

MINISTERIO DE CULTURA Y EDUCACION
SUBSECRETARIA DE CULTURA
DIRECCION NACIONAL DE CONSERVACION CULTURAL E INVESTIGACIONES

CUADERNOS

DEL INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGIA

7

BUENOS AIRES
REPUBLICA ARGENTINA
1968 - 1971

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA

Sánchez de Bustamante 2663

Tel. 83.7509 — Buenos Aires

República Argentina

CUADERNOS
DEL INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGIA

DIRECTOR: JULIAN CACERES FREYRE

Los autores son responsables de las ideas expuestas en sus respectivos trabajos

MINISTERIO DE CULTURA Y EDUCACION
SUBSECRETARIA DE CULTURA
DIRECCION NACIONAL DE CONSERVACION CULTURAL E INVESTIGACIONES

CUADERNOS

DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA

7

BUENOS AIRES
REPUBLICA ARGENTINA
1968 - 1971

Excmo. Señor Presidente de la República Argentina
Teniente General ALEJANDRO AGUSTIN LANUSSE

S. E. el señor *Ministro* de Cultura y Educación
Dr. GUSTAVO MALEK

S. Sa. el señor Subsecretario de Cultura
Profesor HORACIO CARBALLAL

Señor Director Nacional de Conservación Cultural e Investigaciones
D. GUILLERMO BRANDT

Señor Director del Instituto Nacional de Antropología
D. JULIAN CACERES FREYRE

UN APORTE MIXTO, ANTROPOLOGICO Y PSICOANALITICO, AL FOLKLORE¹

L. BRYCE BOYER, M. D. Y RUTH M. BOYER, PH. D.

Introducción

En este ensayo se analizarán las variantes observadas en una serie de versiones de una leyenda específica, en un intento de mostrar la manera en que el folklorista podría utilizar las teorías psicoanalíticas.

Los aportes de la antropología cultural al folklore generalmente han merecido crédito, pero la aceptación de los del psicoanálisis estuvo sujeta a polémica y frecuentemente a la desaprobación. Muchos folkloristas y antropólogos que admiten que las interpretaciones y teorizaciones psicoanalíticas concernientes a los datos recogidos en el consultorio son valiosas, conservan una actitud crítica frente a los esfuerzos del psicoanálisis aplicado. El presente ensayo se basa en el material obtenido en una investigación mixta antropológica-psicoanalítica, que se desarrolló a lo largo de más de diez años, e implicó la presencia en el campo de los autores —antropóloga y psicoanalista— más de dos años.

En parte a causa de la metodología implicada en esta investigación y en parte a causa de la respuesta favorable del erudito folklorista John Greenway a una versión anterior del manuscrito (10), los autores adjuntan un resumen de su trabajo de campo e interpretaciones pertinentes. La metodología usada para la recolección de la leyenda que constituye el punto focal de esta comunicación es coherente con las pautas establecidas por Goldstein (37).

Actitudes frente al psicoanálisis aplicado.

En 1928 Ernest Jones (41) presentó un ensayo titulado "Psicoanálisis y Folklore" ante el Jubilee Congress de la English Folk-Lore Society. Los folkloristas profesionales, orientados hacia puntos de vista *históricos* y no psicológicos, permanecieron virtualmente impasibles. Esto ocurrió a pesar de que las comunicaciones presidenciales en esa sociedad ya en 1914 habían enfatizado la importancia de los factores psicológicos. Marett (47, p. 1) afirmó: "El folklore no puede restringirse a una visión puramente sociológica, es decir, exterior, de su objeto de estudio." Algunos folkloristas siguen sosteniendo este punto de vista. Por ejemplo, Dundes (24, p. 89) señaló: "El folklore es después de todo usado por el pueblo (folk), lo que significa que la psi-

cología de los seres humanos individuales es relevante para el estudio del folklore.”

En esta sección consideraremos las razones ajenas a la orientación histórica por las que el psicoanálisis ha sido evitado por la mayoría de los folkloristas. Las hipótesis generales de diversas escuelas psicoanalíticas llegaron a ser aceptadas al menos por una minoría de los antropólogos culturales de las Américas, como un enfoque válido del estudio de las personalidades de los miembros de las sociedades iletradas, pero muchos estudiosos de la literatura oral se resisten a emplear esas mismas hipótesis en intentos por comprender los usos individuales y sociales de la comunicación verbal. Su aversión al empleo de este instrumento se puede atribuir en parte a dos causas.

Primero, en los comienzos del psicoanálisis, quienes lo practicaban estudiaron mitos y leyendas, frecuentemente sin un conocimiento de las culturas dentro de las cuales había sido producida la literatura oral. Ignorantes en gran medida de las funciones sociales que cumplen los mitos y leyendas, los psicoanalistas utilizaron demasiado temerariamente sus conocimientos recientemente adquiridos sobre los mecanismos inconscientes y especialmente el simbolismo. Trataron simultáneamente de interpretar la literatura oral a partir de sus contenidos manifiestos y luego emplear los significados que habían adscrito a los mitos y leyendas para fundamentar los mismos conceptos psicoanalíticos que habían utilizado en sus interpretaciones. Los de Rank (60, 61) son ejemplos famosos del uso de este método científico cuestionable. Freud era algo más conservador. Aunque confiaba manifestamente en que el estudio de las neurosis podía estar destinado a resolver los problemas inherentes a la formación de los mitos, reconocía y lamentaba que él mismo y sus discípulos fueran aficionados en mitología (34). Científicos sociales de diversas opiniones objetaron correctamente estos manejos de los datos. Kluckhohn (42) reprochó a los primeros psicoanalistas el haber dirigido su atención en gran medida al establecimiento de significados simbólicos “pan-humanos”, aunque él posteriormente (43) encontró que ciertos rasgos de la mitología eran aparentemente universales. Dundes (23) notó que los temas recurrentes de Kluckhohn se asemejaban a los sueños típicos de Freud (29). La Barre (44) encontró que los escritos de numerosos psicoanalistas estaban inbuídos de un evolucionismo cultural pasado de moda, y criticó particularmente los arquetipos de Jung, que consideró repetían los errores de la formulación de las *Universalgedanken*. Bascom (4) pidió a los psicoanalistas que ayudaran a los folkloristas pero advirtió que el contexto cultural y el encuadre ambiental deben ser conocidos antes de que se puedan identificar las causas de la represión. Algunos científicos sociales justificaron su rechazo total de los enfoques psicológicos aún para el estudio de los elementos expresivos de la cultura, sobre la base de las técnicas defectuosas utilizadas por los primeros psicoanalistas. Meggers (48) atacó todo interés psicológico en la cultura, y Lévi-Strauss (45) afirmó que el estudio de los mitos sigue siendo un cuadro caótico después de cincuenta años. Thompson (71) descartó el trabajo de los psicólogos por ser irrealista. Desafortunadamente, algunos psicoanalistas todavía escriben trabajos en los que usan este enfoque primitivo ingenuo e inexacto para el estudio de la literatura oral y, lamentablemente, algunos editores aún permiten que se publiquen tales trabajos. Esto ha ocurrido, por ejemplo, durante varios períodos de la existencia de la *American Imago*, la única revista

en los Estados Unidos que se ha dedicado al estudio del psicoanálisis aplicado. Como lo señaló Zetzel (76), otro error de algunos psicoanalistas actuales ha sido confundir los símbolos con aquello que simbolizan.

Segundo, antropólogos y estudiosos del folklore entusiastas han utilizado hipótesis psicoanalíticas en sus intentos por comprender la literatura oral sin tener más que una comprensión superficial de aquellas hipótesis. Algunas veces sus esfuerzos fueron confusos e inconducentes, e inevitablemente han sido usados como ejemplos para demostrar las fallas del psicoanálisis.

El empleo inicial del folklore por parte de los psicoanalistas continuó mientras la teoría topográfica de Freud sobre la organización de la personalidad constituyó el intento más maduro por establecer un marco de referencia general dentro del cual comprender la psicología humana². Sin embargo, Freud revisó su pensamiento gradualmente. En 1915 había visto claramente que la teoría topográfica era insuficiente en su poder explicativo y, por 1923, cuando publicó *El yo y el ello*, había formulado la teoría estructural que constituyó la base para el desarrollo de la psicología del yo (33).

Como lo enunció Arlow (2), desde la introducción de la teoría estructural y el creciente énfasis en la psicología del yo, las objeciones de los antropólogos al hecho de que los psicoanalistas hubieran enfocado el estudio de la mitología desde el punto de vista topográfico, se volvieron menos significativas. El mantenimiento de estas objeciones refleja un conocimiento insuficiente de la literatura y la teoría psicoanalítica. Este punto ha sido demostrado implícitamente en el trabajo de los científicos sociales que se ocuparon de validar varias hipótesis psicoanalíticas, como, por ejemplo, la proposición de Whiting de que la personalidad es una "variable hipotética interviniente determinada por la crianza del niño, que está determinada por los sistemas de conservación, y que finalmente se refleja en los sistemas proyectivos" (73, p. 356). Estos investigadores concluyeron que la estructura social tiene una influencia determinante en los procesos de socialización, que a su vez tienen un efecto predecible y causativo sobre los fenómenos culturales expresivos y aún sobre las tasas de delitos (67, 72, 73).

De todos modos, los trabajos recientes de algunos científicos sociales atestiguan la creciente aceptación de las investigaciones psicoanalíticas modernas de diversos elementos de la cultura expresiva y los mitos. Slater (66) que enfatiza el rol de la determinación múltiple, encuentra que las discusiones sobre cuál de varias interpretaciones de un mito o de sus componentes es la *mejor* elucidación, constituye un lujo académico. El considera que los intentos de Fromm (35) por rechazar la interpretación de Freud del mito de Edipo y por sustituirla por una de tipo no sexual, es un "gasto gratuito de un talento no poco considerable". Slater enfocó la utilización de los mitos de la antigua Grecia de una manera nueva y estimulante aunque quizás improbable: más que "interpretar" los mitos, los ha empleado para extraer inferencias acerca de la vida familiar de los griegos primitivos. Dundes (23) ha sugerido que los mitos pueden interpretarse con o sin conocimiento de la cultura que los produjo en la medida en que son universales humanos. Boas (8) notó que un mito que se encuentra en muchas culturas puede tener tantos significados como contextos culturales se consideran. Dundes (23) consideró que es razonable analizar un mito como si fuera un elemento intrínseco de todas las culturas en las cuales aparece. Muensterberger (50) ilustró

cómo el científico social puede utilizar el conocimiento psicoanalítico para perfeccionar la comprensión antropológica y, recíprocamente, cómo los analistas llegan a conocer problemas universales de la humanidad a través del sutil estudio de los datos válidos presentados por los científicos sociales. Devereux y La Barre (22) han sugerido que los estudios de cultura y personalidad de la cultura expresiva, de orientación psicoanalítica, se convertirán en uno de los medios más efectivos para el estudio de hombre en la sociedad.

Algunas funciones de la literatura oral.

El mito es una forma especial de fantasía compartida que sirve para poner al individuo en relación con los miembros de su grupo cultural sobre la base de necesidades psicológicas comunes. Puede ser estudiado desde el punto de vista de su función en la integración psíquica y social: no sólo ayuda a aliviar la culpa y la ansiedad del individuo, sino que constituye una forma de adaptación a la realidad; como una forma de ilusión comunitaria, coadyuva a la cohesión del grupo social. De este modo influye en el desarrollo de un sentido de identidad y del superyo (2).

