

Revista de **FOLKLORÈ**

N.º 303



Ángel Hernández Fernández ■ José Ramón
López de los Mozos ■ Juan José Prat Ferrer
Laurent Fidèle Sossouvi

Editorial

Cuando hablamos de la capacidad de algunos especialistas en tradición oral, de su facilidad para convencer, de su facultad de conectar con un auditorio, estamos hablando de una actividad específica –la de usar la voz para comunicar convincentemente– tan importante como la de crear poesía o música, aunque rara vez se describan sus cualidades o se mencionen sus secretos. Para triunfar en ese oficio es tan determinante sentir como decir bien lo que se siente y no es ocioso saber que esa comunicación llega a ser tan personal que, en muchos casos, caracteriza y perpetúa el estilo del cantor. Frecuentemente leemos en la poesía de los trovadores la expresión “al son de...”, costumbre que ha perdurado hasta nuestros días en los que todavía se recuerda a determinados artistas e intérpretes que han dejado sus nombres ligados a fórmulas interpretativas.

*No sabemos exactamente cómo se cantaba el **Ritmo Teutónico** a la memoria del rey Luis ni de qué forma se interpretaba la **Secuencia de Santa Eulalia** pero sí se puede intuir qué sentían quienes usaban la voz para comunicar tales poemas. Porque hay algo, evidentemente, que coincide en ese tipo de cantores especializados que a lo largo de tantos siglos se encargó de la transmisión de una temática y un repertorio bien variados. Es algo que sin esfuerzo podríamos detectar en diferentes intérpretes y que los encuadra en una categoría especial y no académica: la eficacia de su voz, especialmente preparada para comunicar. Sabemos que el uso de la expresión oral lleva consigo varios pasos: selección del tema, organización de los pensamientos que se quieren transmitir, combinación adecuada de las palabras para que formen frases especialmente gratas o atractivas y finalmente transformación del aire en sonido para insuflar una fuerza especial a todo aquello. Canalizar una energía puliéndola y confiriéndole un sentido no implica el uso de las convenciones fonológicas, articulatorias o sintácticas que componen un idioma sino que se sitúa a otro nivel en el arte de comunicar. La voz transmite entonces un contenido sentimental, no sólo una palabra. Esa facultad vocal es la que colocaría en un mismo plano interpretativo a una especialista española en romances, a un chamán siberiano o a un narrador africano de historias. Todos esos especialistas no emiten mecánicamente sino con una intención y con una decisión que transmiten seguridad y confianza precisamente por usar la naturalidad en vez de la afectación, la sencillez en vez de la exageración, la concentración en vez de la dispersión. No estamos hablando de contenidos sino del soporte sobre el que esos contenidos se transmiten. Las ondas sonoras, que hacen vibrar al tímpano y cuyo eco se transforma en impulsos eléctricos que llegan posteriormente al cortex auditivo, suelen ser seleccionadas por el oyente según su procedencia, su volumen y su tono. De modo que un sonido adecuado a la finalidad que se pretende no es necesariamente un sonido bello, pero sí debe ser proporcionado al intento.*



SUMARIO

	Pág.
El mito de Edipo en la tradición culta occidental y sus interpretaciones	75
Juan José Prat Ferrer	
Un programa de las Fiestas Patronales de Maranchón del año 1928.....	88
José Ramón López de los Mozos	
Sobre novios tontos, mujeres bobas y bribones aprovechados (notas sobre literatura y fol- klore eróticos).....	94
Ángel Hernández Fernández	
Un corpus de adivinanzas (<i>nusodomè</i>) de la tra- dición oral <i>fon</i> de Benin	106
Laurent Fidèle Sossouvi	

EL MITO DE EDIPO EN LA TRADICIÓN CULTA OCCIDENTAL Y SUS INTERPRETACIONES

Juan José Prat Ferrer

El relato biográfico del héroe griego que mejor ha sobrevivido en la cultura contemporánea, Edipo (1), se ha mantenido en la tradición culta gracias al interés que ha suscitado no sólo entre estudiosos de las lenguas y literaturas clásicas, sino también, y sobre todo, gracias las teorías que los psicólogos desarrollaron sobre el complejo de Edipo. Este relato pertenece a un tipo que tuvo bastante difusión durante la Edad Media y perduró en la tradición oral europea por lo menos hasta más allá del primer tercio del siglo XX, aunque su estudio, a mi parecer, no ha sido tenido en cuenta en la inmensa mayoría de los análisis que se han hecho.

La versión más conocida de las aventuras y desventuras del héroe tebano es la que nos ha transmitido la tradición trágica griega, en especial las obras de Sófocles, Edipo rey y Edipo en Colono, y los Siete contra Tebas de Esquilo y en las Fenicias de Eurípides; también Séneca escribió una tragedia que tituló Edipo. La historia es, a grandes rasgos, como sigue:

Layo, hijo de Lábdaco, heredó el reino de Tebas de su padre muy de niño, encargándose de la regencia Licos, pero otros se apoderaron del reino y causaron su muerte. Layo pudo huir y fue acogido en la corte de Pélope, donde vivió durante algunos años; allí se enamoró de Crisipo, hijo del rey, muchacho de belleza deslumbrante, pero como éste no le hacía caso, acabó violándolo y entonces el príncipe se suicidó. Pélope expulsó a Layo de su reino y lo maldijo. Cuando los usurpadores del poder de Tebas desaparecieron, los tebanos llamaron a Layo para que ocupara el trono.

Layo casó con Yocasta, pero un oráculo predijo que el hijo que naciera sería la causa de muchas desgracias y de la muerte de su padre. Layo entonces evitó unirse a Yocasta, pero ella, despechada y sin saber la causa de su abandono, lo emborrachó y consiguió meterlo en la cama y yacer con él, quedando encinta de esta unión. Cuando nació el muchacho, Layo, temiendo la predicción del oráculo, ordenó que abandonaran al infante en un monte, tras haberle horadado los pies con un clavo y atado con una correa que se pasó por los agujeros para colgarlo como a un animal. El niño de los pies hinchados, éste es el significado de Edipo, fue recogido, contra todo pronóstico, por un pastor, que lo llevó al rey de Corinto, Pólipo, quien, casado con Mérope —a quien otros llaman Peribea—, no había tenido hijos. Estos lo adoptaron y criaron.

Edipo, que crecía aventajando a los demás en inteligencia y hermosura, disputaba un día con otros jóvenes, y un muchacho corintio le echó en cara que no se parecía en nada a sus pretendidos padres. Edipo marchó en busca de una respuesta al oráculo de Delfos y allí se le dijo que no regresara a su patria, pues allí no sólo mataría a su padre sino que también yacería incestuosamente con su madre. Entonces, para evitar esto, y como no dejaba de creer que Pólipo y Mérope fueran sus padres, decidió huir de Corinto.

Mientras, Hera, disgustada por los amores que Layo había tenido con Crisipo, envió a Tebas la Esfinge, monstruo con cuerpo de leona y cabeza de mujer. Esta solía colocarse en un alto cerca de Tebas; cuando veía a alguien, se lanzaba sobre él y le proponía una adivinanza, y si no la acertaba, lo mataba. Layo decidió ir a Delfos acompañado de su cochero Polifontes para hallar una solución. En el camino se encontró con Edipo; Layo le ordenó que se apartase para dar paso a alguien mejor que él; Edipo le contestó que sólo los dioses y sus padres lo superaban. Layo mandó entonces al auriga que continuase su camino; el carro atropelló a Edipo y le dañó uno de sus pies. Edipo, airado, mató al auriga con su lanza y dejó que Layo se enredara en las riendas y muriera arrastrado. Sólo escapó de la matanza un guardia que echó a correr hacia Tebas.

Cuando los tebanos se enteraron de que Layo había muerto, nombraron a Creonte regente del trono de su hermana Yocasta. La Esfinge ya había matado a uno de sus hijos (2), así que Creonte ofreció la mano de la reina y con ella la corona a quien librarse a Tebas de tal monstruo. Uno de los enigmas que proponía era: “¿Cuáles son las dos hermanas, una de las cuales engendra a la otra, que a su vez la engendra a ella?”. Otro enigma, aprendido de las Musas, era “¿cuál es el ser dotado de una sola voz que se apoya sucesivamente en cuatro, dos y tres patas?” (3). Edipo pasó por Tebas; se encontró con la Esfinge, descifró los enigmas, con lo que ella (según algunos, ayudada por Edipo (4)) se precipitó de lo alto de la roca (5). Sabido esto, los tebanos lo tomaron por rey, casándolo con Yocasta. Tuvo de este matrimonio dos hijos, Etéocles y Polinices y dos hijas, Antígona e Ísmene.

Los dioses decidieron castigar este incesto haciendo que los frutos se secan antes de madurar y que los niños y las crías de los animales murieran en el útero de sus madres. Los tebanos fueron a consultar el oráculo, y este respondió que los males venían porque entre ellos vivía el asesino de Layo. Había, pues, que expulsar al culpable. Edipo, para saber quién era llamó al adivino Tiresias. Éste, al principio no quería revelar la verdad, pero al final hizo que Edipo se enterara. Yocasta, horrorizada, se ahorcó con un cordón de una de las vigas del techo de su cámara. Edipo se sacó los ojos con el alfiler del broche de Yocasta.

Edipo acabó siendo expulsado de Tebas por Creonte y sus propios hijos no hicieron nada por evitarlo, excepto, quizás encerrarlo para ocultarlo. Sólo Antígona quiso acompañarlo. Marchó maldiciendo a sus hijos varones, diciéndoles que no encontrarían descanso ni vivos ni muertos y que moriría el uno a manos del otro. Vagando, llegó al barrio de Colono en Atenas, donde se refugió como suplicante en el santuario y bosque de las Euménides; allí Teseo le ofreció su hospitalidad. Un oráculo había predicho que el lugar donde estuviese enterrado Edipo sería bendecido por los dioses. Creonte intentó hacer que Edipo volviese, pero éste se negó, pues quería que sólo Atenas tuviera sus cenizas, y allí en Colono, en el bosque sagrado, se despidió de todos y se hundió en la tierra por una grieta. Desde entonces se le rindió culto (6).

No es ésta la única versión de la historia; seiscientos años antes de nuestra era, el relato parece haberse formado de estos y otros elementos, que coexistían creando variantes. En el canto vigésimo tercero de la *Ilíada* ya se habla del “rey Macisteo Talayónida, que fue a Tebas a la muerte de Edipo y en los juegos funerarios venció a todos los cadmeos” (7); en el canto undécimo de la *Odissea*, se presenta con mayor precisión la idea de que Edipo siguió reinando en Tebas (8). Pausanias es de la opinión de que Edipo murió en Tebas y de que sus huesos fueron llevados a Atenas, en cuyo barrio de Colono aún en sus días existía la tumba del héroe (9). Según Eurípides en las *Fenicias*, Yocasta y Edipo murieron después que sus hijos Etéocles y Polinices.

Existe otra versión de Edipo en que el niño es puesto en un cofre y bajado al mar desde un barco. El cofre llega a la playa donde la reina Peribea, esposa de Pólipo, lo encuentra mientras vigilaba a las lavanderas. Se esconde en unos matorrales y finge dar a luz; luego se aparece con el niño ante todas, aunque después a su esposo le cuenta la verdad (10). Por otra parte, la Esfinge, personaje central de uno de los episodios más sugerentes de esta leyenda, aparece por primera vez en Hesíodo, que la presenta como una plaga para Tebas, pero no la relaciona con Edipo.

Apolodoro de Atenas (h. 180 – d. 120 a. C.), el último de los grandes sabios que enseñaban en Alejandría al parecer también escribió sobre la leyenda de Edipo en la *Biblioteca* (11) que se le ha atribuido; allí nos ofrece un resumen de la leyenda con variantes menores, aunque interesantes; indica, por ejemplo, que fue Peribea quien bautizó a Edipo por sus pies hinchados debido a que le habían perforado los tobillos con punzones. Otro autor antiguo que escribió sobre Edipo fue Diodoro Sículo, en los primeros libros de su obra histórica también titulada *Biblioteca*, donde trata sobre los relatos sobre hechos anteriores a la guerra de Troya. También el escritor hispanorromano del siglo I, Higino, en su obra más conocida, las *Fábulas* trató la leyenda de Edipo (12).

Existió también la *Edipea*, poema hoy perdido que narra la historia del héroe tebano (13). Más tarde, el poeta napolitano Publio Papinio Estacio (45–96) escribió la *Tebaida*, obra que desarrolla el tema de los Siete contra Tebas. Hubo también una versión medieval de este relato; hacia 1150, Benoit de Sainte-Maure, poeta de la corte de Leonor de Aquitania, escribió el *Roman de Thèbes*, obra sacada de la *Tebaida*; en él cuenta la guerra entre Polinices, hijo de Edipo, y sus aliados contra su hermano Etéocles por el trono de Tebas; incluye además las leyendas del ciclo tebano sobre Edipo y Yocasta, y sobre Antígona.

INTERPRETACIONES DEL RELATO EDÍPICO

La explicación de lo irracional motivó gran parte de la investigación de los iniciadores de la folclorística. Los elementos que no tenían sentido, ya fuera en las costumbres y ceremonias como en los relatos, debían presentar un reto al investigador que indefectiblemente buscaba un significado en el pasado, por lo general, el más remoto. El mito de Edipo no podía pasar inadvertido; a partir del siglo XIX y todo a lo largo del siglo XX, se fueron sucediendo diversas y variopintas interpretaciones a este mito, que van desde las alegóricas de la escuela de la mitología comparada hasta las complejas explicaciones psicológicas de los psicoanalistas, además de las histórico-filológicas. Veamos las más significativas (14).

