremonial tendría su precedente en coitos grupales en los que determinados hombres, ligados al novio (amigos o asistentes) o al padre (el señor feudal y su jus primae noctis) tienen libre acceso sexual a la novia(3), dentro del ceremonial de la boda.(4)

¿Por qué la virginidad y, sobre todo, la desfloración serán objeto de tabú en los pueblos primitivos?, se pregunta Freud.

Por el horror a la sangre; por el horror a lo nuevo, a lo desconocido; y por el horror frente a la diferencia y su más inquietante exponente: la diferencia sexual: el "horror básico a la mujer"

Ahora bien, si desde una perspectiva la desfloración es angustiante por cuanto significa producción de sangre, incursión en lo desconocido, especialmente en el sexo desconocido...; desde otra, el peligro específico de la desfloración viene representado por la hostilidad de la propia joven. O mejor deberíamos decir: por su ambivalencia, en que se entremezclan el amor y el odio, el agradecimiento y el resentimiento, etc.

¿Hostilidad, por qué?

1) Por el dolor físico -y sus acompañantes psíquicos, por supuesto- que se inflige a la virgen en la desfloración; y por el dolor psíquico que supone "la afrenta narcisista engendrada por la destrucción de un órgano".

2) Por la decepción en cuanto al logro de satisfacción

3) Por la "protesta masculina" o, en términos más freudianos, por la "envidia del pene". Freud otorga a este elemento una importancia decisiva en cuanto a la aparición del síntoma de la frigidez femenina. A nosotros que en este momento no perseguimos una meta clínica, nos interesa más la cuarta razón que señala para explicar la hostilidad de la joven desflorada:

4) Por otra decepción, ahora relativa a la identidad de su partenaire: no hay coincidencia entre el hombre que desea conscientemente y aquel que deseaba oscuramente y que provenía del ámbito de deseos de la infancia.

"Los empeños del análisis nos han enseñado cuán regulares y poderosas son las primeras colocaciones de la libido. Son deseos sexuales que persisten desde la infancia -en la mujer, es casi siempre la fijación de su libido al padre o a un hermano que lo sustituya-, deseos que con harta frecuencia estuvieron dirigidos a cosas diferentes del coito o lo incluían sólo como una meta discernida sin nitidez. El marido nunca es más que un varón sustitutivo, por así decir; nunca es el genuino. Es el otro -el padre, en el caso típico- quien posee el primer título a la capacidad de amor de la esposa; al marido le corresponde a lo sumo el segundo. Ahora bien, para que se desautorice a éste por insatisfactorio importa cuán intensa sea la fijación y cuán tenazmente se persevere en ella" (Freud 1918a, 198-99. Negrita nuestra)(5)

Este motivo del deseo temprano dirigido al padre o sustituto, parece dar razón de la costumbre de los primitivos que encargan la desfloración a un anciano, sacerdote u hombre sagrado, es decir, un sustituto del padre. Correspondería referir a este mismo deseo edípico el "derecho de la primera noche" del señor de la Edad Media o ese otro tipo de costumbres, hasta hace poco bien extendidas, de las que Freud cita una: "las bodas de Tobías", consistente en abstenerse sexualmente durante las tres primeras noches del matrimonio. Lo que vendría a ser un recuerdo de la misma institución del "ius primae noctis": el reconocimiento de los privilegios del patriarca.

También los dioses figuran entre los sustitutos del padre encargados de la desfloración. Así, ciertos rituales operados por estatuas o falos de piedra, que son considerados como falos divinos.

Todos estos rituales en que interviene una imagen simbólica del padre ahorrarán, en suma, la transición de ese padre, objeto edípico, a un sustituto forzosamente decepcionante. (6)

El primer encuentro con el esposo estaría marcado, entre otras cosas, por la decepción: "éste no es el esposo soñado -inconscientemente- desde siempre" (7)

Intimo sentimiento que, reforzado por los otros motivos (dolor, insatisfacción, envidia, etc), incrementaría la hostilidad de la joven mujer hacia su pareja.

Evitarle al joven esposo esta explosión de hostilidad en la novia y, sobre todo, satisfacer, aunque sea en forma simbólica y metafórica, el antiguo deseo infantil de la esposa, serían los sentidos que Freud encuentra al ritual de desfloración en los pueblos primitivos (8).

En estos rituales, el padre, padrino, u otro sustituto del mismo, debe proceder a la desfloración ritual de la niña y en algunos casos a efectuar con ella un coito ceremonial (9)

La perforación del himen, en el caso de la desfloración o las diversas formas de mutilación rituales -de mutilación se trata en el cuento que estudiamos- se encuadrarían, según van Gennep, entre los "ritos de paso", como ritos de separación-agregación: (10)

"Se saca al individuo mutilado de la humanidad común mediante un rito de separación (idea de corte, de perforación, etc.), que automáticamente le agrega a un grupo determinado; y de tal manera que, al dejar la operación huellas indelebles, la agregación sea definitiva." (van Gennep 1986,85) (11)

He aquí -esto no lo dice Freud en este artículo (12), cómo el ritual escenifica un orden simbólico (que no tiene por qué ser comprendido por los oficiantes) y que el psicoanálisis había descubierto casi desde el principio: la niña, neurótica o normal, ingresa en la

sexualidad (o la sexualidad ingresa en ella), a través de la seducción paterna (considerada por Freud eficiente en tanto que hecho real hasta 1897, y en tanto que fantasma originario a partir de entonces) y su consiguiente inviabilidad.