Freud (30, 32) demostró que el tipo de actividad mental conocida como fantasía inconsciente se halla peculiarmente incoada. Los derivados impulsivos buscan una descarga inmediata y su fuerza dinámica activa al aparato mental para reproducir impresiones sensoriales que imitan impresiones altamente gratificantes percibidas previamente. Una función del yo es demorar la descarga de los derivados de los impulsos instintivos y facilitar su expresión de una manera integrada adaptativa evitando así el conflicto intrapsíquico y el choque con el mundo de la realidad. Fisher (25, 26) y otros han mostrado que las fantasías inconscientes juegan un papel importante en la estructuración de la percepción y en la interpretación de la realidad externa. De acuerdo con la naturaleza de los datos de la percepción, el nivel del potencial catéctico y el estado de las funciones yoicas, emergen diferentes formas de productos mentales; a partir de esta matriz de actividad yoica se crean los sueños, los síntomas, las fantasías y la cultura expresiva. Los acontecimientos externos importantes se integran en estructuras existentes de deseos fantaseados inconscientemente y la realidad se experimenta en términos de necesidades internas.

La jerarquía de la vida de fantasía de cada individuo refleja las vicisitudes de la experiencia individual y la influencia de la diferenciación psíquica y el desarrollo del yo. Las fantasías inconscientes tienen una relación recíproca sistemática y se agrupan en torno a deseos instintivos y derivados impulsivos. Los grupos están compuestos por ediciones variadas de intentos por resolver los conflictos intrapsíquicos relativos a los deseos, y cada versión corresponde a un movimiento psíquico diferente en la historia del desarrollo del individuo. En distintos momentos y en circunstancias variadas, una de las imágenes organizadas puede llegar a ser el punto focal. Las necesidades defensivas del yo pueden ser lo suficientemente fuertes para dotar a cada conjunto sucesivo de imágenes de tal vividez que las fantasías son experimentadas como realidades del pasado.

Los mitos y los fenómenos con ellos relacionados son imágenes aceptadas por el grupo que sirven como ulteriores recursos protectores en las funciones

defensivas y adaptativas del yo. Refuerzan la supresión y represión de fantasías individuales y mitos personales. Un ensueño compartido es un paso hacia la formación y solidaridad del grupo y conduce a una sensación de identificación mutua sobre la base de necesidades comunes. Los creadores de mitos sirven a la comunidad, junto a los poetas y profetas, presentando versiones comunitariamente aceptadas de los deseos que hasta entonces se expresaban en fantasías privadas cargadas de culpa (30, 31, 63). Arlow (1) mostró que las mismas motivaciones operan en el reino de la revelación religiosa extática y del llamado profético. Se olvidan los sueños personales idiosincráticos. Los ensueños compartidos son instrumentos de socialización. El mito debe ser recordado y repetido. La externalización de los impulsos que dan lugar a la fantasía, posibilita el proceso del compartir y hace posible el manejo del miedo y la culpa a través del arte y del simbolismo. Los mitos, el arte y la religión son instrumentos institucionalizados que refuerzan la adaptación social, ordinariamente posibilitada por la anulación nocturna de la renuncia instintiva en el sueño. En la génesis del mito, tanto para el individuo como para el grupo, se requiere solamente un núcleo de experiencia realista. La revisión o falsificación del pasado y de sus héroes por parte del grupo sirve al propósito de la defensa, la adaptación y la gratificación instintiva para el grupo y sus integrantes individuales; también sirven para la elaboración del carácter y la formación del superyo.

Antecedentes

La investigación que hizo posible la recopilación de los datos que siguen se desarrolló a partir de 1958. Durante ese período, los autores vivieron entre los Apaches de la Reserva India Mezcalera (estado de Nuevo México) unos dos años; el período de mayor continuidad abarcó quince meses. El propósito último del estudio era investigar las interacciones de la estructura social, la socialización y la organización de la personalidad. La técnica de investigación fundamental del autor médico consistió en realizar entrevistas de orientación psicoanalítica, generalmente en una situación psicoterapéutica. El autor antropólogo concentró su estudio principalmente en la socialización y las pautas de residencia y de "visita", pero registró algunos aspectos de la estructura social como parte de su estudio (18, 19).

En un período particular el psicoanalista estaba entrevistando a una abuela y a su nieto adolescente, viéndolos individualmente. Durante una serie de entrevistas, Ella-Usa-un-Bastón relató una leyenda Apache que era evidentemente diferente a cualquiera de las que habían sido registradas por Hoijer y Opler (40, 52, 53, 56)³. Posteriormente, en su casa, ella relató la historia a su nieto, quien luego la comunicó al analista. Sus distorsiones reflejan no sólo cambios en la estructura social Apache en las dos generaciones sino también sus propios problemas de personalidad⁴.

Aunque la leyenda involucraba material sobrenatural que los Apaches generalmente no desean comunicar a los blancos, el analista había alcanzado una posición respetada como un shamán blanco. Por lo tanto consideró que podría obtener datos relevantes a través del interrogatorio directo. En consecuencia, durante el verano de 1961 entrevistó a 128 indios más, todos Apaches o casados desde hacía mucho tiempo con Apaches. Esta comunicación

presenta también los resultados de la segunda investigación. Puede ser comparada con una investigación llevada a cabo por Opler (54) quien examinó los relatos de los mitos Chiricahua y descubrió tres tipos de determinantes de las variantes:

- 1º) cambios fortuitos resultantes de re-combinaciones de los elementos del mito,
- 2º) desviaciones que reflejaban cambios culturales, y
- 3º) divergencias evidentemente inducidas por los intereses predominantes o los rasgos de personalidad de los narradores.

En el presente estudio se observará que el método de la interrogación directa para obtener datos relativos a los mitos, aun en condiciones que parecían óptimas, produjo información que podría interpretarse con sentido dentro de las dos primeras categorías de Opler. Con respecto a algunos datos pertinentes a su tercer elemento clasificatorio, parecería que el relato del mito debe tener lugar en una situación de *rapport* particularmente favorable para que del material emergente se puedan hacer interpretaciones validables en cuanto a los intereses y la personalidad del narrador. Esto es cierto, siempre que tales ítems sean considerados desde un punto de vista más amplio que el topográfico.

Estructura social y socialización de los Apaches de la Reserva India Mezcalera.

Los Apaches que viven en la Reserva suman unos 1.200. Descienden de los Mezcaleros, Chiricahuas y Lipanes, en ese orden numérico⁵. Proviene de grupos cazadores, recolectores y merodeadores que fueron empujados hacia el sur desde el Noroeste del Canadá, hace quizás un milenio⁶. Los tres grupos ahora constituyen la tribu Mezcalera, aunque cada uno conserva la identidad étnica original.

Antes, como ahora, el parentesco se consideraba bilateralmente y la unidad significativa de parentesco era la familia matrilocal. La organización sociopolítica estaba profundamente influida por la necesidad de movilidad, que se originaba en las prácticas de subsistencia. La unidad política más eficiente se centraba alrededor de un líder masculino; él y sus seguidores formaban una "banda", cuyo núcleo estaba integrado principalmente por sus parientes. Los Apaches no tenían un jefe tribal supraordenado, ni consejo tribal formal ni asambleas de toda la tribu, ni actuaban como una unidad con respecto al ataque o a la defensa. La distribución de los recursos favorecía el movimiento estacional cíclico, y la recolección de plantas; una funtamiento. Los lugares sagrados y los rituales, tales como la ceremonia de la ción femenina era quizás el principal determinante de estas pautas de movimiento. Los Apaches vagaban, cazaban e incursionaban en inmensas áreas que se extienden desde el Estado de Colorado hasta muy adentro de México y desde el Este de Arizona hasta las Llanuras.

Los individuos no se comprometían con una afiliación permanente a un grupo, pero podían seguir a un líder durante tanto tiempo como lo desearan. Los roles de los hombres y las mujeres estaban claramente diferenciados. Los hombres eran responsables de la caza, la guerra, el merodeo y la preparación de los niños para la edad adulta. Las mujeres recogían y prepa-

ban productos vegetales, curtían cueros, hacían ropas y cumplían con todas las obligaciones relativas a la crianza de los niños pequeños y de las niñas de todas edades. Dentro de la preferencia por la residencia matrilocal, las relaciones madre-hija y hermana-hermana eran fuertes y el parentesco entre mujeres era principalmente responsable de mantener la unidad familiar. Los ancianos eran respetados y asistidos. La agricultura era originalmente de poca importancia.

MacLachlan (46) afirma que había siete tipos principales de actos que suscitaban la sanción negativa organizada. Todas las conductas groseramente desviadas, especialmente el incesto y la conducta asocial repetida, eran *prima facie*, evidencia de brujería. A veces, los individuos considerados brujos por todos merecían la pena capital. El aislamiento del grupo era la retribución siguiente más importante por la transgresión social.

En tiempos primitivos la bebida alcohólica nativa, hecha de granos, se denominaba *tulapahi* o *tiswin*. De tanto en tanto, se consumían grandes cantidades rápidamente en fiestas. Hasta donde sabemos, las borracheras no ocasionaban problemas crónicos, aunque durante estas fiestas algunas veces las peleas se convertían en breves explosiones violentas de hostilidades intra-grupales u hostilidades no organizadas entre bandas. En los tiempos posteriores en la Reserva se han registrado venganzas familiares que han persistido a través de períodos de años.

Actualmente las actividades de los Mezcaleros están limitadas casi exclusivamente a la superficie de la Reserva de 461.000 acres que fuera establecida en 1873. Hasta hace poco, la concentración de la población se limitaba en gran medida a tres áreas dentro de la Reserva, y el alojamiento consistía principalmente en pequeñas casas de madera de cuatro habitaciones que proporcionaba la tribu, con dependencias situadas fuera de las casas. Aunque las viviendas generalmente están ocupadas por la familia nuclear, algunas están muy superpobladas. Más de un tercio de todos los ingresos no es ganancial, derivando principalmente de la propiedad de ganado, pensiones y programas de bienestar gubernamentales. Otro tercio resulta de los empleos proporcionados por la tribu y las agencias del Gobierno. En 1959 el ingreso familiar promedio era de unos 3.800 dólares por año, pero la forma impulsiva de gastar y la borrachera llevan a muchos indios a una existencia miserable y a estar siempre endeudados. Los maridos aportan un porcentaje mayor de los ingresos que sus esposas, pero muchas familias reciben ingresos de capital y pensiones en una proporción suficiente como para permitirles vivir ociosamente la mayor parte del tiempo. En 1959 el cuarenta por ciento de los hombres trabajaban menos de tres meses y medio y solo el 27% estaban empleados diez o más meses del año. La mayoría de las tareas que realizan los Apaches no son especializadas, y el empleo en el sentido del "hombre blanco" no es una fuente regular de prestigio. La ancianidad ya no es más un criterio general de respeto. Los mayores viven de pensiones o ayuda, y frecuentemente sus hijos les cobran por servicios personales, como el transporte a una tienda. En la Reserva la política gubernamental es administrada a través de un régimen burocrático cuyo control último recae en las manos del Congreso. El contacto directo con el poder gubernamental se limita a la Agencia local de la Oficina de Asuntos Indios, administrada por el Superintendente de la Reserva, y al Comité de Asuntos Tribales Mezcaleros. Este Comité es un

cuerpo electo de diez personas. En los últimos años, varias mujeres fueron miembros durante ciertos períodos, y una mujer fue honrada con la presidencia. Aunque el Comité gobierna nominalmente a la tribu, la autoridad última descansa en las manos de un "forastero", el Superintendente de la Reserva. Hacer respetar las leyes es responsabilidad de una corte tribal electa y de policías designados, pero la primera se ocupa solamente de los delitos menores (*misdemeanors*). Los delitos mayores (*felonies*) son competencia de las cortes federales. Se piensa que tanto los jueces como los policías son parciales en favor de sus familiares y que a veces actúan influidos por el miedo a la brujería. La mayoría de los Apaches adultos ha pasado períodos en la cárcel pero, a menos que los delitos sean habituales, la encarcelación es un estigma menor. La tasa de delitos de los Apaches es diez veces la de la totalidad de la nación. Predominan los delitos asociados con la ebriedad. Los arrestos son algo menos comunes entre las mujeres que entre los hombres pero, a menos que las mujeres descuiden habitualmente a sus hijos, pasar un tiempo en la cárcel tiende a ser considerado un asunto humorístico.