El profesor de literatura griega de la Universidad de Pisa, Domenico Comparetti (1835-1927), publicó *Edipo e la mitologia comparata* (15), estudio del mito en los dialectos neogriegos del sur de Italia y de cómo los conceptos morales se transformaban en motivos narrativos. Comparetti es el único en haber defendido una posición evemerística; consideraba que Edipo había sido un personaje histórico, y que su historia tiene el fondo moral de enseñar el horror que representa el incesto. Consideraba que el episodio de la Esfinge era una adición posterior.

La interpretación naturalista de la escuela de Max Müller, llamada también de la “mitología solar”, está representada en Inglaterra por el historiador y filólogo George William Cox (1827–1902), quien en *The Mythology of the Aryan Nations* (16) da a cada elemento un significado simbólico: Edipo es el sol, que disipa la nube oscura,

representada por la Esfinge. El matrimonio entre el sol y su madre es la aparición del sol en el cielo, del cual nació, una vez que la tormenta había sido vencida. La ceguera final de Edipo representa la puesta del sol, mientras que la ayuda de Antígona son los últimos rayos del sol ya puesto que brillan en el cielo. Para Cox, los mitos “reproducen los cambios más sutiles de pensamiento y expresión y una serie de complicados relatos en los que el orden de los incidentes y las palabras que se dicen han quedado preservados con una fidelidad sin paralelos en la tradición oral de sucesos históricos” (17). El lingüista y mitólogo francés, Michel Bréal (1832–1915) (18), en “Le Mythe d’Oedipe” (19), mantiene, sin embargo, que el parricidio y el incesto son adiciones posteriores a este núcleo, de acuerdo con la hipótesis de que los elementos de una leyenda no se crean de manera simultánea; estos elementos pertenecen a un periodo moralista posterior al inicial periodo naturalista. En la segunda época no se entendió la ceguera en su sentido original, y así el parricidio y el incesto se utilizaron para explicar la ceguera final. El medievalista Léopold Eugène Constans (1845–1916), en *La légende d’Oedipe: Étudiee dans l’antiquité, au moyen-âge et dans les temps modernes* (20) mantiene también esta misma línea, defendiendo una creación original naturalista con adiciones posteriores de poetas trágicos que utilizaron esta historia para ilustrar la fuerza del destino.

La escuela de Max Müller tuvo su apogeo entre 1865 y 1878; después las explicaciones naturalistas o solares se fueron olvidando tras haber caído esta escuela en el descrédito, debido sin duda a las exageraciones a que llegaron sus miembros. Otras explicaciones aparecerían con la llegada del siglo XX.

El filólogo e historiador italiano Alessandro D’Ancona (1835-1914) fue uno de los primeros que anotó en *La leggenda di Vergogna e la leggenda di Giuda* (1869) que existían variantes occidentales del mito de Edipo que se podían rastrear en la Edad Media y en la tradición contemporánea en las leyendas biográficas de Judas Iscariote y del papa Gregorio.

El alemán Carl Robert escribió sobre el mito de Edipo y el enigma de la Esfinge en su *Öidipus* (21), obra en la que intenta llegar al origen de este mito. Robert, que representa la interpretación alegórica, de tan larga tradición en los estudios mitológicos, en su estudio llegó a la conclusión de que en el mito original, Edipo mata la Esfinge sin resolver ningún enigma en una empresa heroica parecida a las aventuras de otros jóvenes héroes griegos, como Hércules con la hidra, Teseo con el minotauro, Perseo con Medusa, y tantos otros. Según Robert, nos hallamos ante la estructura de los mitos arcaicos relacionados con ritos de iniciación, en los que el acto tiene mucho más peso que la palabra. El enigma de la Esfinge es, pues, un añadido posterior, quizá del siglo VI, y bien puede proceder de la *Edipea* o ciclo de leyendas sobre Edipo. Robert considera que el culto primigenio de Edipo se hallaba en Eteonos, donde Edipo es un héroe *ctónico* (22). Edipo fue enterrado en la tumba de la diosa de la tierra Démeter, que es su madre original. Así se explica

el incesto, ya que los hijos de las diosas de las tierras suelen ser también sus maridos. De aquí saca Robert que cada vez que exista un héroe que se casa con su madre, esta debe ser una diosa de la tierra. Los sufrimientos de Edipo representan los de los dioses del año, que nacen en primavera y padecen y mueren en invierno. El padre de Edipo representa el año viejo, que debe ser aniquilado por su hijo, el año nuevo. Sólo cuando estos seres divinos se convierten en humanos, aparece la idea del crimen, pues el parricidio y el incesto son hechos naturales en las religiones naturalistas.

Los psicoanalistas estudiaron con afán el relato de Edipo, puesto que para ellos es uno de los mejores ejemplos de su teoría de que el folklore contiene las gratificaciones sustitutivas de los deseos humanos, que en el pasado eran libres, pero que con el paso del tiempo han sido reprimidos sin que hayan podido ser eliminados. En el caso de nuestro relato, los deseos son dos: poseer a la madre y asesinar al padre, lo que ha venido a llamarse el “complejo de Edipo” (23). El neurólogo austríaco Sigmund Freud (1856–1939), fundador de la teoría moderna del psicoanálisis, fue quien propuso las bases teóricas de esta interpretación en *Totem und Taboo* (1912) donde propone un mito etiológico:

Existió en un tiempo un grupo u “horda primitiva” en el que un jefe anciano retenía para sí todas las mujeres, separándolas de sus hijos varones. Los hijos se agruparon y mataron a su padre, comiendo luego incesto con sus madres y hermanas. Como respuesta a los remordimientos por esta acción, celebraban un rito anual de purificación centrado en el tótem, o imagen paterna (24).

Según Freud, estas emociones e inclinaciones, que permanecen en la subconsciencia, se mantienen en todas las épocas y persisten como respuesta a los deseos de la infancia. Si se fijan, surge la neurosis. Freud creía que no sería raro encontrar historias del tipo de la de Edipo en cualquier parte del mundo, pues son representaciones simbólicas de conflictos fundamentales en los seres humanos; Edipo, matador de su padre y esposo de su madre, cumple un deseo neurótico infantil. De hecho, para Freud, todos los neuróticos son un Edipo o un Hamlet (25).

La interpretación freudiana, desarrollada en un contexto cultural victoriano y centrada en la represión sexual y sus consecuencias, fue aceptada, en general, por la comunidad científica, pero fue rechazada de plano por los antropólogos, que se esforzaron en demostrar sus errores (26). La afirmación de que la historia viene de un hecho pasado único va en contra de los hechos y de las teorías etnológicas. Freud publicó en su libro los conceptos de “memoria racial” y de “mente grupal”, que son indispensables para admitir la idea de hordas primitivas, cuando este tipo de especulaciones ya habían pasado de moda entre los intelectuales en 1912. Sin embargo, el “complejo de Edipo” sobreviviría, quizá porque en el tipo de sociedad que lo produjo, el amor entre madre e hijo era el único amor instintivo permitido socialmente.

El suizo Carl Gustav Jung (1875–1961), catedrático de psicología de la Universidad Tecnológica de Zurich, desexualizó la libido; para él, el amor que el niño demuestra hacia su madre nace del hecho de que ella es la proveedora de protección y alimento. Los primeros sentimientos de envidia se centran en el alimento, y sólo más tarde se convierten en eróticos. Por otra parte, si la atracción de un chico hacia su madre se puede llamar “complejo de Edipo”, la de una chica hacia su padre debería llamarse “complejo de Electra” (27).

La idea central de la explicación del mito por Jung es que los parecidos que existen en las formas y en la temática de los mitos de varias partes del mundo, que se presentan en un estado inconexo, deben explicarse como expresiones de un inconsciente colectivo. La psiquis de cada individuo es depositaria de la historia de las experiencias humanas, que quedan impresas en él, formando el inconsciente colectivo. Si queremos comprenderlo, no nos podemos quedar en los sueños; debemos buscar la ayuda de los mitos. Así, el relato del incesto sólo significa el deseo del adulto de regresar a la niñez, cuando gozaba de protección y libertad. Esto es lo que los psicólogos llaman “regresión infantil”, conducta compensatoria que ocurre cuando esta niñez ha sufrido graves carencias y el instinto de supervivencia insta al individuo a completar esta etapa. El relato del parricidio es, por su parte, efecto de la envidia.

El psicólogo austriaco Otto Rank (28) (1884–1939), autor de *Trauma der Geburt* (29), considera que la historia de Edipo hace referencia al trauma que el nacimiento deja en el ser humano. El relato de Edipo nos muestra los esfuerzos del protagonista por regresar al útero materno. Su ceguera representa la oscuridad intrauterina, y su desaparición final al entrar al otro mundo por la grieta de una roca simboliza el deseo de regresar a la madre Tierra. Para Rank, el útero es el lugar seguro, libre, protector y placentero, y el ser humano pasa el resto de su vida intentando borrar el drama del nacimiento, que lo ha llevado a un mundo de dolor e inseguridad. Rank acepta la idea de Freud de “horda primitiva”, pero le da un nuevo significado: El padre se opone a los deseos del hijo de volver al útero materno penetrando a su madre en el coito. Rank amplía la idea de “complejo de Edipo”, que varía según las circunstancias familiares particulares, con toda una serie de relaciones entre hijos y padre. Responde a la teoría de una lucha elemental por la autoperpetuación que comienza cuando el niño empieza a liberarse de la exagerada dependencia biológica hacia su madre. Rank toma prestada la idea de matriarcado de los evolucionistas del siglo anterior, especialmente Johann Jakob Bachofen (1815–1887) y John Ferguson McLennan (1827–1881), para afirmar la de autoperpetuación y negar la de paternidad (30). De alguna manera, cuando el hombre se perpetúa en sus hijos pierde la inmortalidad. La lucha entre padre e hijo simboliza la lucha del ego individual por mantener su inmortalidad espiritual frente al patriarcado. La yo no quería un hijo; por esto intentó practicar primero la castidad con su esposa Yocasta, y cuando no pudo, quiso

destruir al hijo que acababa de nacer. Edipo también lucha contra las implicaciones del patriarcado; no quiere perder su inmortalidad convirtiéndose en padre y encuentra la solución cometiendo incesto con su madre, pues así retiene su eterno yo al penetrar en la vagina de su madre. Pero este compromiso no funciona.

Rank, en su monografía *Myth of the Birth of the Hero*, de 1909, aplica la teoría freudiana a los mitos heroicos, formando un patrón biográfico basado en el mito de Edipo. Rank, que analizó los patrones biográficos de Rómulo, Hercales, Perseo, Paris, Telefo, Cirto, Karna, Sargón, Gilgamesh, Moisés, Jesús, Sigfrido, Tristán y Lohengrin, encontró que todos estos relatos comenzaban con la dificultad que una pareja de monarcas o dioses tienen para concebir un hijo; una profecía o sueño anuncia el nacimiento, que suele presentar un peligro para el padre de la criatura. El niño es abandonado en las aguas, y es rescatado y amamantado por animales o criado por individuos de clase social baja. Al llegar a su juventud, el protagonista descubre a sus padres, mata a su padre y ocupa el trono. Rank nos presenta en este estudio un deseo opuesto al edípico, el de volver a tener los padres tal como se veían en la infancia: un padre poderoso y distinguido y una madre que era la más hermosa y buena de las mujeres. Respecto al padre, el deseo de regreso se convierte en un deseo de reemplazo, de ahí el parricidio. El incesto es la forma de satisfacer el deseo de regresar al útero (31).

El médico vienés Alfred Adler (1870–1937) se desvía del maestro del psicoanálisis al afirmar que el complejo de Edipo no es ni universal ni sexual; este complejo se forma cuando el niño está tan mimado por su madre que es incapaz de dejar el hogar; por tanto, encuentra placer en poseer y controlar a su madre. Más que deseo sexual, lo que siente es un anhelo de dominar a su madre, lo que va muy bien con su visión de que es el ansia de poder y no el instinto sexual lo que mueve la humanidad (32). Por otra parte, cuando la madre crea en el niño un estado de dependencia por ser ella quien afronta los problemas y no aprende a resolverlos por sí solo, se aferra a quien siempre le ha dado la solución.

Por los años veinte del siglo pasado, el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1884–1942), en trabajos como “Psycho-analysis and Anthropology” (33) o *Sex and Repression in Savage Society* (34), se mostraba contrario a la universalidad del complejo de Edipo. Se opuso a Freud al comprobar que la estructura de la familia de la cultura trobriand que estudió se centraba en el hermano de la madre. Así, los elementos de autoridad paterna y monopolio sexual de la madre quedaban repartidos en dos personas. Sin embargo, aducía que en el folklore melanesio se daba el enmascaramiento del odio al tío materno o de los deseos incestuosos entre hermanos (35).

El psicólogo alemán Erich Fromm (1900–1980) también escribió sobre este famoso relato. En sus artículos “The Oedipus Complex and the Oedipus Myth” (36) y “The Oedipus Myth” (37) reinterpreta la historia y afir-

ma que es el vehículo que expresa el conflicto entre padre e hijo sobre la autoridad. No está de acuerdo con la interpretación freudiana e insiste que para hacer una interpretación correcta del mito, se debería leer toda la trilogía de Sófocles, *Edipo rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona*. Para empezar, Fromm pone una buena dosis de sentido común; Edipo no mató a su padre por rivalidad, sino porque le impedía el paso en el camino a Tebas; su matrimonio con su madre se realizó porque era parte del proceso de obtención del trono tras haber liberado a Tebas de la Esfinge, no porque la deseara. En efecto, el padre se ha convertido en un obstáculo en el camino y la madre en un botín con el que se gratifica al hijo tras haber realizado una acción heroica. Su conclusión es que el tema que recorre todas estas obras trágicas no es la rivalidad sexual, sino la reacción del niño ante la autoridad de sus padres en una sociedad patriarcal, y los deseos de liberación de la voluntad de conformar su personalidad y comportamiento a los deseos paternos. La hostilidad entre padre e hijo refleja el conflicto entre el sistema matriarcal y el patriarcal, de acuerdo con la teoría de que existió una cultura matriarcal que precedió al régimen patriarcal autoritario. Así, en la primera obra de Sófocles, el conflicto está entre Layo y Edipo; en la segunda, entre Edipo y sus dos hijos, Etéocles y Polinices, y en la tercera, entre Creonte y su hijo Hemón. El problema del incesto sólo aparece en *Edipo rey*.