En la iniciación de las muchachas nayar, en la Costa Malabar de la India, en el XVIII y comienzos del XIX, "...el ritual requería los servicios de un varón que fuese miembro de otro taravad (hogar único, con tierras propias, donde vivían hombres y mujeres) vinculado con el de la muchacha por una serie de servicios rituales (...). Ese hombre pasaba por el ritual junto con las niñas - o la niña, pues no está claro si cada niña tenía un padrino para ella sola. El ritual incluía que el hombre atase un ornamento dorado (tali) alrededor del cuello de la niña. Luego la pareja era aislada durante un período variable; algunas relaciones indican que se suponía que el hombre debía desflorar a la niña. El rito final consistía en cortar en dos un pedazo de tela, lo cual significaba la separación de la pareja. La niña y su padrino no conservaban ninguna relación especial después de terminar el rito, salvo por el hecho de que tanto ella como sus hijos debían observar tabúes de luto cuando moría el padrino." (La Fontaine 1987, 262. También Silvia Tubert (1991) describe el rito tali, basándose en el estudio de Gough (1987) sobre el matrimonio poligámico de los nayar)

9.3.- Una perspectiva interesante de análisis de textos clásicos:

Maneras trágicas de matar a una mujer (Loroux 1989)

Nicole Loroux, directora de estudios de la Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, estudia Las maneras trágicas de matar a una mujer, es decir las formas en que la mujer perece en la tragedia griega.

Si el asunto del libro ya nos resultaba interesante, mucho más su forma de trabajo que en ningún momento se aparta del propio texto. Una prueba de ello es este párrafo:

" Si generalizamos demasiado deprisa, deleitándonos en la satisfacción de haber descubierto la "prueba" de cualquier gran ley universal, corremos lisa y llanamente el riesgo de olvidar la lengua -griega, pero, más que nada, trágica- donde se enuncia la equivalencia entre ejecución y matrimonio. Resistiéndonos, pues, a la tendencia a interpretar, vamos de nuevo a avanzar palabra por palabra, lentamente, en busca del significante trágico." (Loroux 1989,61)

No se puede expresar mejor la idea; la misma que debe guiar, a nuestro parecer, la lectura del cuento tradicional.

Ya en ese párrafo aparece una afirmación, valiosísima para nosotros, que la autora demuestra con lujo de referencias a los textos: la equivalencia entre ejecución de las vírgenes y matrimonio.

"Los sacrificios trágicos iluminan el muy cotidiano rito del matrimonio, por el cual pasa la virgen de un *kyrios* (tutor) a otro, del padre que la "entrega" al esposo que la "conduce". Ironía trágica de los cortejos fúnebres que habrían debido ser nupciales -el de *Ifigenia*, el de *Polixena*, como también el de *Antígona*-, matrimonios al revés, en cuanto conducen hacia un sacrificante que suele ser el padre y (...) hacia la mansión de un esposo que se llama *Hades*. (...) Trágicamente irónico el sacrificio, cuando la víctima es una virgen: se parece demasiado al matrimonio." (Loroux 1989,60) (13),(14)

Segundo aspecto que a nosotros nos interesa: el padre como el que habitualmente decide el sacrificio. El paradigma sería *Agamenón* que sacrifica a *Ifigenia* para conseguir el favor de *Artemis*, sin el que no podría conducir al ejército griego a la conquista de *Troya*.(15) "*Macaria*, *Polixena*, *Ifigenia*: liberadas del padre en el momento mismo en que éste las condena a ser inmoladas (...), las vírgenes de *Eurípides* se apropian del sacrificio que se les impone como muerte, una muerte muy de ellas." (Loroux 1989,69. Negritas nuestras) (16)

Tercer aspecto que se deduce del estudio atento de los textos trágicos: la virgen pierde su dondellez en el sacrificio.

"Una virgen sacrificada pierde su partheneia (su virginidad) sin obtener marido a cambio. Al igual que Ifigenia y que Políxena, Macaria nunca será gynê; pero tampoco será una parthenos quien llegue al Hades. Ni esposa (17) ni virgen, sino en situación intermedia, como una nymphê. Pero nymphê anympos, novia sin novio" (Loraux 1989,64)

Cuarto aspecto que despierta nuestro interés: la relación entre sacrificio y desfloración que aparece al final de la siguiente síntesis:

"... propongamos lo siguiente: en cierto nivel de generalidad, dentro de la tragedia euripidiana, la muerte de una persona joven evoca necesariamente sus nupcias; y, desde tal punto de vista, la virgen sacrificada -esposa de Hades- no representa sino una encarnación más de la equivalencia entre muerte y matrimonio. Pero también hay en Eurípides un lenguaje -oscuro para expresar lo oscuro- donde la muerte cruenta de las parthenoi se tiene por manera anormal, atópica, de que la virginidad culmine en feminidad. Tal vez como si la degollación equivaliera a desfloración: con la garganta abierta, Ifigenia, Políxena y Macaria son parthenoi aparthenoi, vírgenes no vírgenes" (Loraux 1989,64)

Esta asociación entre sacrificio y matrimonio, entre degollación y desfloración, extraída de los textos trágicos griegos, supuso en un momento ya avanzado de elaboración del presente trabajo, una cierta confirmación de lo hecho hasta entonces y un aliciente para seguir investigando en ese sorprendente camino.

"Confirmación" en la línea de lo expuesto en nuestro capítulo segundo, que anima toda el trabajo: la "verdad", el sentido, que se ha producido al asociar determinados significantes:

"mutilación efectuada por el padre" --> "deseo sexual incestuoso" --> "niña sin brazos" --> "encuentro amoroso con el príncipe"--> etc., en las distintas versiones de nuestro cuento, parecen también desprenderse de las asociaciones estudiadas, en los textos griegos, por Nicole Loraux.

ABRIR CONTINUACIÓN CAP. 9