Cuando están sobrios los Mezcaleros son gente amable, cortés gustosa de divertirse, cuyas reglas de cortesía son observadas, al menos dentro de su círculo de amigos y parientes. Cuando están borrachos, sin embargo, se vuelven brutales y violentos, y a menudo transgreden las costumbres sexuales. En este estado, acciones sexuales y agresivas se producen en presencia de niños de todas edades.

En el pasado, la crianza y la educación de los niños era una de las tareas más importantes de los adultos (5, 6, 51, 55). Había reglas estrictas sobre las relaciones de respeto; se establecían pautas de conducta y, entre los hombres, se empleaban formas especiales de lenguaje (58). Los niños en el período de latencia estaban sujetos a un entrenamiento formal cada vez más riguroso para prepararlos para sus roles de adultos. Actualmente se forma una actitud ambivalente para con el embarazo y los niños pequeños. El 59% de las mujeres casadas que tienen menos de 30 años han dado a luz antes del matrimonio y las otras se han casado cuando embarazadas. El 13% de los infantes desarrollan hematomas subdurales crónicos manifestados por la aspiración de sangre, aparentemente debido a gran descuido (20). Muchos padres Apaches abandonan a sus hijos, sin que en general manifiesten pesar alguno.

El tratamiento que se da a los bebés es muy inconsistente. Las madres sobrias son en general muy tiernas y cariñosas con sus hijos pero en algunas ocasiones, a menudo sin razones aparentes, impulsivamente los abandonan durante horas o aún días, con frecuencia sin haber hecho los arreglos necesarios para su cuidado. Nuestra impresión es que la madre Apache promedio tiene una relación escasamente significativa con su bebé, excepto en la medida en que le sirve como una extensión de sí misma; sus cuidados parecen constituir el otorgamiento a su yo disociado (el bebé) del tratamiento tierno que ella aún desea. Igualmente, las interacciones del padre con los infantes son a veces tiernas y amorosas y en otras indiferentes. El hijo más pequeño es el rey o la reina de la casa, dentro de las limitaciones impuestas por la necesidad que tienen los adultos Apeches de gratificar inmediatamente sus propios deseos.

En tiempos pasados, a causa de la prohibición de efectuar el coito durante el período de lactancia, un nuevo bebé venía idealment después de unos tres años. En la actualidad, si la madre tiene menos de 30 años, el nuevo bebé llega después de un intervalo de 18 a 24 meses. Su llegada determina el destronamiento abrupto del hasta entonces monarca, que es inmediatamente hecho a un lado. Durante las primeras semanas el niño de andar inseguro a menudo llora y trata de pegarse a su madre cuando ella toma el nuevo rival. Así no es extraño ver a un niño lloroso de dos años ser rechazado. Algunos fueron pateados en pleno rostro en presencia de la antropóloga. Después de un tiempo el niño puede encontrar solaz en un trozo de pan duro, una manta o su pulgar. Aprende rápidamente que no debe descargar agresiones en el nuevo bebé. Por otra parte, puede destruir las propiedades de los niños mayores o atacarlos directamente, y nadie le impide torturar animales pequeños. Con frecuencia se vuelve hacia su padre y hermanos mayores u otros miembros de la familia, pero aquí nuevamente el afecto y los cuidados son proporcionados de una manera inconsistente.

El entrenamiento formal para el control de las funciones fecales es prácticamente inexistente⁷. El niño no puede manejar a un adulto a través de sus actividades excretoras. Sin embargo, pronto aprende un tipo particular de control muscular y emocional. Cuando tiene unos tres o cuatro años, su rabia y sus accesos de cólera han desaparecido en gran medida; ha aprendido un estoicismo pasivo, y se espera a partir de entonces que pierda en toda competencia con el hermano menor.

La disciplina de los Apaches raramente involucra castigos físicos y cualquier regaño que se le haga pertenece casi exclusivamente a la autoridad de la madre. Aunque un padre borracho puede golpear a cualquiera, la forma más consistente de disciplina es la amenaza. En la generación previa, al niño que lloraba se le decía que, si no cesaba de hacerlo, *jajadeh*, la chotacabras, lo prendería mientras estaba dormido, se lo llevaría y se quedaría con él o se lo comería. *Jajadeh*, es también el nombre de los Espíritus de la Montaña, un grupo de figuras religiosas tribales importantes. Actualmente se amenaza al niño más frecuentemente mediante numerosos cucos culturales, como osos, buhos, borrachos y hombres blancos, y el castigo esperado consiste aún en el abandono y quizás el ser devorado. Se le enseña así simultáneamente a proyectar sus agresiones y a desarrollar miedos institucionalizados. Una segunda medida disciplinaria poderosa es el ridículo.

El niño Apache está sometido a traumas psíquicos repetidos causados por la observación de acciones combinadas sexuales y brutales por parte de los adultos. A causa de la forzada fijación en la fase oral, algunos de cuyos determinantes hemos ejemplificado más arriba, con el consiguiente impedimento de diferenciación ello-yo, su pensamiento continúa estando profundamente influido por el proceso primario. También interpreta la conducta de los adultos en términos de sus niveles fase-específicos de maduración y su tendencia a interpretar sus actos en términos sádicos se ve reforzada por su conducta real. Los niños Apaches se preocupan por clases de fenómenos anticipadamente a los períodos en que se puede esperar tal interés a la luz de los hallazgos analíticos que han sido establecidos sobre la cronología. Tal como Anna Freud (28) encontró entre niñas muy pequeñas en una residencia infantil en Inglaterra, las niñas Apaches de 18 meses muestran ya la

misma envidia. Fliess (27) ha atribuido tales variaciones de la cronología analítica-teórica a observaciones reales más que a fantasías.

Relaciones sexuales que miman a las de los adultos comienzan a edades muy tempranas. Muchas niñas de edad preescolar son seducidas por niños púberes y varones de cinco años solamente aprenden a tener relaciones sexuales con niñas mayores. Los Apaches, los niños al menos, dejan la fase edípica con una identificación bisexual (11).

Se recordará que en tiempos pasados la educación formal para la vida adulta comenzaba en la lactancia. El único contacto que los padres tienen actualmente con sus hijos es cuando les dan de una manera impredecible afecto físico o regalos. Raramente toman parte en la educación de sus hijos. Los padres casi nunca han honrado consistentemente sus roles de adultos con los cuales sus hijos podrían identificarse. Las niñas, al menos, ven que los roles sociales de su madre están regularmente definidos y son razonablemente admirados. La solidaridad femenina prevalece, en contraste con la anomia masculina (18, 19). La educación formal del respeto prácticamente ha desaparecido.

Los niños Apaches están ansiosos por ir a la escuela, en parte para escapar de sus casas y en parte para hacer lo que hacen los demás niños. Sin embargo, las actitudes de sus padres y de sus pares frente al éxito al "estilo del hombre blanco" son agudamente ambivalente. Se ha enseñado a los niños Apaches a no ser competitivos, y esto ocasiona graves problemas cuando los maestros esperan que rivalicen entre sí en la situación formal de la enseñanza. Algunos Apaches han buscado una educación universitaria, pero la mayoría ha fracasado durante el primer año de estudios. En 1960 solamente un Apache de la Reserva se había graduado en la universidad.

Al dejar los estudios, antes o después de terminarlos, los jóvenes Apaches se establecen en la "protegida" vida rutinaria de la Reserva, donde se les enseña una actitud de dependencia y de falta de responsabilidad personal, no sólo a través de sus modelos adultos sino también a través de la política inconsistente, llamada "paternalista", de las agencias gubernamentales. Todos los Apaches que no están casados con forasteros permanecen en la Reserva, o si parten hacia otras regiones vuelven pronto, siendo incapaces de adaptarse a las exigencias de la existencia fuera de la Reserva.

Religión, práctica de la medicina y shamanismo

Aunque la influencia de la religión original sobre las vidas de los Mezcaleros está disminuyendo, aún puede percibirse en todos los aspectos de su pensamiento y sus acciones. El concepto básico de la religión Apache es el de un poder sobrenatural difuso, *mana*, que inunda el universo y que hace que todos los objetos sean potencialmente animados. Esta es su esencia y no tiene atributos intrínsecos de bondad o maldad. Originalmente el poder sobrenatural era adquirido por los shamanes a través de sueños o alucinaciones y luego era transmitido a través de la dávida o la compra y la memorización de las ceremonias. Actualmente las influencias de la cultura occidental han modificado las conceptualizaciones primitivas, y se piensa generalmente que el poder es administrado por una jerarquía de espíritus o poderes encabezados finalmente por El-que-Nos-Creó, o Dios. Un poder menor dirige las activi-

dades de los fenómenos celestiales; otro supervisa los fenómenos de la tierra; uno más preside los objetos del Mundo de las Aguas. Los seres humanos pueden ser transformados en fenómenos naturales por los "poderes" o por los brujos.

Para los Apaches, abundan los espectros de los muertos. Estos fantasmas tratan de ocasionar la muerte de sus seres queridos para no estar solos en el Otro Mundo (que puede localizarse bajo la tierra, en el agua, o en el firmamento). También tratan de vengarse de aquellos que les hicieran daño cuando vivos. Hasta hace poco, los Apaches "olvidaban" a una persona tan pronto como ésta moría. Decir el nombre de un muerto era invocar a su fantasma, así como el nombre de cualquier animal ritualmente temido, una víbora, oso, etc., atraía a ese espantajo. Si el nombre de la persona muerta era idéntico al de un individuo viviente, se utilizaba un nombre nuevo o indirecto para referirse a este último. Los Apaches primitivos creían que todo objeto que debían utilizar para comer, vestirse, para su vivienda u otra finalidad estaba imbuido de un poder sobrenatural que exigía obediencia como retribución por su uso total o parcial. Cuando el Apache efectuaba los rituales, adecuados, suponía que el poder asumiría una actitud benévola. Sin los rituales, creía que el poder le castigaría con la enfermedad, la desgracia, la muerte o la transformación en alguna planta, animal u objeto inanimado.

Antiguamente todas las desgracias y las enfermedades se adjudicaban a las acciones de brujas, fantasmas y poderes. Sólo el shamán podía neutralizar o transformar los actos malévolos de estos agentes. Actualmente, con la creciente influencia del pensamiento occidental, los shamanes son utilizados principalmente para el tratamiento de las enfermedades, que se considera (con exactitud) son predominantemente psicógenas. Anteriormente se consideraba que los Espíritus de la Montaña eran shamanes. Esto ya no es generalmente aceptado.

La personalidad apache.

El Apache típico de hoy en día tiene una configuración de la personalidad que coincide con el diagnóstico occidental de una combinación de los desórdenes de carácter histérico e impulsivo (11). La psicosis de la "duda" es una variante del grupo de las esquizofrenias. Parecería que las mujeres tienden a ser más seguras que los hombres. Estos sufren de problemas relacionados con impulsos homosexuales latentes. El Apache típico parece ser capaz de tener solamente relaciones emocionales superficiales con los objetos de su amor.

Aventuraríamos la opinión de que el antiguo Apache sufría de un trastorno de la personalidad similar. Las prácticas educativas, ahora como antes, producen fuertes impulsos agresivos y refuerzan el pensamiento del proceso primario. Sin embargo, en tiempos pasados se idealizaba la conducta instintiva y las descargas sancionadas de la hostilidad, que se utilizaban para preservar la vida y el orden social. Suponemos que había un mayor desarrollo en la esfera libre de conflictos del yo. Actualmente los impulsos crean conflictos graves y no tienen vías verdaderamente aprobadas de descarga. Gran parte de la energía no dominada es liberada a través de la borrachera con sus atributos de auto-destrucción y destrucción social. A través de la vida, el

Apache típico en la actualidad percibe el mundo, inconscientemente y con frecuencia egosintómicamente, como una madre sustituta que le debe la vida. Los hombres permanecen confusos con respecto a su identidad sexual, y sus tendencias pasivas crean problemas especiales de interacción social.