Por su parte, el psicólogo británico Roger Ernlé Money-Kyrle (1898–1980), que desarrolló su obra por los años treinta, en su libro *The Meaning of Sacrifice* dice que lo que Freud tenía en mente era que todo hombre hereda una disposición innata, no adquirida, hacia el incesto, que bajo las condiciones de casi todo tipo de organización familiar, lo llevará a entrar en conflicto con su padre (38). Acepta las ideas de Darwin y Atkinson de que el parricidio era algo normal en las hordas primitivas; el hecho de que existan tabúes severos contra el incesto y el parricidio en este tipo de sociedades indica que estos actos existían en tiempos muy antiguos. El hombre primitivo, más emocional e impulsivo que el actual, se comportaría al igual que los primates, que matan a sus líderes cuando estos envejecen. Por otra parte, el sacrificio puede representar la hostilidad hacia el padre, pero también el amor por él y un deseo de preservarlo por medio de la incorporación, o un sentimiento de culpa que lleva a actos propiciatorios.

El folklorólogo húngaro Géza Róheim (1929–1953), que acabó siendo el primer antropólogo psicoanalista, en su artículo “The Primal Horde and Incest in Central Australia” (39) acepta la idea de las hordas primigenias, pero afirma que no es necesario referirse al inconsciente para explicar el mito edípico, éste bien puede proceder de relatos de sucesos contemporáneos. De hecho, Róheim apunta que el tipo de agrupaciones a que se refiere la explicación freudiana ha existido en el centro de Australia, donde había hecho trabajos de campo de 1938 a 1941 (40). Róheim contestó a Malinowski aduciendo que en la sociedad que éste estudiaba, el tío materno no entraba a

ejercer su autoridad sino hasta que el niño había cumplido los siete años, con lo que ya se había fijado el complejo de Edipo. También se opuso a los boasianos aduciendo que todo aquel que negara la realidad del complejo de Edipo es que lo sufría de forma reprimida y no resuelta, y lo que debía hacer en este caso era psicoanalizarse; por otra parte, Róheim, que era partidario de la unidad psíquica humana, relacionaba el relativismo cultural de estos antropólogos con el nacionalismo etnocentrista en una época en que el nazismo era una amenaza para Occidente (41).

Otro húngaro radicado en Estados Unidos, el psiquiatra y fundador del Chicago Psychoanalytic Institute, Franz Alexander (1891–1964), no creía que debiéramos considerar que el mito de Edipo es omnipresente; de hecho este relato no se encuentra en sociedades con características diferentes a las nuestras. El único elemento omnipresente es la envidia. El niño se mostrará agresivo con cualquiera que considere un competidor durante su periodo de dependencia (42).

Marie Delcourt en *Oedipe ou la légende du conquérant* (43) señala el carácter ctónico de la Esfinge, que como monstruo, y según las leyendas arcaicas, nace de la misma Tierra. La Esfinge, que, al igual que las sirenas, domina con sus cantos, inicialmente formaba parte de las imágenes de la madre arcaica, representa después la inversión de las relaciones; se convierte en una madre fálica al ser una hembra que viola a los jóvenes tras haberlos vencido (44). Para Delcourt, la unión de Edipo con su madre puede considerarse como una hierofanía y es parte del acceso al trono por medio del matrimonio (45).

El abogado seguidor de la escuela del psicoanálisis A. J. Levin en “The Oedipus Myth in History and Psychiatry” no cree que la interpretación freudiana sea la mejor. Según él, la atracción que ejerce el *Edipo rey* de Sófocles en los europeos contemporáneos y que ejerció entre los griegos se debe a otras razones: el resentimiento del niño abandonado. Freud olvidaba que Edipo había sido colgado boca abajo de sus tobillos atados para quedar expuesto y morir de este modo. Este “Pie-hinchado”, que es lo que significa “Edipo” (46), siempre recuerda este hecho y maldice no sólo a su padre, sino también a quien le salvó la vida. Según Levin, los griegos no temían tanto el incesto como los crueles impulsos infantiles que permanecen y la crueldad hacia los niños. Alguna de las mejores tragedias griegas, como *Medea* y *Agamenón*, versan sobre la crueldad hacia los niños. Levin es, además, uno de los pocos que han notado la existencia de diferentes versiones del mito, como la que cuenta que Edipo fue puesto en una cesta en el agua, u otra que dice que se casó con varias de las mujeres de Layo. Para Levin los griegos antiguos convertían en héroes a aquellos que lograban sobrevivir a pesar del rechazo y de la crueldad a que se veían sujetos (47).

El historiador inglés George D. Thompson, dialéctico marxista, en sus *Studies in Ancient Greek Society* (48) interpreta la obra de Sófocles al tratar el desarrollo de la

esclavitud y el nacimiento de la ciencia en Grecia. Ve la tragedia de Sófocles como la expresión dramática de la ley de los opuestos de Heráclito, que dice que el mundo se sostiene por la lucha y la tensión más que por la fusión y la armonía, como afirmaba Pitágoras. Edipo es lo contrario de sí mismo, de ser marginal pasa a rey y de rey vuelve a ser marginal. El oráculo de Apolo, comparable al fuego de Heráclito, es el elemento que regula el ciclo de cambios que mantiene el mundo y el que causa la caída del héroe. El Edipo de Sófocles se convierte en el símbolo trágico de la voluntad humana que lucha contra fuerzas que no puede ni controlar ni comprender (49).

El gran estudioso de los relatos folklóricos, Stith Thompson (1885–1976), profesor de la Universidad de Indiana, uno de los folklorólogos más importantes de la escuela literaria estadounidense, fue otro de los que señaló, en su obra *The Folktale* (1946), que el relato de Edipo ha perdurado en la tradición oral:

Los puntos esenciales que siempre se recuerdan son la profecía de que el joven matará a su padre y se casará con su madre. Se salva tras ser expuesto y es criado por otro rey. La profecía se cumple con resultados trágicos. Este relato parece ser particularmente popular entre los finlandeses y ha sido recolectado varias veces en Hungría y Rumanía, y esporádicamente en Lituania, Laponia y entre los caboverdianos que viven en Massachusetts. El hecho de que aún se cuente como un relato tradicional testimonia sobre la cercana afinidad de este viejo mito con la tradición folklórica oral (50).

El folklorólogo ruso Vladimir J. Propp (1895–1970) en su *Edipo a la luz del folklore* (1944) (51), consideraba insatisfactorias las investigaciones anteriores, pues o pertenecían a la desprestigiada escuela mitológica, o procedían de la tradición freudiana, o sólo abordaban la cuestión de las posibles variaciones de la trama; a Propp, lo que le interesa son las raíces históricas del relato folklórico, labor a la que dedicó muchos esfuerzos. En la obra suya titulada precisamente *Las raíces históricas del cuento*, nos dice:

*El argumento del héroe que mata a su padre y se casa con su madre, el argumento de **Edipo**, surgió como resultado de la transferencia de una actitud hostil hacia el futuro esposo de la hija –el yerno heredero– al hijo heredero y de la transferencia de la función de la hija del rey como transmisora del trono por matrimonio a la viuda del rey. Esta formación no es ni accidental ni aislada, está en la propia naturaleza del folklore (52).*

Propp estudia el mito de Edipo como un tipo de relato doble en el que tras el final tradicional en matrimonio y ascensión al trono, se produce una segunda salida y una apoteosis final del héroe. Del mito de Edipo sólo nos quedan versiones literarias, pero, gracias a los datos que nos aportan otros relatos tradicionales, se pueden vislumbrar las alteraciones que se hicieron, por ejemplo, en

las tragedias de Sófocles. Se puede deducir, por ejemplo, que el motivo del pie hinchado y las cicatrices que llevaba desde el nacimiento seguramente fueron las señales que hicieron que Yocasta lo reconociera como hijo. En casi todos los relatos es una señal que lleva desde el nacimiento, ya sea un mechón de pelo o las cicatrices de alguna herida, o bien algún objeto que fue depositado en la caja donde encontraron al infante, o incluso la misma caja. Esta señal en el relato de Edipo deberían ser los pies hinchados que le dan nombre o las cicatrices que le quedarían de haberse agujereado los tobillos antes de abandonarlo; sin embargo, el motivo del daño sufrido en sus pies no tiene importancia alguna en el *Edipo rey* de Sófocles, que se concentra en el descubrimiento del incesto y del parricidio que ha cometido. Lo que en los cuentos tradicionales sucede en una o dos frases, en la tragedia de Sófocles es un largo proceso que ocupa toda la obra.

Propp señala diversos componentes en este relato: profecía, matrimonio paterno, alejamiento (abandono del infante), educación, fuga, parricidio y matrimonio, primera apoteosis (subida al trono), revelación (el protagonista se entera de los crímenes que ha cometido) y apoteosis final (nuevo alejamiento penitencial y peripecias que llevan a la glorificación).

Cabe señalar que, según Propp, las versiones más primitivas del cuento carecen de la profecía:

El cuento, igual que la realidad histórica, conoce dos modos de transmitir el trono: el primero es el del rey al yerno, a través de la hija. La princesa es la transmisora del poder. Esta es la situación de conflicto que conduce a la muerte del reinante y al matrimonio de la hija transmisora del trono. Éste es el segundo modo: el trono se transmite de padre a hijo, sin ningún conflicto [...]. Transfiriendo el antiguo conflicto a las nuevas relaciones, surge el caso de Edipo, conservado también en el cuento. El sucesor no es el yerno, sino el hijo. Conservándose el conflicto y su paso a las nuevas relaciones, el sucesor mata al que reina, el hijo mata al padre. Más aún: en el antiguo orden, si el rey no tiene hijos, se elige un nuevo rey o quien transmite el poder es la viuda del rey. Conservando el matrimonio con la mujer que transmite el trono y transfiriéndolo a una nueva situación, el mito crea el tema del matrimonio con la viuda del rey, madre del sucesor: el hijo casa con su madre. Pero como este caso se halla en contradicción con la moral social, se inserta la involuntariedad de la acción y se conserva, además, el antiguo orden de cosas, según el cual el sucesor es un forastero (53).

El folklorólogo ruso, que se muestra contrario a la tesis de Robert que considera a Edipo como una representación del año nuevo, se fija en los diversos modos en que se desarrolla la penitencia que llevará al protagonista a una segunda apoteosis del héroe. En los relatos de la Europa oriental se da el tema de la penitencia en un po-

zo; por ejemplo, en uno sobre el santo popular Andrés de Creta, el protagonista hace penitencia en un pozo que se estuvo cavando durante siete años sin que se hallara agua. Otras veces es una fosa. A veces la forma de señalar que ha llegado el perdón, y con él la santidad, es que el pozo poco a poco se va llenando de tierra, así que a los treinta años ya está del todo lleno y el protagonista puede salir. Una variante del pozo es la gruta o celda donde se encierra al protagonista para después tirar la llave al agua, o también la roca con grilletes de la isla solitaria donde cumple su penitencia Gregorio. La aparición de la llave en la barriga del pez es el anuncio de la apoteosis. Puede ser que el protagonista esté vivo; entonces llega a ser papa; pero si está muerto, se muestra su apoteosis a través de la santidad. Este es el caso de Edipo, que tras castigarse con su ceguera autoimpuesta, desaparece hundiéndose en la tierra; su tumba será sagrada y protegerá la ciudad que la posea. Propp se fija, pues, en el sufrimiento del protagonista como fuerza central de la trama. El cristianismo seguramente encontró atractivos el culto basado en el sufrimiento y la apoteosis final del héroe y permitió que el mito perdurara en los relatos tradicionales. Cabe decir que la repercusión de la obra de Propp en Occidente fue tardía, pasarían unos treinta años antes de que su fama se extendiera por los países europeos y americanos, gracias a su famosa obra *Morfología del cuento*.

El mitólogo estadounidense Joseph Campbell (1904–1987) trabajó la mitología comparada, estudiando el papel que la religión y el mito han desempeñado en las diversas culturas. Influida principalmente por Jung, pero también por Bachofen y Frobenius, Campbell desarrolló la teoría de que todos los mitos y relatos épicos se encuentran relacionados en la psiquis humana, y que son manifestaciones culturales de la necesidad de explicar realidades cósmicas, sociales o espirituales. Edipo representa para Campbell a aquel que, como héroe salvador, primero mata al padre tirano y libera las energías vitales, pero como, siguiendo a Jesucristo, el padre y el hijo son la misma cosa, al sacrificar al padre se sacrifica a sí mismo y con este sacrificio redime al mundo. Los psicoanalistas mantenían que cada hombre de un modo inconsciente mata a su padre y se casa con su madre todo el tiempo, y es que la carne es un mar de impureza; el héroe, como Gregorio Magno, nace en el incesto y vive en el incesto; es la penitencia lo que al final lo salva (54).