El narcisismo de las madres va al par con el de los padres, y estos últimos permanecen aún más distantes como fuentes de apoyo emocional y superyoico. Siguiendo una pauta prácticamente uniforme, viven buscando un padre que sea un apoyo fuerte, una persona que muy raramente puede encontrarse en su medio. El hombre Apache respetado pertenece a un período hace tiempo transcurrido: el del cazador-guerrero. El problema del padre psicológicamente ausente está muy extendido. Pocos hombres resuelven satisfactoriamente sus problemas edípicos y el superyo Apache es tenue y tiene grandes lagunas.

Se podría esperar que el desplazamiento abrupto de los niños pequeños Apaches por sus hermanos menores produjera intensas rivalidades fraternas. Sin embargo, estas rivalidades no son particularmente evidentes en la conducta exterior de los adultos. Los Apaches han aprendido a proyectar y desplazar sus hostilidades en los forasteros y los cucos culturales, a descargar el sadismo en los animales pequeños, a los que sin embargo temen, y a descargar las antipatías a través del chisme y el ridículo. También han aprendido a controlar sus impulsos agresivos transformándolos en una actitud estética (una vuelta de la agresión contra sí mismo, que entonces posibilita el empleo del estoicismo para fines pasivo-agresivo) y al mismo tiempo a desarrollar la formación reactiva de cuidar y permitir la conducta agresiva de los más jóvenes y pequeños. Principalmente cuando los Apaches jóvenes y adultos están intoxicados, se observan grandes erupciones de la crueldad hasta entonces reprimida hacia los hermanos y los subrogados fraternos. Entonces es algunas veces sumamente dramática y ocasionalmente letal.

La leyenda.

En los datos básicos de la leyenda, se afirma que un hombre comió unos huevos no identificados y se convirtió en un ser sobrenatural, un Monstruo de las Aguas, una serpiente parlante habitante del Mundo Subacuático. Durante nuestros 17 meses de trabajo de campo previos al verano de 1961 el psicoanalista había escuchado la historia solamente de Ella-Usa-un-Bastón, y su nieto Pedro. Cuando posteriormente se hizo una investigación de la incidencia de este cuento, el psicoanalista preguntó a una docena o más de informantes dignos de confianza si habían oído relatos acerca de serpientes. Le relataron una serie de cuentos, uno solo de los cuales se asemejaba a la leyenda en cuestión. Luego comenzó preguntando específicamente sobre el conocimiento de una historia en la cual alguien se transformaba en una serpiente. Pronto se puso en evidencia que el cuento no era de conocimiento general. Abandonó su intento de determinar sistemáticamente la incidencia del conocimiento y se concentró en seguir las direcciones sugeridas. Así, cuando se enteró de que algunos miembros de un grupo familiar conocían el cuento, intentó tomar contacto con tantas personas de esa familia como fuera posible, y además con los vecinos y amigos que estaban en contacto frecuente con miembros

de esa familia. Se preguntó a un total de 128 informantes: “¿Recuerda una historia en la cual alguien se transformaba en una serpiente?”.

Nos enteramos, de fuente fidedigna, de que en la actualidad casi no se relatan historias tradicionales a los niños, ni para su entretenimiento ni con fines educativos. A los fines estadísticos de este estudio, el grupo de edad de 8-20 años puede ignorarse, porque todos los individuos de tal grupo fueron interrogados durante la última parte de la investigación de verano, después de que el interrogatorio había llamado la atención sobre la leyenda. Creemos que ninguno de ellos había escuchado la historia antes de que se hubiera comenzado a preguntarles acerca de ella. Omitiendo este grupo, fueron interrogados 99 indios.

De las 49 mujeres que tenían 21 años o más, 10 conocían la historia. De los 50 hombres, 11. Parece que no hay diferencias significativas en la incidencia del conocimiento de la historia por hombres y mujeres.

Sesenta y seis informantes que eran étnicamente Mezcaleros en un 50% o más, fueron interrogados: 14 (21%) conocían alguna versión del cuento. De los 34 que eran étnicamente Chiricahuas en un 50% o más, 6 (18%) dieron repuestas afirmativas. De los 9 que eran étnicamente Lipanes en un 50% o más, 3 (33%) conocían alguna forma de la leyenda. De los 54 que eran totalmente Mezcaleros, 11 (20%) dieron respuesta afirmativas; de los 16 Chiricahuas, 4 (25%), y de los 4 Lipanes, 2 (50%). No podemos determinar a partir de estas estadísticas si la leyenda se originó en alguno de los tres grupos o si provino de alguna fuente externa. Hay un posible indicio de que surgió entre los Lipanes y se difundió después de su aparición en la Reserva hacia fines del siglo XIX.

Hay un agudo incremento en la incidencia del conocimiento de la leyenda después de la edad de 50 años. Así, de los 48 informantes que tenían menos de 51 años, 7 (14%) conocían una versión. Si consideramos el número total de informantes interrogados —y no recordamos que ninguno de los informantes de menos de 21 años conociera la historia antes de que el interrogatorio les hubiera reavivado el interés— solamente 7 (el 9% de 80) habían escuchado la historia previamente. Se entrevistaron 51 personas de 51 años o más; 14 (27%) presentaron una variante del cuento. Todos los informantes que conocían el cuento y tenían 21 años o más dijeron que habían escuchado la leyenda anteriormente, casi siempre durante su infancia.

En la versión más común de la leyenda, dos amigos estaban cazando o merodeando en México. Con dos excepciones, los informantes afirmaron que los hombres pertenecían a su propio grupo étnico, de modo que se dijo que la leyenda se refería a Apaches Mezcaleros, Chiricahuas, Lipanes y San Carlos. Los compañeros, que no eran parientes, habían vivido de bayas y ocasionalmente de roedores durante varias semanas y estaban hartos de estos alimentos. Una noche acamparon junto a un lago y encontraron unos huevos grandes. Unos de los compañeros advirtió al otro que comer esos huevos podría acarrear peligros sobrenaturales. A pesar de ello, sin realizar previamente una ceremonia que podría haber evitado ofender al “poder” de los huevos, el incauto lo asó y se los comió. A la mañana siguiente se había convertido en una serpiente negra de unos diez metros de largo y cuarenta y cinco centímetros de ancho. El transgresor se había convertido en uno de los Seres Subacuáticos y de ese modo era sagrado y tenía poder de causar daño. Dijo a su compañero que regresara con su banda, que informara a sus parientes

de lo ocurrido, y que les dijera que él permanecería en su nueva morada, donde, si lo visitaban los miembros de la banda, realizaría ceremonias, quizás conferiría poderes sobrenaturales a algunos de ellos, y traería "buena suerte" a todos. El compañero obedeció las instrucciones de la serpiente. El hermano del monstruo de las aguas creyó que el compañero que había regresado lo había asesinado. Reunió a su grupo familiar y se dirigieron al sitio de la transformación. Allí encontraron enormes huellas de serpiente que los llevaron a exonerar al mensajero. Dos finales tenían la misma incidencia: (1) las personas que visitaron la orilla del lago nunca encontraron al ser sobrenatural pero regresaron a su hogar y "olvidaron" a su pariente, y (2) mientras estuvieron allí, recibieron poderes sobrenaturales o buena suerte.

Presentamos a continuación las variantes representativas de la historia porque fueron relatadas por miembros de los que se sabía con certeza habían escuchado la leyenda de fuentes comunes. Estos datos permitirán un análisis de los tipos y significados posibles de las diversas versiones.

MF, una mujer de 42 años, de ascendencia Mezcalero-Lipana, había aprendido la leyenda en su infancia y se la relató a su hija algunas semanas antes de referirme su versión. De acuerdo con MF, dos Mezcaleros habían escapado después de haber estado prisioneros en el interior de México y hallaron los huevos junto a un riachuelo. La hija de MF, de 16 años, dijo que después de que el hombre se hubo transformado en serpiente, cayó en el agua y se ahogó. Las hijas de 13 y 9 años relataron cuentos idénticos al de su madre.

NP, un Mezcalero de 58 años, escuchó la historia durante su infancia y la había relatado solamente a miembros de su familia nuclear. NP dijo que los cazadores Mezcaleros habían llegado hasta el Océano Pacífico. Cuando los parientes que los buscaban llegaron al lugar de la transformación, encontraron los rastros pero no la serpiente. Llamaron al monstruo y le dijeron que no regresara a la tierra de los mezcaleros porque todos temían que se hubiera convertido en brujo. El reptil se enojó e hizo que todas las serpientes de la región mezcalera causaran enfermedades a la horda de sus parientes para vengarlo. El hijo de NP, de 17 años, dijo que el hombre primero se convirtió en una serpiente y luego en una ballena. Su hermano de 15 años dijo que el hombre se transformó en una serpiente y luego se fue nadando. Un niño vecino de 11 años, que había escuchado la leyenda de boca de dos hijos de NP y su hermana de 12 años, presentó una versión sumamente resumida de la historia, enunciando meramente que "un tipo comió huevos y se convirtió en un hombre-serpiente."

PV, un shamán Lipano, muerto antes de la investigación, había referido la historia a sus dos hijos, FV y JV. FV, también chamán, había repetido la leyenda a varios amigos. Según él, los cazadores habían sido Lipanes y el acontecimiento tuvo lugar junto a un lago en el Estado de Texas. FV también había escuchado la historia de boca de Silas John, un shamán San Carlos, que había afirmado que los protagonistas eran Apaches San Carlos, y que la transformación se había producido en México. JV dijo que él nunca había repetido la leyenda; su versión era idéntica a la de su hermano.

AP, un Mezcalero de 57 años, a quien FV había contado la leyenda muchos años antes, dijo en su relato que los cazadores eran Mezcaleros y que los parientes que fueron junto al lago mexicano no recibieron ningún poder pero constituyeron un grupo político al que llamaron "el clan de las ser-

pientes o algo así". Posteriormente, sin embargo, enormes serpientes negras habían sido vistas en Mezcalero, cerca de la Iglesia Católica. AP negó haber repetido jamás la historia, y su mujer, sus dos hijas y su hijo, y varios de sus nietos, la ignoraban. DN, un Chiricahua de 62 años, había escuchado la leyenda de FV muchos años antes y nunca la había relatado a nadie. Su versión era idéntica a la de FV.

LN, la mujer de DN, mitad Mezcalera, mitad Chiricahua, había escuchado la historia durante su infancia de un pariente y la relató solamente a sus nietas. Ella y su marido se sorprendieron al enterarse de que cada uno de ellos conocía el cuento y que había versiones diferentes a las que cada uno conocía. En el relato de LN, un Mezcalero y su mujer cazaban en México. Después que el hombre se transformó en serpiente, su mujer simplemente regresó a su tierra y "olvidó" a su marido. La nieta de LN, de 15 años, negó conocer la historia; su hermana de 13 años repitió la versión de LN, excepto que afirmó que la mujer contó el hecho a sus parientes; luego todos ellos olvidaron al hombre.

HB, un shamán Mezcalero, muerto antes de la investigación, había relatado la leyenda a su familia unos cuarenta años antes. De acuerdo con su hijo EB, de 61 años, la mujer de EB, una Chiricahua de 52 años, y un nieto de 30 años el hecho tuvo lugar en el Golfo de México y los cazadores habían sido Mezcaleros. Una hija de 23 años negó conocer el relato.

Puesto que se recogieron datos biográficos insuficientes acerca de los informantes cuyas respuestas hemos sintetizado para permitir el análisis de sus diversas versiones de la leyenda basado en el conocimiento de sus conflictos individuales conscientes, estas variantes de la leyenda serán analizadas en los términos de Opler.

Se observó solamente un cambio generacional a partir del relato de MF. Sus hijas habían tenido un padre blanco que vivió con la familia hasta su muerte, acaecida ocho años antes. La hija de 16 años era una estudiante de secundaria que trataba diligentemente de separarse de las filosofías y prácticas antiguas, aunque todavía temía la brujería y la venganza de los poderes ofendidos. La modificación de la leyenda original por parte de MF puede calificarse de fortuita, pero las modificaciones de su hija reflejan sus deseos personales ambivalentes de aceptar las pautas blancas y su necesidad de negar los temores Apaches institucionalizados. En su versión la serpiente se ahogaba y por lo tanto dejaba de ser peligrosa.

Las modificaciones de la versión de NP, hechas por su hijo de 17 años, reflejan solamente la introducción de un único elemento de la Cultura blanca, la transformación posterior de la serpiente en una ballena. Manifestó cierto conocimiento de los hábitos de vida de la ballena; así, dijo que la mayor parte del tiempo están en el Pacífico Sur, lejos de la costa de California o Baja California, sitio de la leyenda. El hermano de 15 años relató que la serpiente se fue nadando. Ambos muchachos parecían ocuparse de la misma clase general de problemas que la hija de MF. AP también cambió la versión de su amigo FV de manera que reflejaban atributos tanto culturales como personales. Igual que otras personas que aceptaban ambivalentemente la aculturación, afirmó que la leyenda era ridícula porque esas cosas nunca ocurren. Igual que ellos, dijo: "Alguien lo soñó y luego mintió y dijo que había ocurrido". AP se encontraba aprisionado entre las viejas y las nuevas costumbres.

Se había convertido recientemente a una secta religiosa que era muy hostil a las creencias y prácticas aborígenes y también al catolicismo. En su relato las grandes serpientes negras se veían sólo cerca de la Iglesia Católica, aunque se afirmaba con frecuencia que se las había visto repetidamente en muchas otras áreas de la Reserva. AP negó que los visitantes del lugar hubieran recibido poderes sobrenaturales y, en lugar de ello, aseguró que habían formado un tipo de grupo político. Se refería a una banda socio-política como las que habían tenido originalmente los Mezcaleros y los Chiricahuas. AP era políticamente ambicioso y su padre había sido líder de una banda.

DN había sido un informante antropológico profesional durante unos treinta años y se jactaba de referir los datos exactamente como se los habían contado. Sólo él y MB no afirmaron que la leyenda se refería a personas de su propio grupo étnico.

Las nietas de DN y LN habían perdido a sus padres unos años antes. Habían sido rebeldes al comienzo, y luego se convirtieron en niñas dóciles cuya necesidad de padres se reflejaba en su intenso deseo de agradar, especialmente a su abuela. La de 15 años, que había concurrido a la escuela fuera de la Reserva durante un año, tenía una enorme necesidad de agradar tanto a los de su tribu como a los blancos. En realidad, le habían relatado la leyenda pocos días antes del momento en que negó conocer su existencia. Su "olvido" era una forma segura de evitar contradecir abiertamente a su abuela. La de 13 años era muy dependiente y obediente.

La hija de EB, de 23 años, había vivido fuera de la Reserva y deseaba mucho ser capaz de vivir como una "Anglo". Había buenas razones para creer que su ignorancia de la leyenda era espuria, igual que la de la nieta de 15 años de LN y DN.

Se encontró que no había cambios manifiestos específicos consistentes en la leyenda, reflejados en las modificaciones ofrecidas por los individuos que la habían escuchado. Cada persona que modificaba la historia lo hacía en formas que reflejaban generalmente su conflicto entre los puntos de vista aborígenes y la aculturación, y cada uno establecía compromisos consistentes con sus impulsos ambivalentes. Sin embargo, debemos recordar que a todos se les hizo una pregunta directa y que ninguno de estos informantes relató la leyenda espontáneamente junto con una exposición de sus problemas personales, ni se produjeron asociaciones "libres" extensivas. En respuesta a una pregunta directa, estos informantes pudieron emplear el mecanismo de defensa del aislamiento.

Algo diferente ocurrió en los casos de Ella-Usa-un-Bastón y Pedro, a través de los cuales el autor entró por primera vez en contacto con la leyenda. Sus historias aparecieron espontáneamente durante sus entrevistas, junto con material muy personal y bajo la presión de la ansiedad.

La leyenda de acuerdo con Ella-Usa-un-Bastón.

Ella-Usa-un-Bastón había concurrido a las entrevistas durante algunas semanas cuando introdujo la leyenda. Shamán Mezcalero, estaba familiarizada con la cultura Apache. De acuerdo con su mito personal, su padre, de extracción Apache oriental pero no Mezcalera, un famoso cazador de búfalos salvaje y violento, había secuestrado a su madre cuando era adolescente y

vago con ella y sus hijos cazando, robando y matando. Lo habían matado unos "Anglos" para vengar la muerte de uno de sus compañeros, cuando Ella-Usaba-un-Bastón tenía sólo tres o cuatro años. Su cuerpo había sido quemado hasta que no quedó sino una masa de huesos calcinados, que su viuda dispersó para que nadie los encontrara y utilizara para hacer brujería. De acuerdo con la tradición, la madre viuda y sus tres hijas habían regresado a la Reserva gracias a los oficios de un shamán que había sido pagado por sus parientes. Sufrieron muchas peripecias en el camino. Posteriormente, cuando Ella-Usa-un-Bastón era una joven adulta, un medio-hermano suyo que había nacido en la Reserva fue asesinado de un balazo. Había buscado un subrogado paterno tras otro durante el curso de su vida. En la relación transferencial convirtió al médico en un hijo y trató de educarlo en las artes shamánicas. Sin embargo, había una curiosa disociación transferencial en la medida en que deseaba transformarlo en un shamán Apache para que sirviera como un padre bueno, estricto, omnisciente, para "todas las generaciones futuras de niños Apaches". Le había pedido que "cantara" para su hija de cuatro años durante a ceremonia de su pubertad que debía tener lugar nueve años más tarde. Reproducimos el relato de la leyenda de Ella-Usa-un-Bastón.

"Hace mucho tiempo dos tipos fueron a México a cazar búfalos. Una noche, junto a un lago, Muchacho Saltamontes comió un gran huevo y se transformó en una *gran* serpiente negra. Su compañero le había advertido que no comiera ese huevo sin efectuar previamente los ritos necesarios, porque podría ser (sobrenaturalmente) peligroso. El otro tipo regresó a la Montaña Blanca [el imponente pico de 12.000 pies que se encuentra en la zona central de la tierra Mezcalera] y relató a los parientes de Muchacho Saltamontes lo que había ocurrido, pero ellos pensaron que había matado a su compañero. De modo que llevó al hermano de Muchacho Saltamontes al sitio del suceso. El hombre serpiente contó a su hermano lo que había ocurrido.

"Algunos años después el hermano de Muchacho Saltamontes lo fue a ver nuevamente. Mientras cazaba ciervos, el hermano oyó un tiro. Dos Comanches habían matado a ese monstruo del agua, de modo que el hermano volvió a su hogar y todos olvidaron a Muchacho Saltamontes.

"Más tarde, algunos Indios Piesnegros fueron a México. Encontraron los huesos de la serpiente y los usaron para envenenar las puntas de sus flechas. Fueron hacia el Norte y atacaron un campamento de Mezcaleros en las Montañas Sacramento (la cadena que está en el corazón del territorio Mezcalero).

"Tres hombres, algunas mujeres y algunos niños escaparon. Estaban heridos y envenenados por el polvo del hueso de la serpiente, pero fueron a ver a un shamán que preparó una medicina y los salvó. Dos de sus hijas habían sido raptadas; el hombre que se curó encontró y recobró a las niñas mientras los Indios Piesnegros estaban festejando y bebiendo *tiswin*."

La versión de la leyenda relatada por Ella-Usa-un-Bastón contiene dos agregados principales al relato típico, aquellos que refieren que los Comanches mataron al monstruo del agua y la secuencia en la que aparecen los Indios Piesnegros y el shamán. En la narración ordinaria, el hombre serpiente se sumergió en el agua donde se convirtió en uno de los Seres Subacuáticos,

es decir, desde entonces vivió en el Otro Mundo de donde podía regresar cuando lo deseaba y hacer uso de su poder sobrenatural.

St. Claire y Lowie (64) no relataron ninguna leyenda Comanche que se aproxime a la que constituye el material de este trabajo, ni se escuchó ninguna de los Indios Apaches de la Reserva Mezcalera. Aunque los Comanches diezmaron a los Lipanes y los expulsaron de sus terrenos de caza, también se sabe que persiguieron a otros grupos indígenas. Por lo tanto es difícil considerar este dato como una prueba de que la leyenda pueda haber sido de origen Lipano.

Grinnell (38) refirió que al principio del siglo XIX los Indios Piesnegros incursionaban hacia al Sur hasta Nuevo México y posiblemente México. Infirió ésto del hecho de que regresaban de largas expediciones con ganado marcado y en una oportunidad con un espadín español. En ese tiempo los únicos animales marcados eran los que pertenecían a españoles; no había ninguno en las llanuras (39). No hay otras pruebas de que los Piesnegros hayan llegado tan al sur. Es posible que este grupo entrara en contacto con los Lipanes u otros grupos Apaches ya sea en estos viajes al Sur o a las Llanuras; sin embargo, poco se puede decir sobre el origen de la leyenda partiendo de esta hipótesis. No hemos encontrado ninguna leyenda de los Piesnegros que tuviera similitud alguna con la presente.

Consideramos probable que Ella-Usa-un-Bastón incluyera a los Piesnegros en su versión porque negro es también el color de la serpiente, y la utilización del proceso primario le permitió hacer la traducción. Como veremos más adelante, Pedro llamó a los Piesnegros "esos indios de pies negros".

Sin ocuparnos de otros intentos por identificar el origen de la leyenda, pasaremos a analizarla lo mejor que podamos en términos de lo que conocemos de la tribu y de Ella-Usa-un-Bastón.

Para comenzar, cada informante (salvo en dos casos) incorporó la leyenda al folklore de su grupo étnico. Podríamos postular que este cambio en el contenido manifiesto posibilitó más catectización de los individuos y de este modo les permitió utilizarla más eficazmente como un recurso proyectivo aprobado por el grupo, y les ayudó a aceptar conscientemente los mitos personales y a mantener reprimidas las fantasías inconscientes. Los elementos de validez histórica residen no sólo en la trama de la leyenda —los rigores de una larga incursión de caza o correría a pie— sino también en la búsqueda de la generosidad de las fuerzas sobrenaturales y el miedo a la hostilidad hacia y de parte de esos poderes. Estas fuerzas pueden interpretarse como representantes externalizados de los padres, que los niños pequeños suponen son omnipotentes y omniscientes, amantes y vengativos. El autor psicoanalista planteó en otra parte (9, 11) la hipótesis de que los shamanes tienen éxito porque logran que los miembros de su sociedad mantengan la creencia en la validez racional del proceso primario.

El relato de esta leyenda a los niños tendría funciones educativas obvias en su socialización. Una de estas funciones no es inmediatamente evidente. Originalmente, a pesar de la necesidad de solidaridad intra-grupal, había bastante independencia individual de acción y de decisión. Una de las principales razones para que el grupo expulsara a un individuo, sin embargo, era la práctica, real o presunta, de la brujería. Se suponía que cualquiera que que continuamente ocasionara problemas era un brujo, porque sólo una persona con poderes sobrenaturales se atrevería a transgredir las pautas grupales de

convivencia. Bajo apariencia de cooperación parece haber habido gran suspicacia, y no solo se consideraba que miembros ajenos a la banda podían ser brujos, sino también miembros de la familia. En la antigua visión Apache, cualquiera podía adquirir poderes sobrenaturales, mantenerlos secretos y utilizarlos para fines buenos o malos. En el segundo paso de la leyenda, se acusa al que regresa de haber asesinado a su compañero. El primer paso para la socialización, entonces, era que se debían realizar las ceremonias necesarias antes de usar cualquier objeto para el sustento, pero el segundo era que no se debía confiar en los compañeros de caza o de correrías. Por cierto, este punto es contradicho más tarde en la misma historia, pero esto ocurre después de haber instilado la duda sobre la confiabilidad del compañero. Una tercera lección de socialización que se encuentra en una cantidad de versiones es una repetición de la primera: no se debe ofender a un poder para que éste no se vengue. Dimos un ejemplo de esto en el relato de N.P. La cuarta lección corresponde a actitudes hacia los muertos: no se debe repetir el nombre de los muertos y se les debe "olvidar". Si se recuerda a un muerto, si se dice su nombre aún en el pensamiento, su fantasma puede regresar y hacer que sus seres queridos o sus enemigos se suiciden o se pongan tontamente en una situación de peligro mortal.