Otro mitólogo, el novelista y poeta británico Robert Graves (1895–1985), escribió *The Greek Myths*, una antología de relatos sacados de la mitología griega en los que incluye las variantes principales de los relatos e interpretaciones muy personales que muchas veces sirven para repetir sus ideas, ya expresadas en su primer tratado mitológico, *La diosa blanca* (55), sobre la encarnación de la gran diosa madre original y del rey ofrenda en diferentes mitos, pero sin ofrecer ningún dato sólido que justifique estas ideas. Carecemos de elementos escritos o arqueológicos que apoyen estas ideas; lo que sí parece cierto es que la religión de los invasores se superpuso a la local de los pelagos.

El reconocido escritor freudiano George Devereux (56) (1908–1985), sin abandonar la idea de complejo de Edipo, afirma en su artículo “Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Contemporary Oedipus Complex in Greek Drama” (57) que, dentro de la tendencia griega de presentar los defectos del carácter bajo la forma del Hado, el tema homosexual es quizá un elemento mucho más importante en el relato. Aduce como pruebas la maldición del rey Pélope sobre Layo, por haber violado a Crisipo. Pero el mismo Pélope había sido raptado por Poseidón, que lo convirtió en su amante. El padre de Pélope era el rey antropófago Tántalo a quien por un lado odiaba, y a quien se sometía sexualmente, como demuestra su devota piedad filial. Para Devereux, el combate en el camino entre Edipo y Layo tenía motivaciones homosexuales. Lo que realmente quería Edipo era ocupar el puesto de su padre, aunque lo considerara un agresor sexual, de ahí el incesto. Finalmente lo privó de su espada (castración) y de su cinturón (feminización).

Una década más tarde, William N. Stephens en *The Oedipus Complex: Cross-Cultural Evidence* (58) presenta la opinión de que en muchas sociedades primitivas o antiguas, un largo periodo de postparto en que las relaciones sexuales tradicionalmente estaban prohibidas causaban un resentimiento del padre hacia el hijo y a la vez servían para que se estrecharan los lazos entre madre e hijo; por otra parte, los ritos de iniciación sirven para reemplazar el lazo con la madre por otro paterno.

El filósofo francés René Girard (1923-) se aleja mucho de la explicación freudiana, prefiriendo la explicación ritual; en *La violence et le sacré* (59) (1972), estudió el rito del sacrificio y su relación con los mitos, sobre todo los que se obtienen de las tragedias griegas *Edipo rey*, *Ajax* o *Medea*. Para Girard, la víctima expiatoria de la tragedia no procede ya del mito –la tragedia es en sí contraria al mito y al rito– sino que es una metamorfosis de una violencia recíproca anterior con hondas raíces en la sociedad, que encuentra su salida gracias al drama. El mito de Edipo refleja una sociedad que busca remedio para sus males, de los que no conoce la causa, y este remedio es el chivo expiatorio. Edipo, niño deformado salvado de la muerte, extranjero liberador de Tebas de la Esfinge, es la víctima ideal; no hay mejor candidato que aquel que sobresale del grupo por tener características diferentes. El parricidio y el incesto no son más que las razones que se crean para justificar la ira popular que sobre él cae. El ritual hace que la víctima del sacrificio se convierta en el rival de todos y se le atribuye la violación de todos los tabúes. La comunidad se une, pues, ante un enemigo común. Después del sacrificio, la víctima puede convertirse en el padre ancestral que ha permitido su propio sacrificio por el bien de todos y que ha establecido leyes que precisamente regulan aquello de que se le ha acusado (60).

El sociólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908–1990) supo integrar las teorías marxistas y del psicoanálisis al estructuralismo y era de la opinión de que la sociología tradicional había cometido el error de fijarse sólo en los tér-

minos y no en las relaciones entre ellos. Lévi-Strauss explicaba el incesto como la perversión de la estructura familiar, que se basa en tres tipos de relaciones familiares:

una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación; dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa, y una relación de progenitor a hijo (61).

Cada una de estas relaciones impone unas obligaciones y unos derechos diferentes en muchos aspectos. Por otra parte, Lévi-Strauss es de la opinión de que cada mito se debe definir por el conjunto de todas sus versiones. En el caso de Edipo y según su método de análisis, que dispone los mitemas, o elementos constitutivos del mito, no en una mera sucesión lineal, sino en columnas, como una partitura musical en la que varias voces suenan a la vez; la ausencia de ciertos motivos en la versión homérica respecto de la trágica, no altera la estructura del mito, y por tanto no es necesario buscar la estructura primitiva o auténtica, según han pretendido los estudiosos del mito. Para Lévi-Strauss, el mensaje del mito se encuentra en su estructura, y el contenido es sólo un vehículo de la estructura (62).

Para estudiar el mito de Edipo, que para él comienza con el relato de Cadmos, Lévi-Strauss presenta las relaciones de parentesco en desequilibrio, bien porque hayan sido sobreestimadas (búsqueda de Europa, raptada por Zeus por parte de Cadmos, matrimonio de Edipo y Yocasta, entierro de Polinices por Antígona en contra de la ley) o porque hayan sido subestimadas (matanza de los *Espartoi* entre sí, muerte de Layo por Edipo, muerte de Étéocles por Polinices) y coloca estos mitemas en dos columnas. Otra columna se forma con la matanza de los monstruos (del dragón de la fuente de Ares por Cadmos y de la Esfinge de Tebas por Edipo). La última columna de esta “partitura” se forma con el significado posible de los nombres del abuelo, padre y nieto (Lábdaco, el cojo; Layo, el zurdo –o el torcido–; Edipo, pie hinchado), que muestran una dificultad en andar derecho (63).

Lévi-Strauss afirma que el mito que nos ocupa se refiere a la contraposición de dos ideas: el deseo de un surgir autóctono del hombre frente a su conocimiento del nacimiento por la unión de los dos sexos. El nombre del héroe, Edipo, como el de Lábdaco o el de Layo, representa lo ctónico, ya que los dioses que nacen de la tierra o no pueden caminar, o lo hacen de manera muy torpe. Para Lévi-Strauss, la Esfinge, como el dragón, es un ser ctónico cuya muerte es necesaria para que el hombre viva. Lévi-Strauss también ve una correlación entre el enigma y el incesto, pues si uno de los términos irreconciliables el otro hace lo mismo con personas. Este tema ya lo había tratado años antes en “The Structural Study of Myth” (64).

El profesor de filología clásica de la Universidad de Zurich, Walter Burkert (1931-), publicó, también en 1972, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (65), donde, como había hecho

Girard una década antes, estudia el sacrificio ritual como producto de la encrucijada en que se encuentra el cazador o el ganadero que mata animales para su sustento y placer, y al quitar la vida a un ser vivo, se siente culpable. El ser humano no es depredador por naturaleza, sino que éste es un comportamiento adquirido. La caza es una actividad masculina que se ha practicado en grupos o hermandades, es una forma de dirigir el instinto agresivo de los machos en celo hacia otra dirección. Esto se hace por medio de una preparación que incluye la abstinencia de relaciones sexuales y otros ritos, como el sacrificio real o fingido de una doncella. Tras la caza viene un periodo de celebración que incluye la licencia sexual y la reconstrucción simbólica del animal sacrificado por medio de ritos. Se crea, pues, una estructura tripartita: preparación, muerte y fiesta. Esta estructura pasa después al sacrificio ritual y a las fiestas agrícolas. En el sacrificio, se añaden ritos, como el que denomina “comedia de inocencia”, que consiste en que la víctima cargue con la culpa de su muerte o que muera por voluntad propia. Como parte de las celebraciones después de la matanza, se producen los juegos de competición, que Burkert llama *Agôn*; sirven para ritualizar el instinto agresivo de dominación.

La estructura tripartita de los sacrificios crea las estructuras triples de festividades: renunciación (sacrificio simbólico de una doncella), acto de matar (regicidio simbólico, parricidio, infanticidio) y renovación. Estas tríadas reflejan la disolución de un orden, el caos y el restablecimiento del orden, como se puede ver en las celebraciones del año nuevo. En la disolución del orden se producen prácticas anormales para la comunidad, como son la abstención de ciertos alimentos o de relaciones sexuales, la extinción de fuegos, el cese de la actividad laboral o la clausura de templos. El rito de la muerte y comunión toma a veces una forma simbólica en la que la sangre se ve sustituida por el vino, como en la festividad griega de la Anthesteria. El restablecimiento del orden muchas veces se hace coincidir con un nuevo amanecer. Esta renovación a veces toma la forma de expulsión o de castigo de un culpable; tras la expiación de la culpa entrará el nuevo orden. A veces entra en juego el papel simbólico del mar: los dioses nacen en el mar o regresan de él; el chivo expiatorio regresa como un nuevo dios. La restitución puede tomar la forma de boda entre la víctima del sacrificio, que ha regresado, y una diosa-reina. Las comidas de estas celebraciones suelen consistir en cereales, legumbres u hortalizas hervidas, comidas que no proceden de actos agresivos. Las competiciones deportivas se hacen entre jóvenes, con lo que se afirma la nueva vida por medio de la acción a cargo de la nueva generación.

Si consideramos las dos tragedias de Sófocles, vemos que Edipo sufre una mutación; del chivo expiatorio cargado de culpa del *Edipo rey* se pasa a la víctima sagrada del *Edipo en Colono*. Burkert ve que existe una afinidad entre el chivo expiatorio griego y la víctima del sacrificio de la cruz en el cristianismo. Edipo es un ser ambivalente, despreciado y venerado a la vez (66). Edipo representa el concepto de *pharmakos*, una persona que la ciu-

dad mantiene a sus expensas y que está destinada a ser sacrificada en una festividad o en tiempos de crisis para la ciudad. El pharmakos acepta su destino y se abandona a él. A veces no es sacrificado, sino que es marginalizado, convertido en un ser maldito. Así ocurre también con Cam, el hijo de Noé (67).

Malinowski había señalado la variante matrilineal en la que el tío materno desempeña el papel asignado al padre en otras culturas; esto lo llevó a la conclusión de que diferentes tipos de familia y de sistemas de parentesco generan estructuras diferentes de lazos y conflictos emocionales. Attipat K. Ramanujan (1929–1993), profesor de la Universidad de Chicago de origen indio, era de la opinión de que este mito en la India puede funcionar de forma opuesta al mito griego: el hijo no desplaza a su padre para obtener a su madre, sino que la madre desplaza a la mujer de su hijo; el hijo es asesinado por el padre o al menos se ve obligado a someterse a él. Ramanujan afirma que en el mito de Parvati, Siva y Ganesa, aunque el mito es prácticamente el mismo, la perspectiva ha cambiado, el relato se narra desde la perspectiva materna, la madre forma pareja con el hijo y es el padre quien envidia esta relación erótica (68).

El terapeuta de niños gravemente perturbados y educador interesado en los cuentos populares, Bruno Bettelheim (1903–1990), fue el creador de técnicas terapéuticas llamadas “proyectivas”, que dieron lugar a los talleres de cuentos en los que se verbaliza afectivamente y se interpretan los relatos presentados; publicó una obra que bien pronto se hizo famosa, *The Uses of Enchantment* (69), donde consideraba que de los cuentos maravillosos “se puede aprender mucho más de los seres humanos y sobre las soluciones correctas a sus dificultades en cualquier sociedad, que a partir de cualquier otro tipo de historias al alcance de los niños” (70). Para Bettelheim, los cuentos enfrentan al niño con los conflictos humanos básicos al plantear de forma breve un problema existencial. La atracción que el protagonista ejerce sobre el niño es lo que lo lleva hacia la moralidad, más que el temor al castigo o el hecho de que al final de los cuentos venza la virtud sobre el vicio (71). En esta obra, no exenta de erudición, estudia e interpreta el material inconsciente que encierran los cuentos más conocidos, su relación con las fantasías infantiles y su valor educativo (72). Respecto al mito de Edipo, al que dedica todo un capítulo (73), es de la opinión de que las acciones edípicas son primero cometidas por los padres y después repetidas por los hijos; así comienza este ciclo con el relato de Tántalo, que sirvió a su hijo Pélope en la cena que preparó para los dioses, aunque estos lo resucitaron y castigaron al padre. Bettelheim resume toda la cuestión en una frase: “*el amor sexual hacia el hijo del sexo opuesto es tan destructivo como el temor de que el hijo del mismo sexo sustituya y supere al progenitor*” (74). En esta serie de amor y odio, Pélope también mata a su padre y a su suegro Enómao; uno de los hijos de Pélope, Atreo, mató a los hijos de su hermano Tiestes, y se los sirvió en una cena; Layo mandó matar a Edipo y después Edipo mató a

Layo; los hijos gemelos de Edipo se mataron entre sí, y el exceso de amor de Antífona por uno de ellos le causó la muerte. La condena de muerte que Creonte decretó contra Antígona destruyó también a su propio hijo Hemón. El remedio a toda esta tragedia habría sido que los progenitores hubiesen aceptado a sus hijos como sus sucesores naturales y no como rivales ni como objetos sexuales.

Lowell Edmunds, profesor de lenguas clásicas de la Rutgers University, escribió varios libros en los que trata el tema de Edipo: *Oedipus: The Ancient Legend and its Later Analogues* (1985), *The Sphinx in the Oedipus Legend* (1981), y junto con Alan Dundes editó *Oedipus: A Folklore Casebook* (1983). En esta obra se buscan los motivos y temas de este relato en el folklore universal de todos los tiempos. Según Edmunds, que en parte sigue a Propp, el poder que ha ejercido este relato, que procede de un modelo mítico de sucesión real de Grecia y Oriente Medio, se ve con claridad en el número de variantes, traducciones o adaptaciones que presenta, en la literatura y en el folklore de los países de tradición occidental. La tragedia de Edipo tal como la conocemos no es más que una de las muchas variantes antiguas que existieron de este relato. Esto lo sabemos por los fragmentos que se encuentran en los poetas griegos (75). El móvil del relato se presenta en las tradiciones antigua y moderna ya como un castigo o maldición, ya como una premonición u oráculo; en la primera variante, el nacimiento de Edipo se presenta como un castigo por haber violado Layo a Crisipo: Pélope, el padre de Crisipo lo maldijo diciendo que nunca tuviera un hijo, pues el hijo que tuviera lo destruiría. Otra tradición da el nacimiento de Edipo como resultado de los oráculos que revelaban su trágico destino. Edmunds es de los que creen que el episodio de la Esfinge es una adición posterior al relato original.