Cuando examinamos el relato de Ella-Usa-un-Bastón encontramos también una cantidad de variaciones del tipo que Opler denominó fortuitas. Así, por ejemplo, era un hermano del hombre que se transformó en monstruo del agua el que acompañó al compañero de caza al sitio de la transformación. Por razones que ampliaremos luego en la consideración de la versión de Pedro, creemos que Ella-Usa-un-Bastón y los demás que incluyeron al hermano en el contenido manifiesto de la leyenda, mostraban así la rivalidad fraterna reprimida, descargada con seguridad gracias a la protección de la leyenda. Baste recordar en este punto que Muchacho Saltamontes no fue asesinado por fratricida sino por enemigos tribales. Veremos luego que Pedro concebía a los dos cazadores como hermanos desde el comienzo. Estaba en su vida real más cerca de la rivalidad fraterna activa que los informantes adultos, y su represión era mucho menos segura. Es totalmente coherente con los datos de socialización y con la información considerable del estudio clínico de Ella-Usa-un-Bastón, omitido aquí por razones de brevedad, suponer que el compañero de caza original era para ella un *subrogado* fraterno de Muchacho Saltamontes. Podemos recordar que, en efecto, mataron con una pistola a su hermano. En su versión de la leyenda los Comanches mataron de un tiro al hombre serpiente. No sabemos a qué período histórico los informantes atribuyen el cuento. Algunos dijeron "hace mucho tiempo", pero la mayoría fechó el acontecimiento hacia la mitad o el final del siglo XIX. Durante ese período no sólo los Comanches sino también los indios Piesnegros y los Apaches tenían fusiles. Sin embargo Ella-Usa-un-Bastón atribuye fusiles solamente a los Comanches y no a los Piesnegros ni a los Apaches. ¿No es razonable suponer, entonces, que su elección de que el hombre serpiente muriera de un balazo surge del recuerdo del asesinato de su hermano? De acuerdo con su relato de su muerte, alguien le mató por su dinero. La envidia, de hecho, es un móvil poderoso entre los Apaches. Aquellos que no tienen poderes sobrenaturales envidian a los individuos que sí los tienen. Ella-Usa-un-Bastón envidiaba a los shamanes que pensaba que tenían más y mayores poderes que los suyos. No hay duda de que había envidiado a su hermano durante su

crianza; en última instancia su envidia derivaba principalmente del hecho de que ella era una niña y él un varón. Un extracto de su historia clínica indica claramente que igualaba el conocimiento con los poderes genitales masculinos. Ella y otros Apaches consideraban que los poderes sobrenaturales derivaban del conocimiento y que en última instancia eran de naturaleza fálica: Ella-Usa-un-Bastón venía a mi oficina a las ocho, todas las mañanas, para su entrevista. El segundo informante, que llegaba puntualmente todos los días a las nueve, sabía a que hora terminaba su entrevista. Una mañana en vez de decirle que se fuera a las nueve exactamente, le permití quedarse. El otro informante golpeó fuertemente la puerta, entro en la oficina y pareció sorprendido de encontrarla allí. Disculpándose en tono burlón, dijo: "No sabía que estuvieras aquí". Ella-Usa-un-Bastón replicó en Apache y sin mostrar emoción alguna: "Creía que lo sabías todo. Tu tercera pierna cuelga hasta el suelo". Con el mismo descaro, él respondió, en Apache: "¿Cómo lo sabías? No recuerdo haberte poseído". Entonces ella se levantó y partió, actuando como si nada fuera de lo común hubiera ocurrido.

Los Indios Piesnegros encontraron los huesos del monstruo del agua y los usaron para envenenar el campamento de los Mezcaleros, es decir, los usaron para hacer brujerías que fueron luego minimizadas o conjuradas por las artes de un shaman Mezcalero. ¿Por qué cuenta Ella-Usa-un-Bastón que utilizaron huesos para este propósito? ¿Por qué no hace que los Piesnegros aparecieran inmediatamente después de la muerte del hombre serpiente y usen alguna otra parte de su cadáver para sus brujerías? Recordemos que según su recuerdo (y, sea cierto o no, esta idea estaba muy catectizada en su mito personal) el cadáver de su padre fue quemado y sólo quedaron sus huesos, y que su madre dispersó esos huesos de modo que no pudieran ser encontrados y usados para brujería. Consideramos que estos datos dan crédito a la suposición de que Ella-Usa-un-Bastón identificaba al cazador de Búfalos Muchacho Saltamontes, con su padre, famoso cazador de búfalos. Su versión de la leyenda era la única en que los compañeros cazaban bisontes. Si ésto es cierto, convirtió a su padre en hombre que poseía poderes sobrenaturales, es decir, un shamán.

Pero Ella-Usa-un-Bastón vivió buscando un sustituto de su padre muerto. ¿Por qué entonces identificó a su padre con un shamán muerto cuando podríamos esperar que recuperara a su padre y se reuniera con él en su versión de la leyenda? Ella fue adoptada por un tío muy querido después de su regreso a la Reserva. Sufrió mucho por su muerte y durante un largo período en sus entrevistas hab'ó de él en tales términos que era claro que su querido tío, el primer subrogado paterno, aún vivía en su mente. Se casó y perdió dos maridos a quienes se esforzó por convertir en sustitutos del padre. En la correría de los Piesnegros tres hombres escaparon. ¿No podemos suponer que su elección del número tres se refiere a esos tres hombres? Esto es en parte una conjetura pero poco después de relatar la leyenda introdujo el tema de su insatisfacción con su tercer marido, a quien deseaba, en parte, la muerte, y su relativa satisfacción con su tío y sus dos maridos anteriores. Quizás en su variante individual de la leyenda recuperaba así a los tres subrogados paternos amados y perdidos.

El regreso de la madre y de las hijas a la Reserva después de la muerte de su padre, en su mito personal, se debió a la intervención de un shamán. En la leyenda, tal como ella la presentó, fue un shamán el que salvó a los

tres hombres (y también a otros). Sin embargo, luego encontramos una afirmación curiosa, que dos hijas del shamán habían sido secuestradas y encontradas gracias a sus poderes sobrenaturales. En realidad, una de las condiciones que puso para curar con sus artes de shamán a los Apaches envenenados fue que éstos prometieran rescatar a sus hijas. La madre de Ella-Usa-un-Bastón fue raptada. En cierto sentido ésta y sus hijas también, puesto que nacieron y se criaron lejos de la patria Mezcalera. Esto parecería formar un vínculo inequívoco entre el relato de la leyenda de Ella-Usa-un-Bastón y su mito personal. Si es así, tenemos luego la muerte de Muchacho Saltamontes que se convirtió en un shamán y en su mente, en su padre. Al final de la leyenda, ella, como una de las hijas recobradas, se reúne con su padre.

La leyenda según Pedro.

“Dos tipos fueron a un estanque. Uno de ellos comió un huevo y se convirtió en una gran serpiente negra. El otro tipo volvió a su hogar. Diez años después dos hermanos fueron a cazar búfalos. Uno de ellos anduvo vagando y lo mataron. El otro temió haber hecho algo que hubiera causado la muerte de su hermano. Fue a ver a un shamán para saber cómo había muerto su hermano. El shamán le dijo que llevara siempre consigo el estómago de un águila lleno de agua para que nunca tuviera sed y de ese modo el fantasma de su hermano no lo mataría. El shamán dijo que el padre del muchacho se había convertido en una serpiente y que un león de la montaña había matado a su hermano. Volvió a su hogar.

“Otros dos hermanos fueron a cazar. Llegaron a ese estanque. La serpiente les habló y los asustó. Uno de ellos arrojó el estómago lleno de agua. Entonces la serpiente le dijo: ‘Eres mi muchacho’.

“Dos Comanches mataron a esa serpiente. Diez años después esos Indios de pies negros encontraron los huesos e hicieron veneno con ellos. Quedaron solamente tres hombres y una mujer después del ataque al campamento Mezcalero. Fueron a ver a un shamán y él les contó toda la historia. Hizo una medicina y esos hombres se curaron y rescataron a sus hijas mientras esos Indios de pies negros estaban festejando”.

Pedro era un adolescente cuyos padres irresponsables habían dejado casi totalmente al cuidado de su abuela materna, Ella-Usa-un-Bastón. Dos años antes de sus entrevistas con el psicoanalista, su padre había abandonado permanentemente a su familia y nunca había vuelto a comunicarse con ellos. Un año y medio más tarde, la madre, sin decir nada, partió, dejando a Pedro y sus dos hermanas menores, al oír que su marido estaba en una ciudad distante. Algunas semanas antes de la primera entrevista, había regresado, gravemente herida. Ahora ella vivía con su madre, su padrastro y los niños.

Durante su primera entrevista con el psicoanalista, Pedro había falsificado groseramente su vida pasada y presente. Dijo que sus padres vivían felices en una región cercana a la Reserva donde cuidaban cariñosamente de él y de sus dos hermanas. De acuerdo con su falso relato, vivía con su abuela solamente durante el año escolar, y pasaba idílicamente los veranos con sus padres, que durante el anterior le habían dado una bicicleta (inexistente) exactamente igual a la que pertenecía a uno de nuestros hijos, de la edad

de Pedro y compañero suyo de clases, quien nos acompañó durante nuestro trabajo de campo.

Durante las siete primeras entrevistas, surgieron tres temas: primero, su anhelo y búsqueda de un padre; segundo su rivalidad con sus hermanas por las atenciones de su abuela; y tercero, su rechazo ambivalente de su madre natural. Entró en abierta rivalidad con nuestro hijo por nuestro favoritismo. En la octava entrevista expresó el deseo de ser adoptado por padres blancos que tuvieran un hijo de su edad y partir con ellos a un estado lejano. También relató una experiencia alucinatoria que tuvo un año antes, cuando pensó que su padre estaba muerto. Había visto el fantasma de un indio y temía que el espectro lo secuestrara envolviéndolo en una bolsa hecha de sábanas. En la novena entrevista presentó una alucinación reciente en la que el fantasma de un indio le ordenaba que saltara a la cuerda. Luego relató la leyenda.

Pedro anhelaba un padre. La alucinación de un hombre con una bolsa de sábanas puede interpretarse como un deseo velado de ser secuestrado por su padre. La intimidad de la relación deseada parece ser indicada por las sábanas. El sentido de la segunda alucinación es más oscuro. Pedro deseaba un padre fuerte que apoyara sus intentos de ser un muchacho bueno. Sabía que el analista era relativamente estricto con su hijo. Una de las hermanas de Pedro adoraba a este autor, cuyo afecto hacia ella era igualmente obvio. Quizás el saltar a la cuerda representaba el deseo de regresar y competir al nivel de su hermana menor, y también el deseo de que le exigieran que se comportara bien. (Mientras la primera interpretación es producto de las asociaciones de Pedro, la segunda es sólo una conjetura.)

Su manera de distorsionar la leyenda refleja sus problemas personales. En la versión manifiesta de *Ella-Usa-Un-Bastón*, no hay indicios de un chico que busca a su padre, aunque el problema aparece en el material latente. El tema de la rivalidad fraternal está apenas insinuado en el pasaje en el que el hermano de Muchacho Saltamontes acusa al compañero de haberle matado, pero luego abandona y olvida a su hermano. Por el contrario las dos ideas principales en el relato de Pedro: el padre recobrado y la rivalidad fraternal están plenamente desarrolladas. En el contenido manifiesto de la versión de Pedro un segundo par de hermanos sale de caza. Sin embargo, en realidad son el primer dúo, porque el estómago de águila reaparece. Así el segundo hermano ha sido revivido. Sin embargo, aún se satisface el deseo de eliminar al hermano, porque el padre serpiente reconoce a uno solo de los muchachos como su hijo. Encontramos luego indicaciones menos obvias de rivalidad fraternal. *Ella-Usa-un-Bastón* afirmó que hombres, mujeres y niños sobrevivieron a la masacre. En la historia de Pedro no queda ningún niño, puesto que él dijo primero que quedaron con vida solamente tres hombres y una mujer. Un poco más tarde contradujo esta negación implícita, afirmando que dos niñas se habían salvado. Hay un indicio de distorsión que coincide con su rechazo de su madre. Primero redujo el número de mujeres sobrevivientes a una, luego dijo: "Hizo una medicina y esos hombres se curaron". La mujer fue así eliminada.