En la última década del siglo XX y en la primera del XXI, el mito de Edipo no ha dejado de interesar a investigadores y pensadores. El profesor de la Universidad de Rice en Houston, Jean-Joseph Goux, que había dedicado sus esfuerzos a estudiar a Marx, Freud y el simbolismo del dinero, publicó en 1990 *Oedipe philosophe* (76), que trata sobre el *Edipo rey* de Sófocles, primero en relación con los patrones míticos y rituales de iniciación, usando como instrumentos de análisis las funciones indoeuropeas designadas por Dumézil, y luego en relación con el pensamiento occidental. El rito de paso de la coronación tiene tres fases: la primera es una prueba relacionada con la fertilidad, la segunda, con las virtudes guerreras, y la tercera con el conocimiento y aceptación de lo sagrado.

El mito de Edipo se separa del patrón biográfico del héroe, representado por Perseo, Jasón y Belefóntes, en tres aspectos: incesto, parricidio y la solución del enigma de la Esfinge. En el monomito, el héroe es enviado a la aventura por un rey, que actúa como el maestro de la iniciación, mata a un monstruo femenino con ayuda sobrenatural, recibe la sabiduría mística y se casa con una princesa para acceder al trono. Jasón, por ejemplo, siembra los dientes del dragón, vence a los Espartoi que nacen de estos dientes y consigue el vellocino de oro. Edi-

po, en cambio, comete incesto pecando así contra las leyes de la fertilidad, mata a su padre pervirtiendo las virtudes guerreras y mata a la Esfinge no con la ayuda de los dioses, sino con su inteligencia y sin ayuda, lo que equivale a un comportamiento impío. Frente a la aceptación de la sabiduría tradicional, representado por el héroe tradicional, se contraponen el sujeto racional que representa Edipo. El pensamiento occidental a partir de Descartes, al igual que hizo el héroe tebano, ha contrapuesto la razón al pensamiento tradicional. Pero Edipo, al final, integra la sabiduría tradicional al aceptar lo que dice el oráculo y dar comienzo a un culto en Colono, acabando de este modo su vida de peregrinación. Así Nietzsche, con su Dionisos y Freud con el subconsciente muestran los límites de la razón y una inclusión de la otra sabiduría en el desarrollo intelectual humano.

Pietro Pucci, en su libro *Oedipus and the Fabrication of the Father*, estudia a los autores que han analizado el *Edipo rey*, intentando contestar la pregunta que sirve de fundamento a su investigación, la figura del padre y su significado. El concepto de padre, al contrario que el de madre, sólo es aplicable a los humanos; así que no se debe buscar su significado en la semilla fecundadora, sino que es preciso encontrarlo en el concepto de logos, que lo explica. Gracias al logos, el padre adquiere significado y funciones: El padre es concebido como la fuente de bienes y la inspiración moral del hijo, pues le proporciona origen, continuidad, autoridad y legitimidad (77). En cuanto al mito de Edipo, Pucci nos hace notar el hecho curioso de que la muerte del padre hace que parezca que los oráculos quedan invalidados; así la muerte de Layo hace que a los ojos de Yocasta no se cumpla el oráculo del parricidio; la muerte de Pólipo hace lo mismo a los ojos de Edipo (78).

El mitólogo Jean-Pierre Vernant (1914–) ha puesto de relieve que tras el desastre que supuso la Primera Guerra Mundial, se despertó en Occidente un gran interés por el mito, que hasta entonces, al contraponerse a la razón y a la realidad, se había definido de modo negativo como una ficción irracional y por tanto absurda; ahora, el pensamiento racional y científico debe enfrentarse al absurdo e intentar comprenderlo. En *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* combinó el análisis económico con el antropológico y el intelectual en el estudio social. Vernant se preguntaba si se pueden aplicar los mismos criterios de análisis a los mitos griegos, que son literarios, y a los recogidos por etnógrafos y antropólogos, que pertenecen a la oratura (79). *L'univers, les dieux, les hommes: Récits grecs des origines* (1999) es una vuelta a relatar los antiguos mitos griegos. En el prefacio de este libro, Vernant nos presenta el estado de los estudios sobre mitología en los años setenta del siglo XX: “Después de Dumézil y de Lévi-Strauss, la fiebre de los estudios mitológicos se había apoderado de un puñado de helenistas, del que formaba parte, y nos habíamos lanzado a la exploración del mundo legendario de la antigua Grecia” (80). Explica también la labor del mitólogo ante la variabilidad del mito:

Mientras una tradición legendaria oral permanece viva, es decir, influye en la manera de pensar de un grupo y en sus costumbres, esa tradición cambia: el relato permanece parcialmente abierto a la innovación. Cuando el mitólogo anticuario la encuentra en sus postrimerías, ya fosilizada en textos literarios o doctos, como en el caso griego, cada leyenda exige de él, si quiere describirla correctamente, que su investigación se amplíe paso a paso: de una de esas versiones a todas las demás, por ínfimas que sean, sobre el mismo tema, después a otros relatos míticos próximos o lejanos, e incluso a otros textos pertenecientes a sectores distintos de la misma cultura –literarios, científicos, políticos, filosóficos– y finalmente a narraciones más o menos similares de civilizaciones alejadas (81).

Su intención al escribir esta obra no fue otra que repetir lo que ya venía haciendo: narrar de nuevo los mitos, no ya de forma oral, como él mismo solía hacer con su nieto, sino por escrito, pero con la idea de que en el acto de comunicarlos, estos sigan vivos en la tradición. De este modo, en el capítulo dedicado a Edipo, “Edipo a destiempo” (82), nos ofrece su versión del mito. Para Vernant, el núcleo más importante del relato es el enigma de la Esfinge, que presenta el destino de los descendientes de Labdaco. Los tres estadios del hombre deben ser sucesivos. Edipo es una criatura inestable y ambivalente; no debería haber nacido, pues la estirpe tenía que haber acabado con Layo, pero es el heredero legítimo; escapa a la muerte a que estaba condenado, es un exiliado que vive en su patria, ha alterado las etapas del desarrollo humano al ser esposo de su madre y hermano de sus hijos. Al morir, esta criatura maldita acaba siendo la benefactora de Atenas, y al descender a lo hondo de la tierra acaba situada en las regiones olímpicas. Vernant concluye afirmando que la solución al enigma de la Esfinge no era otra que el propio Edipo.

Finalmente, el profesor de la Universidad de California, Carlo Ginzburg, piensa que las mutilaciones que Edipo sufre en los pies en los varios relatos legendarios tienen que ver con ritos de iniciación del chamanismo. Considera que la Esfinge es un animal mortuorio (83). Por su parte, Benjamin Kilborne, en su artículo “Shame and the Tragic Situation” (84), se centra en el estudio psicoanalítico de la ceguera de Edipo, castigo que se impone como resultado de su sentimiento de vergüenza al verse fracasado humanamente y como rey. Según Kilborne, Edipo no quiere ver la manera en que los demás lo ven a él. En un nota a pie de página, Kilborne se maravilla de la ceguera de Edipo predicha por Tiresias, “que sabía pero que no podía ver” (85); curiosamente, frente a él está el rey tebano que veía pero no podía saber y que acabará cegándose.

Como podemos ver tras este repaso, el mito de Edipo se ha visto sometido a múltiples interpretaciones, muchas de ellas fuertemente influidas por la teoría psicoanalítica que se desarrolló en la época victoriana y que

construye una alegoría sobre las relaciones, siempre conflictivas, del niño con sus padres en su más tierna infancia. Cuando se acercaba la mitad del siglo veinte, se desarrolla una línea interpretativa que busca los orígenes históricos del mito en lo ctónico y en las ideas del matriarcado y de la *Magna Dea*; pero a principios de los años setenta aparece otra línea que intenta explicar el mito a través del ritual del sacrificio y del concepto del chivo expiatorio. Finalmente, a partir de los años noventa, en épocas post-estructuralistas, se ha desarrollado una línea de interpretación que tiene en cuenta los ritos iniciáticos en que el personaje de Edipo se muestra como una criatura inestable que pervierte el sistema a base de contradicciones, pero que al hacer esto, de algún modo lo beneficia. Casi todos los estudios hechos sobre este mito, adolecen de dos carencias; por un lado, salvo muy pocas excepciones, no tienen en cuenta la tradición folklórica, rica en variantes, del parricida y el incestuoso inocentes, y por otro, se centran en la búsqueda de los orígenes, históricos o psicológicos del relato, dejando de lado una interpretación hecha a partir de los resultados del análisis comparativo de las versiones.

NOTAS

- (1) Tipo 931, según la clasificación Aarne-Thompson.
- (2) Este era Hemón, que en otras tradiciones se presenta como el prometido de Antígona, y que muere cuando ésta es castigada con la pena de muerte por haber desobedecido la ley de Creonte que prohibía enterrar a uno de sus hermanos.
- (3) La respuesta al primer enigma era “el día y la noche”, la del segundo, como se sabe, “el hombre”.
- (4) En algunas representaciones, aparece Edipo ahogándola con sus manos o degollándola.
- (5) Otra tradición, que refleja la poetisa Corina, afirma que Edipo también mató a la raposa de Temnenos; según una versión antropomórfica, la Esfinge era la capitana de una cuadrilla de bandoleros.
- (6) Cf. Graves, R. (1990), II, pp. 9-12.
- (7) Homero (2000), p. 465. La cita parece indicar que Edipo murió en batalla.
- (8) Homero (1999), p. 151. Al igual que Homero, Esquilo y Eurípides, sólo dicen que los dioses se enteraron del incesto.
- (9) I, 28, 7. Pausanias (1994), p. 159.
- (10) Esta versión es la que presenta Higinio, y parece que tenía cierta popularidad, pues apareció en un vaso hallado en Tanagra, en él también se ve a Mérope a orillas del mar cuando recogía a Edipo.
- (11) En el libro III. Apolodoro (1985), pp. 149-151.
- (12) Números 66 y 67.

(13) En este poema se narra que Yocasta descubrió que Edipo era su hijo porque éste, en un viaje para hacer un sacrificio a los dioses, le mostró el lugar donde había matado a Layo y el cinturón que le había quitado. Pero en ese momento ella no dijo nada a Edipo.

(14) Para algunas de estas interpretaciones sigo a Lessa, W. (1956).

(15) Comparetti, D. (1867).

(16) Cox, G. (1870), 1, pp. 222-223.

(17) Apud “The Origins of Folklore” en Fiske, J. (2004).

(18) Bréal nació en Baviera, pero su familia, judía de origen francés, se mudó a Francia a la muerte del padre, cuando Michel tenía cinco años.

(19) Bréal, M. (1877).

(20) Constans, L. (1880).

(21) Robert, C. (1915).

(22) El término *ctónico*, aún no aceptado por la Real Academia Española, se refiere a lo que tiene que ver con los dioses subterráneos. Este término ya fue utilizado por uno de los primeros folklorólogos españoles, Alejandro Guichot, y también por uno de los grandes estudiosos de las mitologías, Mircea Eliade.

(23) Patrick Mullahy, discípulo de Erich Fromm, en su libro *Oedipus: Myth and Complex, A Review of Psychoanalytic Theory*, revisó las teorías psicoanalíticas de los autores más representativos relacionados con el mito de Edipo. Cf. Mullahy, P. (1948).

(24) Cf. Arbib y Hesse (1986), pp. 110-111.

(25) Campbell, J. (1956), p. 7.

(26) Primero, el antropólogo alemán radicado en Estados Unidos, Franz Boas (1858-1942), que no aceptaba que se pudiera transferir la psicología individual a los fenómenos sociales, y luego, su discípulo, Alfred L. Kroeber (1876-1960), que rechazó la teoría freudiana en varios de sus trabajos. Cf. Harris, M. (2005), p. 368.

(27) Jung, y no Freud, fue el primero en acuñar la palabra “complejo” con el significado que se le da hoy día en la psicología.

(28) Su nombre original era Otto Rosenfeld.

(29) Rank, O. (1993).

(30) Otro psicólogo que muestra las huellas de la escuela de Bachofen y de la teoría del matriarcado es Gregory Zilboorg (1890-1959), que en su artículo “Masculine and Feminine: Some Biological and Cultural Aspects” –Zilboorg, G. (1944)– nos cuenta que los hombres, después de superar una etapa de sumisión a la mujer y haber adquirido ventajas, gracias a la selección de parejas a que los sometían las mujeres, se sintieron con fuerza para asaltarlas y someterlas por medio de la violación.

(31) Rank, O. (2004), pp. 62-66.

(32) Ewen, R. (2003), p. 96.

(33) Malinowski, B. (1923).

(34) Malinowski, B. (1927).

- (35) Cf. Harris, M. (2005), p. 378.
- (36) Fromm, E. (1948).
- (37) Fromm, E. (1949).
- (38) Cf. Money-Kyrle, R. (1930), pp. 192-194.
- (39) Róheim, G. (1942).
- (40) El psicoanalista estadounidense Sandor S. Feldman en "Notes on the 'Primal Horde'" va más allá que Róheim, afirmando que no es necesario referirse a culturas pasadas ni lejanas, ya que en lo que se refiera a las necesidades instintivas, no existe diferencias entre el ser humano primitivo y el moderno. Para demostrar esto toma como ejemplo juegos y rituales de los judíos y los somete a una interpretación freudiana. Véase Feldman S. (1947).
- (41) Harris, M. (2005), pp. 370-371.
- (42) Alexander, F. (1942).
- (43) Delcourt, M. (1944).
- (44) Cf. Brillante, C. (1990), p. 118.
- (45) *Ibidem*.
- (46) Sin embargo, Freud anotó que el pie es un símbolo sexual primitivo, y que el nombre de Edipo tiene claras connotaciones sexuales. Cf. Campbell, J. (1956), p. 79, nota.
- (47) Levin, A. (1948), p. 287. Véase también Levin, A. (1957).
- (48) Thompson, G. (1955), pp. 282-287.
- (49) Cf. Bartels y Bartels (2001).
- (50) Thompson, S. (1946), p. 141. La traducción es mía.
- (51) Propp, V. (1980).
- (52) Propp, V. (1984), p. 12. La traducción es mía.
- (53) Propp, V. (1987), p. 497.
- (54) Campbell, J. (1956), pp. 349-355.
- (55) Graves, R. (1996).
- (56) Húngaro de origen judío, su nombre original era György Dobó. En 1933 se bautizó y se cambió el nombre. En 1935 emigró a los Estados Unidos.
- (57) Devereux, G. (1953).
- (58) Stephens, W. (1962).
- (59) Girard, R. (1972).
- (60) Natoly, J. (1989), p. 124.
- (61) Lévi-Strauss, C. (1987), p. 90.
- (62) Cf. Liberman, A. (1984), p. xxxvi-xxxvii.
- (63) Lévi-Strauss, C. (1987), p. 234-241.
- (64) Lévi-Strauss, C. (1955).
- (65) El hombre matador: Interpretación de los ritos lustrales y de los mitos griegos antiguos, Burkert, W. (1983).
- (66) Balsamo, G. (2004), p. 99.
- (67) Haynes, S. (2002), p. 212.
- (68) Ramanujan, A. (1972).
- (69) Publicada en español con el título de *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*; Bettelheim, B. (1992).
- (70) Bettelheim, B. (1992), p. 11.
- (71) Bettelheim, B. (1992), pp. 16-17.
- (72) Para más información sobre la importancia de Bettelheim en la folklórica, véase Ben-Amos, D. (1994).
- (73) "La reina celosa en «Blancanieves» y el mito de Edipo"; Bettelheim, B. (1992), pp. 272- 278.
- (74) Bettelheim, B. (1992), p. 277.
- (75) Brillante, C. (1990), p. 118.
- (76) Goux, J. (1990).
- (77) Pucci, P. (1992), p. 3.
- (78) Pucci, P. (1992), pp. 16-29.
- (79) Cf. Duch, L. (1998), pp. 44, 77 y 149-150.
- (80) Vernant, J. (2000), p. 8.
- (81) Vernant, J. (2000), pp. 11-12.
- (82) Vernant, J. (2000), pp. 174-194.
- (83) Ginzburg, C. (1990).
- (84) Kilborne, B. (2003).
- (85) *Ibidem*, nota 14.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Franz (1942): *Our Age of Unreason: A Study of Irrational Forces in Social Life*, Filadelfia (Pensilvania), J. B. Lippincott Co, 1942.
- APOLODORO (1985): *Biblioteca*. Margarita Rodríguez de Sepúlveda, trad. Madrid, Gredos, 1985.
- BALSAMO, Gian (2004): *Joices Messianism: Dante, Negative Existence and the Messianic Self*, Columbia (Carolina del Sur), University of South Carolina Press, 2004.
- BARTELS, Alice y BARTELS, Dennis (2001): "Images of Oedipus", *Dialectical Anthropology*, 26, 2 (2001), pp. 125-135.
- BEN-AMOS, Dan (1994): "Bettelheim Among the Folklorists", *Psychoanalytic Review*, 81, 1994, pp. 509-535.
- BETTELHEIM, Bruno (1992): *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Silvia Furió, trad. Barcelona, Editorial Crítica, 1992. Edición original: *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Nueva York, Knopf, 1976.
- BRÉAL, Michel (1877): "Le Mythe d'Oedipe", *Mélanges de mythologie et de linguistique*, París, Librairie Hachette, 1877, pp. 163-185.
- BRILLANTE, Carlo (1990): "Myth and History: History and the Historical Interpretation of Myth", *Approaches to Greek Myth*, Lowell Edmunds, ed. Baltimor (Maryland), The Johns Hopkins University Press, 1990.

- BURKERT, Walter (1983): *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Pweter Bing, trad. Berkeley, University of California Press, 1983. Original: *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín y Nueva York, Gruyter, 1972.
- CAMPBELL, Joseph (1956): *The Hero with a Thousand Faces*, Nueva York, Meridian Books, 1956.
- COMPARETTI, Domenico (1867): *Edipo e la mitologia comparata*, Pisa, Nistri, 1867.
- CONSTANS, Léopold Eugène (1880): *La légende d'Oedipe: Étudiée dans l'antiquité, au moyen-âge et dans les temps modernes*, París, Maisonneuve, 1880.
- COX, George William (1870): *The Mythology of the Aryan Nations*, 2 tomos, Londres, Longmans, Green & Company, Ltd., 1870.
- DELCOURT, Marie (1944): *Oedipe ou la légende du conquérant*, Lieja, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, 1944.
- DEVEREUX, George (1953): "Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Contemporary Oedipus Complex in Greek Drama", *International Journal of Psychoanalysis*, 34, 1953, pp. 132-141.
- DUCH, Lluís (1998): *Mito, interpretació y cultura*. Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, trads. Barcelona, Herder, 1998. Originales: *Mite i cultura y Mite i interpretació*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995 y 1996.
- EWEN, Robert B (2003): *An Introduction to Theories of Personality*, Mahwah (Nueva Jersey), Lawrence Erlbaum Associates, 2003.
- FELDMAN SANDOR S. (1947): "Notes on the «Primal Horde»", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, 1, Géza Róheim, ed. Nueva York, International Universities Press, 1947.
- FISKE, John (2004): *Myths and Myth-Makers: Old Tales and Superstitions Interpreted by Comparative Mythology*, Edición online. Project Gutenberg Consortia Center Collection; eBooks@Adelaide Collection 2004. University of Adelaide. <<http://public.library.net/eBooks/Adelaide/f/f54m/index.html>>. Acceso: 16 de mayo de 2005.
- FROMM, Erich (1948): "The Oedipus Complex and the Oedipus Myth", *The Family: Its Function and Destiny*, Ruth Nanda Anshen, ed. Tomo V, Serie The Science of Culture, Nueva York, Harper and Brothers, 1948.
- FROMM, Erich (1949): "The Oedipus Myth", *Scientific American*, 180, 1949, pp. 22-27.
- GINZBURG, Carlo (1990): *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, Londres, Sydney, Auckland y Johannesburg, Hutchinson Radius, 1990.
- GIRARD, René (1972): *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.
- GOUX, Jean-Joseph (1990): *Oedipe philosophe*, París, Aubier, 1990.
- GRAVES, Robert (1990): *The Greek Myths*, 2 tomos, Londres, Penguin Books, 1990. Original: 1955, revisada en 1957 y 1960.
- GRAVES, Robert (1996): *La diosa blanca*. Luis Echávarri, trad. Madrid, Alianza Editorial, 1996. La edición original, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, fue publicada en 1948.
- HARRIS, Marvin (2005): *El desarrollo de la teoría antropológica: Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
- HAYNES, Stephen R. (2002): *Noah's Curse*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2002.
- HOMERO (1999): *La Odisea*, Luis Segala y Estalella, trad. Barcelona, Edicomunicación, 1999.
- HOMERO (2000): *Iliada*. Madrid, Editorial EDAF, 2000.
- KILBORNE, Benjamin (2003): "Shame and the Tragic Situation" (Art. N.º. 030805), *PsyArt: An Online Journal for the Study of the Arts*, 2003. <www.clas.ufl.edu/ipasa/journal/2003_kilborne01.shtml> Acceso: 2 de diciembre de 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955): "The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore*, 68, 1955, pp. 428-44.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1987): *Antropología estructural*, Eliseo Verón, trad. Barcelona, Paidós, 1987. Original: *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974.
- LEVIN, A. J. (1948): "The Oedipus Myth in History and Psychiatry: A New Interpretation", *Psychiatry*, 11, 1948, pp. 283-299.
- LEVIN, A. J. (1957): "Oedipus and Samson, the Rejected Hero-Child", *International Journal of Psycho-Analysis*, 38, 1957, pp. 103-110.
- LESSA, William A. (1956): "On the Symbolism of Oedipus", *The Study of Folklore*, Alan Dundes, ed. Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall, 1965, pp. 114-125. Publicado originalmente como "Oedipus-Type Tales in Oceania", *Journal of American Folklore*, 69, 1956, pp. 63-73.
- LIBERMAN, Anatoly (1984): "Introduction", *Theory and History of Folklore* de Vladimir Propp, Ariadna Y. Martin, Richard P. Martin et al., trads. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1923): "Psycho-analysis and Anthropology", *Psyche*, 4, pp. 293-322.
- MONEY-KYRLE, Roger Ernie (1930): *The Meaning of Sacrifice*, Londres, L. and V. Woolf y Institute of Psychoanalysis, 1930.
- MULLAHY, Patrick (1948): *Oedipus: Myth and Complex, A Review of Psychoanalytic Theory*, Nueva York, Hermitage, 1948.
- NATOLY, Joseph (1989): *Literary Theory's Future(s)*, Urbana (Illinois), University of Illinois Press, 1989.
- PAUSANIAS (1994): *Descripción de Grecia*, 3 tomos, Madrid, Gredos, 1994.
- PROPP, Vladimir (1980): "Edipo a la luz del folklore", *Edipo a la luz del folklore: Cuatro estudios de etnografía histórico-cultural*, C. Caro López, trad.. Madrid, Editorial Fundamentos, 1980, pp. 87-140. Original: "Edip v svete fol'klora" *Serija filologic nauk* 9.72, 1944, pp. 138-175.
- PROPP, Vladimir (1984): *Theory and History of Folklore* de Vladimir Propp, Ariadna Y. Martin, Richard P. Martin et al., trads. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- PROPP, Vladimir (1987): *Las raíces históricas del cuento*, quinta edición, José Martín Arancibia, trad. Madrid, Fundamentos, 1987.

- PUCCI, Pietro (1992): *Oedipus and the Fabrication of the Father: Oedipus Tyrannus in Modern Criticism and Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1992.
- RAMANUJAN, Attipat Krishnaswami (1972): "The Indian Oedipus", *Indian Literature: A Symposium*, Simla, Indian Institute of Advanced Studies, 1972.
- RANK, Otto (1993): *The Trauma of Birth*, Nueva York, Courier Dover Publications, 1993. Reimpresión de la edición de 1929 de Kegan Paul, Trench Trubner and Co. Original: *Trauma der Geburt*, 1924.
- RANK, Otto (2004): *The Myth of the Birth of the Hero*, Gregory Richter y James Lieberman, trads. Baltimore (Maryland), The Johns Hopkins University Press, 2004.
- ROBERT, Carl (1915) : *Ödipus: Geschichte eines poetischen Stoffes in griechischen Altertum*, Berlín, Weidmann, 1915.
- RÓHEIM, Géza (1942): "The Primal Horde and Incest in Central Australia", *Journal of Criminal Psychopathology*, 3, 1942, pp. 454-460.
- STEPHENS, William N. (1962): *The Oedipus Complex: Cross-Cultural Evidence*, Glencoe (Illinois), Free Press 1962.
- THOMPSON, George D. (1955): *Studies in Ancient Greek Society*, Londres, Lawrence & Wishart, 1955.
- Thompson, Stith (1946): *The Folktale*, 2ª ed. Nueva York, The Dryden Press.
- VERNANT, Jean-Pierre (2000): *El universo, los dioses, los hombres*, Joaquín Jordá, trad. Barcelona, Anagrama, 2000. Original: *L'univers, les dieux, les hommes: Récits grecs des origines*, París, Seuil, 1999.
- ZILBOORG, Gregory (1944): "Masculine and Feminine: Some Biological and Cultural Aspects", *Psychiatry*, 7, 1944, pp. 257-296.



UN PROGRAMA DE LAS FIESTAS PATRONALES DE MARANCHÓN DEL AÑO 1928

José Ramón López de los Mozos

A veces, algunas “cosas” que aparentemente pueden pasarnos desapercibidas representan, o mejor dicho, sirven para analizar pautas de comportamiento de años pasados que, aunque quizá no muy alejados en el tiempo, no dejan de tener su interés cultural e incluso su aquel y su gracia.

Pero estas “cosas” a que nos hemos referido pueden ser muy diferentes. Una de ellas son los antiguos programas de fiestas. Programas que, en los pueblos que gozaron de una economía saneada, como es el caso de Maranchón (Guadalajara), se imprimieron “a todo color” y como ejemplo traemos a estas páginas una muestra correspondiente al año 1928. Han transcurrido por tanto 78 años desde que aquellas fiestas tuvieron lugar.

Lleva por título: “*Maranchón 1928 / Fiestas en honor de Nuestra Sra. la Virgen de los Olmos*”, en su portada que, a modo de cartel o cromó, representa a dos “bellas” señoritas empuetadas y con mantón de manila, bajo una guirnalda de flores y ante un fondo de árboles y un carrusel, y que aparece firmado por J. Bertrand (o Beltrant) y que nos recuerda en parte a esa España “cañí” en que el mundo de lo festivo multicolor estaba representado por la mujer –por el ideal de mujer– andaluza y levantina.