La variante de Pedro del cuento que le relató su abuela presenta una confesión levemente velada y una resolución de algunos de sus conflictos personales. Nunca admitió abiertamente que él era el hijo que recobró a su padre. Sin embargo examinemos la historia más detalladamente. Podemos iden-

tificar al shamán que absolvió al hermano de toda culpa en la muerte de su compañero con el padre recobrado porque el hombre serpiente que dijo "tú eres mi muchacho" se había convertido en un ser con poderes sobrenaturales, es decir, en un shaman. Probablemente sea revelante el hecho de que se acordaba generalmente al psicoanalista la posición de shamán.

El shamán reveló que el león de la montaña había matado al hermano no deseado. Todos los Apaches con que hablamos acerca de los pumas, incluso Pedro, igualaban preconscientemente a estos cucos culturales con mujeres peligrosas. La referencia al león puede entenderse como una manera distorsionada de decir que una mujer descuidada, voraz, seguramente reminiscente de la madre de Pedro, había matado a su hermano. Parece más que fortuita la elección de que un carnívoro mate a su rival. Los leones matan mordiendo y desgarrando. El individuo que aún no ha resuelto sus conflictos de dependencia oral soñará que elimina sus enemigos por medios oral-agresivos. En el inconsciente de todos los pacientes que ha tratado el autor psicoanalista, sean de piel blanca, amarilla, negra o cobriza, se igualan los dientes y las uñas o garras.

Discusión.

Se notará que la interpretación de la versión de la leyenda presentada por Ella-Usa-un-Bastón es menos convincente que la de Pedro. Creemos que esto puede explicarse por el hecho de que la abuela era más vieja y había tenido mucho más tiempo para defenderse de los problemas psicológicos que hemos demostrado que motivaron algunas partes de su variante de la leyenda, y para utilizar los productos de la solución del conflicto con fines adaptativos. Pedro estaba aún en el período regresivo de su pubertad y los estímulos seguían activando sus conflictos, frente a los cuales sus defensas eran menos adecuadas. De este modo, las pruebas de sus conflictos no resueltos son más evidentes y están distorsionadas con menos éxito.

Hay pocas dudas de que las variantes manifiestas en los relatos de la leyenda de Ella-Usa-un-Bastón y Pedro eran concordantes con modificaciones de la estructura social que resultaban de la aculturación y también reflejaban necesidades personales profundas de los narradores. Cuando tratamos de determinar si la leyenda había cambiado siguiendo una pauta común, a través de varias generaciones, no obtuvimos pruebas concluyentes. Esto puede deberse a dos factores principales. Primero, la *técnica de investigación*, en la medida en que la leyenda se obtuvo originalmente en una situación de rapport en que la ansiedad de los informantes motivó la producción de asociaciones "libres" validables, mientras que el estudio se realizó en condiciones sociológicas casi ideales pero que no pueden producir asociaciones validables; segundo el hiato cultural (*cultural lag*). Los procesos de socialización probablemente han sufrido solamente alteraciones superficiales desde hace tiempo. Así, podríamos esperar encontrar, cuando menos teóricamente, una continuidad generacional en los conflictos básicos de la personalidad Apache, que se reflejarían en los mitos, leyendas y rituales.

Dos problemas complejos que resultan de las prácticas de crianza de los Apaches son los producidos por la falta de un padre psicológicamente satisfactorio y por la rivalidad fraterna inseguramente reprimida. Estos problemas se reflejaban en las variantes de la leyenda producidas por los informan-

tes que tuvieron la oportunidad de proporcionar asociaciones libres fácilmente validables. Adicionalmente, se demostraron algunas de las maneras en que la leyenda servía como un recurso protector para el individuo y para la sociedad, que permitía a los individuos descargar impulsos que habían sido suprimidos o reprimidos, haciendo posible que los narradores vivieran con conflictos inconscientes o preconscientes sin que éstos generaran una ansiedad o culpa abrumadoras.

Una investigación interdisciplinaria presenta muchas dificultades, y la imposibilidad de estar al tanto de la literatura de diversos campos no es la menor. Así, Kluckhohn en 1942 (42) se quejó de que los psicoanalistas no hubieran estudiado las funciones prácticas de las ceremonias y, en nuestro conocimiento, no modificó esta apreciación en sus escritos posteriores. Sin embargo, los analistas centraron su atención en tales funciones en el curso de la vida de Kluckhohn. Por ejemplo, Arlow (1) estudió el rito del *bar mitzvah* de los judíos y enunció opiniones que coinciden con las que hemos presentado al comienzo de esta comunicación, en relación con los apoyos defensivos y adaptativos para el individuo y el grupo que proporciona el ritual compartido y las fantasías que sintetiza y permite expresar sin peligro.

Las fantasías y deseos inconscientes revelados en la leyenda que hemos presentado aquí son comunes en la vida mental de los niños que fueron desplazados tempranamente por un hermano menor. Bastarán algunos ejemplos: Primero, el deseo de destruir al rival devorándolo está representado en el cuento por el hecho de devorar el huevo. Segundo, el deseo de volver a meterse en la madre y así poseerla total y estrechamente está representado por la sumersión de la serpiente en el agua. No deseamos minimizar el hecho obvio de que la serpiente es un símbolo fálico, pero entre los Mezcaleros, nuestros datos clínicos aclaran que su así llamada sexualidad genital es utilizada en gran parte para resolver problemas orales (11). Tampoco nos parece mera coincidencia que el huevo se encontrara en todas las versiones de la leyenda junto al agua, un símbolo femenino clásico, y que la serpiente entrara en el agua. Tercero, el miedo a la venganza, que en nuestra cultura se refleja frecuentemente como el principal determinante de la fobia del cáncer, está representado en la leyenda por el miedo a los fantasmas, a las brujas y a la serpiente. Cuarto, el miedo de ser envenenado por los restos del hermano destruido es un corolario lógico del tercer enunciado.

SINOPSIS

El objetivo de este trabajo fue presentar una metodología para la investigación folklórica tal como la aplicaron un psicoanalista y una antropóloga trabajando conjuntamente en el campo, e indicar los niveles de interpretación que a partir de ella puedan plantearse.

Una leyenda específica, recogida primero a través de dos individuos de diferentes generaciones, fue requerida luego de otros Apaches que vivían en la Reserva Mezcalera y conocían la historia. Como marco de referencia para sus análisis, los autores usaron su conocimiento de la estructura social, especialmente de la religión, las prácticas médicas y el shamanismo, y las prácticas de socialización, más una comprensión de la personalidad Apache derivada de entrevistas orientadas psicoanalíticamente y de días, semanas y meses pasados en los hogares de un gran número de familias. Las leyendas recogidas por medio de interrogatorio, aún en óptimas condiciones de campo, producían información que se podía interpretar a un nivel: las desviaciones en las historias se debían a nuevas combinaciones de los elementos del cuento o, cuando había diferencias de edad entre los narradores, las divergencias en las versiones de la leyenda reflejaban cambios reales

en la cultura. Es evidente que las dos versiones de la leyenda recogidas durante las entrevistas psicoterapéuticas ofrecieron más complejidades y más detalles. Esta abundancia de detalles presentaba oportunidades especiales para un segundo nivel de interpretación. Algunas veces el informante daba las explicaciones; otras veces el psicoanalista utilizaba su marco de información psicológica recogida de éstos y otros Apaches de la Reserva. Este segundo nivel de interpretación ofrece un aspecto individual intensivo pero, al mismo tiempo, cuando se dispone del conocimiento íntimo de un gran número de individuos, se pueden hacer ciertas generalizaciones culturales.

Ambos niveles de interpretación son valiosos. El segundo parece a los autores más significativo, pero debe utilizarse con cautela. Las hipótesis psicoanalíticas no deberían aplicarse apresuradamente. Por otra parte, el hecho de que estas teorías hayan sido usadas descuidada e incorrectamente en el pasado no es una razón suficiente para rechazarlas como instrumentos válidos para una comprensión más rica de la literatura oral.

NOTAS

1. La investigación que hizo posible esta comunicación fue financiada parcialmente por las Becas M-2013 y M-3088 del National Institute of Mental Health. Durante el verano de 1958 David M. Schneider, Ph. D., y L. B. Boyer, M. D., fueron asistidos por Ruth M. Boyer, Ph. D. (Beca M-2013). Realizamos un estudio preliminar para determinar si la investigación conjunta antropológica y psicoanalítica era posible en la Reserva india Mezcalera. Harry W. Basehart, Ph. D., y L. B. Boyer fueron asistidos en el campo por Ruth M. Boyer y Bruce B. MacLachlan, Ph. D., durante casi 15 meses de 1959 y 1960 (Beca M-3088). El objetivo de nuestra investigación era estudiar las interacciones de la estructura social, los procesos de socialización y las personalidades. Los Boyer pasaron posteriormente varios períodos en el campo.

2. El desarrollo de Freud de la teoría topográfica apareció en el Capítulo 7 de la *Interpretación de los sueños* (29) y en el artículo *El Inconsciente* (32). Se encontrará una sinopsis de la teoría topográfica en Arlow y Brenner (3, Cap. 2) y en Boyer y Giovacchini (15, nota 6, pág. 64). Se encontrará una discusión de las diferencias entre las hipótesis estructural y topográfica en Arlow y Brenner, Cap. 5, y en Boyer y Giovacchini, Cap. 4.

3. Goddard (26) registró un cuento de los Apaches San Carlos que tiene alguna semejanza y Mooney (49), uno de los Cherokees. Dundes, en una comunicación personal, afirmó que variantes de este mito son frecuentes en otras sociedades indias.

4. Cushing (21) relató una historia italiana a un informante Zuñi y registró la versión del sujeto un año después. El cuento había sido adaptado al medio y al modo de pensar Zuñi, y su transformación dio una idea del método indio de construcción de cuentos populares. Se encontrarán ejemplos de cómo los intereses y experiencias de los narradores se reflejan en los cuentos que relatan en Benedict (7), Opler (57), Reichard (62).

5. En el presente estudio se ofrece una breve síntesis de la estructura social, socialización y organización de la personalidad. Para un estudio más detallado, ver las referencias 5, 6, 11-13, 16-18, 51. Se encontrará un análisis de la población de la Reserva en términos de marco étnico en la referencia 9, Apéndice 1.

6. Su historia conocida puede estudiarse en las referencias 5, 6, 51, 55, 59, 65, 68-70.

7. El excremento humano es usado todavía en las prácticas de brujería; durante las ceremonias, ahora extinguidas, del peyote, la emisión de flatos era tabú.

8. Entre los Apaches el color negro simboliza oficialmente los poderes sobrenaturales tanto buenos como malos; y de hechos a menudo significa culpa.