En realidad el título del programa es mucho más extenso de los que se ha dicho: “*GRANDES FIESTAS / RELIGIOSAS Y POPULARES / QUE EN HONOR DE / SU EXCELSA PATRONA / NUESTRA SEÑORA / DE LOS OLMOS / SE CELEBRARÁN / EN LA VILLA / DE / MARANCHÓN / (GUADALAJARA) / EN LOS / Días 7, 8, 9 y 10 de Septiembre / del año 1928*” y todo ello rodeado por una composición de tipo cuasi modernista a modo de sencillo marco.

“*ATENCIÓN / Comestibles, Alpargatas. / Cordele-
ría, Espartos. / Artículos para labrador. / Aguardientes
y Licores / de las mejores marcas. / Vinos de cose-
cheros de Aragón y Valdepeñas. / Especialidad en
Azúcares. / Cafés con regalos y Thes. / Expendeduría
de Tabacos. / FEDERICO MERODIO FORTEA / HOR-
NO, número 21 / –¿Por qué vende tanto Fe– / derico?
/ –Porque vende muy baratos todos los artículos...*”.

Éste puede ser un claro exponente de la manera de ser anunciado en aquellas fechas. Las tiendas eran auténticos almacenes de todo tipo de géneros, los más variados, desde una aguja de coser, hasta unas abarcas, pasando por lo que se anuncia: vinos y

licores, cafés y thes (véase la forma de escribirlo), y por supuesto, tabaco.

No se necesitó mucha imaginación a la hora de realizar el programa de actos. En general, éstos se realizaban para el común regocijo y apenas si variaban de un año para otro y cuando lo hacían era mínimamente.

El día 7, a las doce, comenzaba la fiesta con un repique general de campanas, con lo que se procedía a la inauguración oficial a cargo de la Banda Municipal que recorría las principales calles de la población.

Suponemos que después del mencionado recorrido –pues nada se dice al respecto– el personal se recogería en sus casas y daría parte de una comida que se nos antoja especial, y que seguiría con un animado mus o guiñote para hacer tiempo hasta las siete de la tarde en que se celebraban vísperas en el santuario de la Virgen (en Maranchón tanto mujeres como hombres, sea cual sea su condición económica, tienen una gran devoción a “su Virgen” y es raro ver, incluso actualmente, algún hombre en el bar mientras se celebra la misa en honor a la patrona, acudiendo incluso desde poblaciones relativamente alejadas: Barcelona, Valencia, Zaragoza, Madrid... y siendo muy generosas sus aportaciones económicas, tanto a la hora de pasar la bandeja, como a la hora de subastar las andas de la imagen al inicio de su procesión) y tras la cena acudir, a eso de las once a una, al baile público que se hacía en los entonces llamados Campos Elíseos.

Y a descansar hasta el día siguiente.

Día 8. A las siete de la mañana gran DIANA a cargo de la Banda Municipal (ojo al madrugón), para a las diez acudir, como es debido, a la “*solemne función religiosa*” –nuevamente en el santuario de la Virgen de los Olmos– en la que ocupará la “*cátedra sagrada el elocuentísimo orador D. Domingo Blázquez Majarrés, Capellán del Colegio Prov. de las Mercedes y Predicador de S.M.*”.

A las cinco de la tarde tenía lugar la corrida de novillos–toros que, en esta ocasión, como en casi todas las demás, eran lidiados, banderilleados y muertos a estoque –tres–, pertenecientes a la “*acreditada ganadería*” de don Heraclio Carreño, de Tavera de Arriba (Salamanca) y cuyos detalles iban en programa aparte.

Finalizaban los actos de ese día y según la hora de costumbre –de diez a una de la noche en el paseo

de los Campos Elíseos— con el tradicional baile público y CINEMATÓGRAFO al aire libre (suponemos que por tales fechas y en aquel año —septiembre de 1928— los asistentes acudirían bien abrigados).

LA
FÁBRICA
DE
BENIGNO BUENO GAITAN

Tejidos, nacionales y extranjeros, Comestibles, Paquetería, Hierros comerciales, Batería de cocina, Muebles, Cordelería y Calzado, Cristalería, Loza, Porcelana y Curtidos, Camas doradas.

Artículos especiales para revendedores
La casa más importante de la región

PRECIO FIJO
MARANCHON

“LA / FÁBRICA / DE / BENIGNO BUENO GAITAN / Tejidos, nacionales y ex- / tranjeros, Comestibles, / Paquetería, Hierros co- / mercials, Batería de co- / cina, Muebles, Cordelería / y Calzado, Cristalería, / Loza, Porcelana y Curti- / dos, Camas doradas. / Ar-

tículos especiales para revendedores. / La casa más importante de la región. / PRECIO FIJO / MARANCHÓN”.

Éste es otro ejemplo de los grandilocuentes anuncios en que se ofrecía todo un extenso surtido de productos... Y tan importante era el comercio, conocido —por lo visto— en toda la región, que no necesitaba indicar dirección alguna.

Sigamos con el programa.

Nos habíamos quedado en el día 9 que, como el anterior, también comienza a las siete de la mañana con una GRAN DIANA y a las nueve, misa de *requiem*, esta vez en la iglesia parroquial, con sermón a cargo del mismo orador que lo hizo el día anterior.

Y a las cinco de la tarde, otra gran corrida de novillos—toros, tres, y por la misma cuadrilla. Y a las diez de la noche y hasta la una de la madrugada, nuevos bailes y proyecciones cinematográficas en el sitio acostumbrado.

El día 10 contiene alguna variación. A las siete de la mañana, diana; a las seis de la tarde, el baile; a las ocho de la noche, solemne SALVE de despedida a la Virgen y, a las once, nuevamente baile.

Manifestaciones sencillas del sentir popular en las que aparecen entremezclados tanto los actos religiosos como los profanos, como hasta hace bien pocos años ha venido ocurriendo de manera general.

Las variaciones, como se advirtió, son pocas. Y como siempre son las corridas de toros y los bailes públicos los que se llevan la palma del fervor festivo de la mayoría. Parece como si los actos estuviesen divididos en dos aspectos destinados uno de ellos a hombres y el otro a las mujeres, en exclusiva. Para los primeros, las corridas de toros y para las segundas, los actos religiosos: vísperas, función religiosa y despedida de la Virgen. Y, si acaso, puede añadirse alguna forma común para ambos: el baile y el cinematógrafo, al que también acudirían boquiabiertos los más pequeños.

El programa que comentamos consta de 27 páginas, en vertical, de 23 x 10 cm. y, curiosamente, en la página 6 aparece el cartel de las cuadrillas que actuaron los días 8 y 9:

“Cuadrillas que actuarán los días 8 y 9 / Espadas / DANIEL OBÓN / y PACO CESTER / Sobresalientes DE espada, sin perjuicio de banderillear, / Francisco López, CHATILLO / y Matías ARISTOY. / Banderillos: Jaime Val, MIAJICAS y Do- / mingo Ruiz, REVERTILLO. / En las corridas de toros, presidirá la Plaza la / AUTORIDAD CORRESPONDIENTE. / Amenizará ambos espectáculos la brillante ban- / da de música que dirige D. CLEMENTE BUENO; / tocando las más escogidas piezas de su repertorio. / Se observarán con todo rigor las disposiciones dictadas por la Autoridad para el régimen de las corridas de toros y novillos”.

CUADRILLAS QUE ACTUARÁN LOS DÍAS 8 Y 9
ESPADAS
DANIEL OBÓN
y PACO CESTER
SOBRESALIENTES DE ESPADA, sin perjuicio de banderillear,
Francisco López, CHATILLO
y Matías ARISTOY.
BANDERILLEROS: Jaime Val, MIAJICAS y Do-
mingo Ruiz, REVERTILLO.

En las corridas de toros, presidirá la Plaza la
AUTORIDAD CORRESPONDIENTE.

Amenizará ambos espectáculos la brillante banda de música que dirige D. CLEMENTE BUENO; tocando las más escogidas piezas de su repertorio.

Se observarán con todo rigor las disposiciones dictadas por la Autoridad para el régimen de las corridas de toros y novillos.

Lo de la AUTORIDAD siempre se suele escribir con mayúsculas, excepto en la letra pequeña y, como es menester, las cosas que se hagan, habrán de hacerse ateniéndose a lo establecido por la Ley.

“Sastrería de Jerónimo Bueno García. Esmerada confección de trajes en general y gran especialidad en ropas talaras. Barco, 12. Maranchón (Guadalajara)”.

Y también este otro:

“¿Quiere V. tener siempre buen humor? Beba VINOS y LICORES de la casa de Eusebio García. Calle de la Carretera, núm. 13”.

¿Quiere V. tener siempre buen humor?
 Beba los VINOS y LICORES de la casa de
EUSEBIO GARCIA
 Calle de la Carretera, núm. 13

Ya hemos visto el programa, que es lo principal, y algún tipo de diferentes / semejantes anuncios comerciales.

Pero en un programa que se precie no debe faltar –ni antes ni hoy– algún que otro artículo o trabajo que

dé a conocer a propios y extraños los valores culturales y tradicionales más importantes de la población en fiestas. Así sucedió en 1928.

Correspondió esta agradable tarea al maranchonero don Félix Tabernero y Sacristán, Doctor en Ciencias y Profesor de la Universidad de Sevilla, que escribió el trabajo titulado: “MARANCHÓN – SUS HABITANTES – SUS FIESTAS”, donde tras una breve introducción agradeciendo la inexcusable deferencia hacia el encargo, da unas pinceladas acerca de los valores más sobresalientes del pueblo de Maranchón y sus gentes: su elevación y clima en verano, que la convierten en una importante estación para el descanso veraniego, sus bellezas naturales y la Alameda, así como el, por entonces recientemente establecido, campo de aerostación, en la línea Madrid-Barcelona.

En lo que toca a sus habitantes, consecuentemente se hace referencia a su amplia cultura y a su laboriosidad, que en verano deja paso a unas actividades y en invierno a otras en busca de un sustento –en clara alusión al tráfico de ganado mular–. Y, para finalizar, con que sus fiestas “*son algo majestuoso y sublime*”, algo que quiere compararse con lo ciudadano, insistiéndose en que cuando se van acercando las fechas del 8 al 10 de septiembre no hay maranchonero, que por lejos que esté, no sienta nostalgia y acuda a las mismas, entre las que sobresalen los toros y las actuaciones de la Banda Municipal, “*compuesta por más de 25 consumados artistas*”, así como a los afamados bailes. Y en lo religioso la palabra de los mejores oradores del momento.

“ISIDORO GARCÍA TABERNERO / Compra y venta de pieles sin curtir. Venta de gasolina y aceites pesados. Hay automóvil de alquiler. Carretera, Núm. 19. Maranchón (Guadalajara)”

O este otro en la misma página:

“Ildelfonso ATANCE CASTELLOTE. Casa de Huéspedes y Servicio de café. Calle del Arzobispo, N.º 3. Maranchón”.

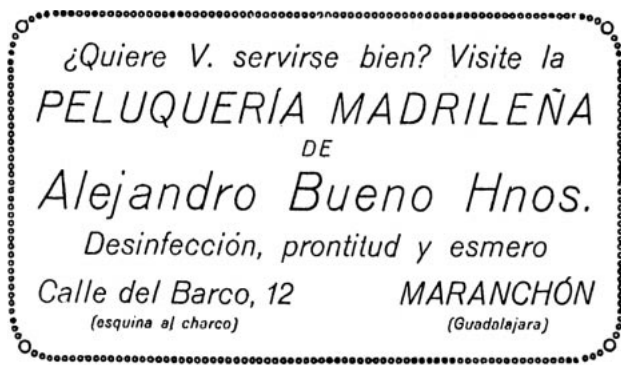
Estamos en la página 11, donde termina el artículo mencionado de D. Félix Tabernero. Pero no queremos seguir adelante sin dejar nueva constancia de otros anuncios, quizá curiosos y llamativos en nuestros días:

“Venta de vinos al por mayor y al detall. ESTEBAN CENDEJAS. Plaza del Mercado, número 13. MARANCHÓN”.

“Parador de Juan Albacete. Carretera, número, 1. MARANCHÓN”.

“Servicio de café titulado FRONTÓN de PEDRO VILLAVIEJA GODEO. Carretera, 19. MARANCHÓN”.

“¿Quiere V. servirse bien? Visite la Peluquería Madrileña de Alejandro Bueno Hnos. Desinfección,



prontitud y esmero. Calle del Barco, 12 (esquina al charco). Maranchón (Guadalajara)".

Por desgracia el programa que consultamos para la realización de estas notas está falto de las hojas 13 a 16 y en ésta última finaliza un poema firmado por J. Albacete Fraile (Presidente de la "F.U.E." y de la "A.E.M." de Zaragoza). Pero aunque falten dichas páginas es posible todavía hacerse una idea de lo que tal composición reseña, mejor dicho, tales composiciones, puesto que de cuartetas se trata, de tipo satírico y burlón, alusivas a cierta persona de Maranchón:

Otro ciudadano
 de esta "mi" villa,
 es Tomasito Hernández
 el "Zapatillas".
 Descansa los domingos
 lunes y martes,
 y el resto de semana
 lo mismo que antes.

El hombre alegremente
 trabaja en suela,
 pues dice que su oficio
 siempre consuela.

Aunque fabrica
 buenos zapatos,
 le duele la barriga
 bastantes ratos.

Eres hombre simpático
 flor de tu barrio,
 no te molesten las bromas
 del vecindario.

Una cosa le pido
 a mi buen amigo,
 que ruego me perdone
 lo que le digo.

Las clásicas y tradicionales bromas versificadas que unos escribían a otros como se solía hacer en las fiestas de quintos, o en las cartas de candelas, a modo de sentencias sobre actuaciones de personas determinadas, actos juveniles, carnavales, etc.

"Tejidos. Confecciones. Perfumería. Antigua casa J. OTER. Ferretería. Comestibles. Muebles. Horno, Núms. 3 y 5. Maranchón".