B I B L I O G R A F I A

1. Arlow, Jacob A. The Consecration of the Prophet, *Psychoanal. Quart.*, 1951, 20: 374-97
2. Arlow, Jacob A. Ego Psychology and the Study of Mythology. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 1961, 9: 371-93.
3. Arlow, Jacob A. & Charles Brenner. *Psychoanalytic Concepts And The Structural Theory*. New York: International Universities Press, 1964.
4. Bascom, William. Four Functions of Folklore. *J. Amer. Folklore*, 1954, 57: 333-49.
5. Basehart, Harry W. Chiricahua Apache Subsistence And Socio-Political Organiza-

- tion. University of New Mexico Mescalero-Chiricahua Land Claims Project (folleto mimeografiado), 1959.
6. **Basehart, Harry W.** Mescalero Apache Subsistence Patterns And Socio-Political Organization. University of New Mexico Land Claims Project (folleto mimeografiado), 1960.
 7. **Benedict, Ruth.** Zuni Mythology. New York; 1935.
 8. **Boas, Franz.** Psychological Problems in Anthropology. *Amer. J. Psychol.*, 1910, 21: 371-84.
 9. **Boyer, L. Bryce** Remarks on the Personality of Shamans, with Special Reference to the Apache of the Mescalero Indian Reservation. *The Psychoanalytic Study of Society*, 1962, 2: 233-254.
 10. **Boyer, L. Bryce.** An Example Legend Distortion from the Apaches of the Mescalero Indian Reservation. *J. Amer. Folklore*, 1964, 77:118-142.
 11. **Boyer, L. Bryce.** Psychological Problems of a Group of Apaches: Alcoholic Hallucinations and Latent Homosexuality Among Typical Men. *The Psychoanalytic Study of Society*, 1964, 3: 203-77.
 12. **Boyer, L. Bryce & Ruth M. Boyer.** Some Influences of Acculturation on the Personality Traits of the Old People of the Mescalero and Chiricahua Apaches. *The Psychoanalytic Study of Society*, 1967, 4: 170-182.
 13. **Boyer, L. Bryce, Ruth M. Boyer, Florence B. Brawer, Hayao Kawai & Bruno Klopfer.** Apache Age Groups. *J. Proj. Techniques Pers. Assessment*, 1964, 28: 387-402.
 14. **Boyer, L. Bryce, Ruth M. Boyer, Hayao Kawai & Bruno Klopfer,** Apache "Learners" and "Nonlearners". *J. Proj. Techniques Pers. Assessment*, 1967, 31: 22-29.
 15. **Boyer, L. Bryce & Peter L. Giovacchini.** Psychoanalytic Treatment Of The Schizophrenic And Characterological Disorders. New York: Science House, 1967.
 16. **Boyer, L. Bryce, Bruno Klopfer, Ruth M. Boyer, Florence B. Brawer & Hayao Kawai.** El Rorschach en el estudio de los grupos apaches. *Rev. Mexicana de Psicología*, 1965, 1: 565-574.
 17. **Boyer, L. Bryce, Bruno Klopfer, Ruth M. Boyer, Florence B. Brawer & Hayao Kawai.** Effects of Acculturation on the Personality Traits of the Old People of the Mescalero and Chiricahua Apaches, *Int. J. Social Psychiat.*, 1965, 11: 264-271.
 18. **Boyer, Ruth M.** Social Structure And Socialization Among The Apaches Of The Mescalero Indian Reservation. Tesis de doctorado, Universidad de California, Berkeley (inédita), 1962.
 19. **Boyer, Ruth M.** The Matrifocal Family among the Mescalero: Additional Data. *Amer. Anthropologist*, 1964, 66: 593-602.
 20. **Clements, William W. & Duane V. Mohr.** Chronic Subdural Hematomas in Infants. Trabajo presentado durante la Annual U. S. Public Health Service National Clinical Society Meeting, Lexington, Kentucky, April 1961.
 21. **Cushing, Frank.** Zuni Folk Tales. New York: Putnam, 1901.
 22. **Devereux, George & Weston La Barre.** Art and Mythology Studying Personality Cross. Culturally. Recopilación, introducción y notas por Bert Kaplan. Evanston, Ill., 1961, pp. 361-403.
 23. **Dundes, Alan.** Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male. *Amer Anthropologist*, 1962, 64: 1032-1051.
 24. **Dundes, Alan.** The Study Of Folklore, Englewoods Cliffs, N. Y.: Prentice-Hall, Inc., 1965.
 25. **Fisher, Charles.** Dreams and Perception: The Rols of Preconcius and Primary Modes of Perception in Dream Formation. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 1954, 2: 389-445.
 26. **Fisher, Charles.** Dreams, Images and Percception. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 1956, 4: 5-47.
 27. **Fliess, Robert.** Ercotogeneity and Libido. New York: International Universities Press, 1956, p. XVII.
 28. **Freud, Anna.** Observations on Child Development. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1951, 6: 18-30.
 29. **Freud, Sigmund.** The Interpretation of Dreams. Standard Edition, London: Hogarth Press, (1900) 1953. Vols. IV & V.
 30. **Freud, Sigmund.** Formulation of the Two Principles of Mental Functioning. Standard Edition, London: Hogarth Press, (1911) 1958, 12: 213-226.
 31. **Freud, Sigmund.** The Relation of the Past to Daydreaming. *Collected Papers*, London: Hogarth Press, (1911) 1948, 4: 173-183.

32. **Freud, Sigmund.** The Unconscious. Standard Edition, London: Hogarth Press, (1915) 1957, 14: 159-215.
33. **Freud, Sigmund.** The Ego And The Id. London: Hogarth Press, (1923) 1949 (quinta impresión).
34. **Freud, Sigmund & D. E. Oppenheim.** Dreams in Folklore. New York: International Universities Press, 1958.
35. **Fromm, Erich.** The Forgotten Language. New York: Rinehart, 1951.
36. **Goddard, Pliny E.** The Masked Dancers of the Apache. The Holmes Anniversary Volume, Washington, D. C., 1916.
37. **Goldstein, Kenneth S.** A Guide For Field Workers In Folklore. Hatboro, Penna.: Folklore Associates, Inc., 1964.
38. **Grinnell, G. B.** Blackfoot Lodge Tales. London: D. Nutt (1892) 1893.
39. **Haines, Francis.** The Northward Spread of Horses among the Plains Indians *Amer Anthropol.*, 1938, 40: 429-437.
40. **Hoijer, Harry. Chiricahua And. Mescalero Texts.** Chicago: University of Chicago Press, 1938.
41. **Jones, Ernest.** Psychoanalysis and Folklore. Essays In Applied Psychoanalysis, London: Hogarth Press, 1932. 2: 1-21.
42. **Kluckhohn, Clyde.** Myths and Rituals. *Harvard Theological Review*, 1942, 35: 45-79.
43. **Kluckhohn, Clyde.** Recurrent Themes in Myth and Mythmaking. *Proc. Amer. Acad. Arts & Sciences*, 1959, 88: ...
44. **La Barre, Weston.** Folklore and Psychology. *J. Amer. Folklore*, 1948, 51: 382-390.
45. **Levi-Strauss, Claude.** The Structural Study of Myth. *Myth: A Symposium. Recopilación, introducción y notas por T. A. Sebeok.* Bloomington, Indiana: University of Indiana Press, 1958.
46. **MacLachlan, Bruce B.** The Mescalero Tribal Court: A Study of the Manifestation of the Adjudicative Function of a Concrete Judicial Institution. Tesis de doctorado, Universidad de Chicago (inédita), 1962.
47. **Marett, Robert Ranulf.** Psychology and Folk-Lore. London: Methuen & Co., Ltd., 1920.
48. **Meggers, Betty J.** Recent Trends in American Ethnology. *Amer. Anthropol.*, 1946, 48: 176-214.
49. **Mooney, J.** Myths of the Cherokee. 19 th. Ann. Rep., Bur. Amer. Ethnol., 1900, Pt. 1, pp. 3-576, especialmente pp. 304-5.
50. **Muensterberger, Warner.** Roots of Primitive Art. Psychoanalysis And Culture. Recopilación, introducción y notas por G. B. Wilbur & W. Muensterberger. New York: International Universities Press, 1951, pp. 371-389.
51. **Opler, Morris E.** An Analysis of Mescalero And Chiricahua Apache Social Organization In The Light of Their Systems of Relationship. Tesis de doctorado, Universidad de Chicago, 1933.
52. **Opler, Morris E.** Myths And Tales Of The Jicarrilla Apache Indians. *Mem Amer. Folklore Soc.*, 1938. Vol. 31.
53. **Opler, Morris E.** Myths And Tales Of The Lipan Apache Indians *Mem. Amer. Folklore Soc.*, 1940. Vol. 36.
54. **Opler, Morris E.** Three Types of Variation and Their Relation to Culture Change. Language, Culture And Personality. Recopilación, introducción y notas por Leslie Spier, A. Irving Hallowell & Stanley S. Newman. Menasha, Wis.: Sapir Memorial Fund, 1941, pp. 146-57.
55. **Opler, Morris E.** An Apache Life-Way. New York: Cooper Square Publ. (1941) 1965.
56. **Opler, Morris E.** Myths And Tales Of The Chiricahua Apache Indians. *Mem. Amer. Folklore Soc.*, 1942, Vol. 37.
57. **Opler, Morris E.** The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology. *J. Amer. Folklore*, 1946, 59: 268-281.
58. **Opler, Morris E. & Harry Hoijer.** The Raid and Warpath Language of the Chiricahua Apache. *Amer Anthropol.*, 1940, 42: 127-134.
59. **Opler, Morris E. & Catherine E. Opler.** Mescalero Apache History in the Southwest. *New Mexico Historical Review*, 1950, 25: 1-36.
60. **Rank, Otto.** The Myth of the Birth of the Hero. New York: Brunner (1909) 1952.
61. **Rank, Otto.** Das Inzest —Motiv In Dichtung Und Sage: Grundzuge Einer Psychologie Des Dichterischen Schaffens. Leipzig, Vienna: Deuticke, 1912.
62. **Reichard, Gladys A.** Individualism and Mythological Style. *J. Amer. Folklore*, 1944, 54: 16-25.

63. **Sachs, Hans.** *The Community of Daydreams. The Creative Unconscious: Studies in the Psychoanalysis of Art.* Cambridge, Mass.: Sci-Art Publishers, 1942.
64. **St. Claire, H. H. & Robert H. Lowie.** Shoshone and Comanche Tales. *J. Amer. Folklore*, 1909, 22: 265-282.
65. **Sjoberg, Andree.** Lipaj Apache Culture in Historical Perspective. *Southwest J. Anthropol.*, 1953, 9: 76-98.
66. **Slater, Philip.** *The Glory Of Hera.* (Manuscrito inédito).
67. **Spiro, Melford E. & Roy D'Andrade.** A Cross-Cultural Study of Some Supernatural Beliefs. *Amer Anthropol.*, 1958, 60: 456-466.
68. **Thomas, Alfred B.** *The Mescalero Apache, 1653-1874.* University of New Mexico Mescalero-Chiricahua Land Claims Project (folleto mimeografiado), 1959.
69. **Thomas, Alfred B.** *The Lipan Apache, 1718-1856.* University of New Mexico Mescalero-Chiricahua Land Claims Project (folleto mimeografiado), 1959.
70. **Thomas, Alfred B.** *The Chiricahua Apache, 1695-1876.* University of New Mexico Mescalero-Chiricahua Land Claims Project (folleto mimeografiado), 1959.
71. **Thompson, Stith.** *The Folktale.* New York: Dryden, 1951.
72. **Whiting, John W. M.** *Sorcery, Sin and the Superego.* Symposium on Motivation. Recopilación, introducción y notas por M. R. Jones. Lincoln, Nebraska, 1959, pp. 174-195.
73. **Whiting, John W. M.** *Socialization Process and Personality.* Psychological Anthropology. Recopilación, introducción y notas por F. L. K. Hsu. Homewood, Ill., 1960, pp. 355-60.
74. **Whiting, John W. M. & Irving L. Child.** *Child Training And Personality.* New Haven: Yale University Press, 1953.
75. **Wissler, Clark & D. C. Duvall.** Mythology of the Blackfoot Indians. *Anthropol. Papers Amer. Mus. Nat. History*, 1909, 2: 1-163.
76. **Zetzel, Elizabeth E.** An Approach to the Relation between Concept and Content in Psychoanalytic Theory (with Special Reference to the Work of Melanie Klein and Her Followers). *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1956, 11: 99-121.