"Paquetería, mercería, quincalla y bisutería. Confección y comestibles. Artículos para labrador. Alparagatas y cordelería. Sección completa de Loza y Cristal e infinidad de artículos. La casa preferida por el público, por la buena calidad de sus artículos. NO CONFUNDIRSE. Daniel Fernández, 15, Carretera, 15. Maranchón".

Y desde aquí, página 9, hasta el final varios artículos y anuncios.

Comenzamos por una poesía "A Nuestra Virgen", escrita por Álvaro BUENO, y compuesta por veintiuna estrofas, generalmente de ocho sílabas y cuatro versos. Un ejemplo:

Virgen de los Olmos, mía
 Tu gracia, adornada y santa,
 algo tiene en sí que encanta
 que seduce y que extasía.

Si nos encuentras dudosos,
 cercanos a la caída,
 sea tu manto glorioso
 quien nos levante en la vida.

Manto ese, cuyos colores
 se muestran puros y bellos
 y parece verse en ellos
 retratarse dos amores.

El blanco, la pureza y la gloria; el amarillo trigüeño, la alegría...

"La máquina SINGER para coser, es la alegría de todo hogar doméstico. No demore V. sus pedidos al agente de la Compañía en esta localidad SIMEON MARTINEZ. Grandes descuentos y facilidades de pago. Barco. Número 12. Maranchón".

La máquina SINGER
 para coser, es la alegría de todo hogar doméstico. No demore V. sus pedidos al agente de la Compañía en esta localidad
SIMEON MARTINEZ
 Grandes descuentos y facilidades de pago
 Barco, número 12. **MARANCHÓN**

"Sastrería CENDEJAS. Horno, número 7. No compre V. ninguna prenda de vestir para caballero o niño, sin antes ver el inmenso surtido que presenta la sastrería de ISAAC CENDEJAS. Horno, número 7.- MARANCHÓN".

Sastrería CENDEJAS
HORNO, número 7

No compre V. ninguna prenda de vestir para caballero o niño, sin antes ver el inmenso surtido que presenta la Sastrería de ISAAC CENDEJAS Horno, número 7.- MARANCHÓN

"Tienda de Comestibles de ANASTASIO FERNANDEZ. Calle de San Juan, número 6".

"Gran H. Comercio. La Panificadora Moderna. MIGUEL BUENO. Recomendado para señores viajeros.- Magnífico comedor para bodas.- Luz eléctrica y timbres en todas habitaciones.- Water clocs. Maranchón (Guadalajara)" (sic).

Este último no tiene desperdicio, dicho sea sin ánimo de risa, ya que en 1928 era raro encontrar un pueblo que en su fonda u hotel, si los había, tenía agua corriente para uso del retrete y luz eléctrica, con timbre incluido en cada habitación para llamar en caso de necesidad.

GRAN H. COMERCIO LA PANIFICADORA MODERNA
MIGUEL BUENO

Recomendado para señores viajeros. - Magnífico comedor para bodas. - Luz eléctrica y timbres en todas habitaciones. - Water clocs.

MARANCHÓN (Guadalajara)

"Servicio de café y licores. Billares en el mismo local. ISAAC BUENO FORTEA. Calle de San Blas, núm. 2. MARANCHÓN".

"El servicio mejor de transportes de MARANCHON a SALINAS, es el de JULIAN GARCIA. Se sirven a domicilio toda clase de mercancías con el mayor esmero y prontitud posible, respondiendo de toda clase de reclamaciones, faltas y averías, exceso de portes y almacenajes, a precios muy económicos. Calle del Olmo, Núm. 4. MARANCHÓN".

A. RANZ DE MIGUEL, Secretario de Ayuntamiento, escribe el último artículo. Se titula "La tradición de un pueblo" y, en realidad, sólo se hacen algunas menciones a las verdaderas tradiciones de Maranchón. Está escrito con ese lenguaje propio de la época, quizá algo barroquizante y discursivo. Alusiones a los maranchoneros que acuden desde donde estén a

El servicio mejor de transportes de MARANCHON a SALINAS, es el de

JULIAN GARCIA

Se sirven a domicilio toda clase de mercancías, con el mayor esmero y prontitud posible, respondiendo de toda clase de reclamaciones, faltas y averías, exceso de portes y almacenajes, a precios muy económicos.

CALLE DEL OLMO, Núm. 4
MARANCHÓN

rendir pleitesía a su Virgen de los Olmos, y quizá esta otra —más interesante y de mayor valor etnográfico, a nuestro entender, sobre el pasado festivo maranchonero— del

"...encierro de reses que para su conducción a la improvisada plaza, formaban una estrecha callejuela hombres, mujeres y niños, exhibiendo unos y otros las consabidas cayadas...".

Finalizaremos con algunos anuncios más, que posiblemente harán las delicias de quienes ahora se anden por las ramas de los setenta y muchos años.

"Tienda de Comestibles. Vda. de Trifón Moreno. 8, calle Mayor, 8. Maranchón".

"Peluquería Higiénica de Benedicto Aragonés. Practicante. Plaza del Mercado, núm. 12".

"Gran Fábrica de Gaseosas y Agua de Seltz LA CAMELIA. LUIS VALERO MALLÉN. No dejen de visitar esta casa y refrescarán económicamente. Paseo de los Campos Elíseos. MARANCHÓN (Guadalajara)".

Gran Fábrica de Gaseosas y Agua de Seltz
LA CAMELIA

LUIS VALERO MALLÉN

No dejen de visitar esta casa y refrescarán económicamente...

Paseo de los Campos Elíseos - MARANCHÓN (Guadalajara)

Sandalio Arguedas Andrea

Automóvil alterno (días pares) de Maranchón a Salinas de Medinaceli

Salida
de Maranchón,
a las once horas.

Llegada
a Salinas de Medinaceli,
a las doce horas.

Salida
de Salinas de Medinaceli,
a las quince horas.

Llegada
a Maranchón,
a las dieciséis horas.

NOTA: Desde el día 10 al 15 de Septiembre, conviértese en diario este servicio.

“Café de Isabel Bueno Castellote. Paseos de los Campos Elíseos, 1. MARANCHÓN”.

Y dos más:

“La Constancia. Comercio de tejidos, paquetería, confecciones, curtidos y coloniales de JUAN FORTEA FRAILE. Calle Mayor, Núm. 22. MARANCHÓN. El comercio más importante de la región y el que mejor surtido presenta. Los cien mil compradores que diariamente visitan mi acreditado establecimiento, pregonan la bondad, duración y economía de los artículos arriba indicados. Crespones de seda y lanas, en diferentes clases y colores. Gran surtido en camisería para señora y caballero. Las mejores panas y paños para trajes de caballero, los vende esta casa”.

“Sandalio Arguedas Andrea. Automóvil alterno (días pares) de Maranchón a Salinas de Medinaceli. Salida de Maranchón, a las once horas. Llegada a Salinas de Medinaceli, a las doce horas. Salida de Salinas de Medinaceli, a las quince horas. Llegada a Maranchón, a las dieciséis horas. NOTA: Desde el día 10 al 15 de Septiembre, conviértese en diario este servicio”.

Se trata de un viaje de pocos kilómetros en el que se empleaba una hora, tanto para la ida como para la vuelta. Y se amplía a diario el servicio durante los días 10 al 15 de septiembre dado que era cuando terminaban las fiestas y las gentes volvían a sus residencias habituales mediante el tren, ya que la estación más cercana era, precisamente, la de Salinas de Medinaceli, en la raya con la provincia de Soria.

En Zaragoza, en los Talleres Editoriales del Heraldo de Aragón, se hizo este programa.

Hemos querido a lo largo de estas páginas dejar constancia de una forma de vivir y de sentir la fiesta, a través de unas sencillas manifestaciones, tanto civiles como religiosas, esperadas con ansiedad a lo largo de todo el año, especialmente por aquellos que se encontraban en la distancia, cumpliendo con su trabajo a fin de sacar adelante a su familia.

Quizá dentro de un tiempo no muy lejano prestemos más atención a estos programas que no dejan de constituir por sí mismos una fuente de datos etnográficos.



Sobre novios tontos, mujeres bobas y bribones aprovechados (notas sobre literatura y folklore eróticos)

Ángel Hernández Fernández

Para Antonio Ramón

Es sabido que hasta hace muy poco tiempo los recopiladores de cuentos folklóricos no han atendido apenas en sus encuestas a los cuentos de contenido sexual. Tal prejuicio, ya superado, ha provocado que nuestro conocimiento del folklore erótico (y obsceno) sea bastante menor que el que tenemos sobre otras parcelas de la tradición oral. Si consultamos el índice internacional de tipos folklóricos de Aaron Aarne y Stith Thompson (1) comprobaremos que en la descripción de algunos argumentos el investigador elude cualquier comentario y se limita a calificar de «obsceno» el cuento y a mencionar la bibliografía existente acerca de él, o, en el mejor de los casos, a resumir su trama mediante pudorosos eufemismos. Aunque en el catálogo de motivos folklóricos de Stith Thompson (2) encontramos algunos apartados que se refieren a la cuestión que nos ocupa, como por ejemplo J1744, *Ignorancia de las relaciones sexuales*, K1350 y ss., *Mujer engañada (o cortejada) por burlador*, X700–799, *Humor relacionado con el sexo*, y T460 y ss., *Perversiones sexuales*, es claro que no se han incluido muchos motivos temáticos que en los cuentos eróticos son frecuentes, según podremos comprobar en los textos que comentaré a continuación.

No son infrecuentes los cuentos folklóricos que se burlan del desconocimiento de un hombre o una mujer en materia sexual. Estos cuentos pueden incluirse dentro del grupo muy numeroso de los relatos de tontos, cuya comicidad se basa en mostrar la simpleza o estupidez de ciertos personajes incapaces de comprender los aspectos más elementales del mundo natural o de las relaciones sociales. En el caso concreto de los relatos que muestran la ignorancia absoluta del personaje acerca de la sexualidad o de las normas básicas del cortejo, hallamos novios que desatienden amorosamente a sus novias o que provocan, con su actitud absurda, la cólera de ellas o de sus suegros. El resultado final suele ser el fin del noviazgo y el consiguiente fracaso del proyectado matrimonio. En el catálogo mencionado de A. Aarne y S. Thompson tales cuentos están catalogados entre los tipos números 1685 y 1691. Un ejemplo lo constituye el siguiente texto recogido por mis alumnas Ana M.^a Espín García y Jéssica M.^a Sarabia López en Campos del Río (Murcia):

COSAS PICANTES

Una madre tenía dos hijos: uno tonto y otro listo.

Resulta que el tonto se echa novia; y como no le hacía ná y la chica era de buena familia, le dice la madre:

–Tú, hijo, dile cosas picantes.

¿Y a que no sabes el tonto lo que hizo?: regalarle a la novia pimientos picantes.

Narradora: Rosario Pérez Saorín
(Campos del Río)

El cuento presenta evidente parecido con la descripción del tipo 1696B* que ofrece el índice mencionado: *Say only round (= good) words. Fool names only round objects* [Decir sólo palabras redondas. El tonto sólo nombra objetos redondos]. También en los cuentos números 186 y 187 de la colección de A. Espinosa (padre) (3), el tonto regala a una muchacha cosas absurdas. Espinosa cataloga este chiste como elementos L y L1 de estos cuentos:

Elemento L. La madre del tonto le da confites para que se los dé a su novia. Juan se los come y a su novia le tira piedrecitas.

Elemento L1. Juan quiere buscar novia y su madre le dice que le eche los ojos a alguna moza del pueblo. Juan le saca el ojo a un carnero y se lo tira a una moza.

A tenor de la bibliografía ofrecida por Espinosa a continuación, los elementos descritos aparecen solamente en dos versiones hispanoamericanas, de Arellano y Mason–Espinosa (5). Sin embargo, José Luis Agúndez García ofrece abundante bibliografía ibérica acerca del elemento L1, que aparece en un cuento registrado por él mismo y que titula precisamente *Echarle un ojo* (6). Acerca de este motivo de arrojar objetos a la novia, Carmelo Martínez Marín y José Antonio Carrillo Torrano nos recuerdan una vieja costumbre de cortejo que se practicaba en la localidad murciana de Lorquí y que consistía en arrojar una porra dentro de la casa de la novia: si los padres de la novia devolvían la porra a su dueño, eso quería decir que no lo querían como yerno; en caso contrario, el garrote se quedaba en la casa (7).

Con respecto al cuentecillo del novio estúpido que sigue literalmente las instrucciones de su madre para cortejar a su novia, y del que es una muestra el relato antes reproducido de Campos del Río, podemos aducir también otra versión yeclana en la que la madre sugiere al hijo duro de mollera que diga cosas dulces a la muchacha, con el resultado de que el bobo no hace otra cosa que nombrar alimentos dulces. Después casi quema a la chica con un manojo de esparto encendido. Para rematar la retahíla de disparates, el tonto compra una asadura de toro y se la guarda en la bragüeta, pero un gato se la quita y la novia piensa que lo que lleva son las tripas de su novio. Al final, como es natural, lo despiden los suegros (8).

En otros cuentos no se trata de cortejo prematrimonial sino simplemente de satisfacer las necesidades sexuales, y entonces el cuento se complace en mostrar las barbaridades de que es capaz el protagonista, que habitualmente pertenece a un grupo social marginal o que ha vivido apartado del contacto habitual con la civilización. El siguiente cuento, recogido en Mula (Murcia) por mis alumnos Cristóbal García López y Alberto Ramos Paniagua, es un ejemplo de esta clase de narraciones:

LA YEGUA PANZA ARRIBA

Esto era un mozo que era muy puterico. Y con las mismas pues siempre estaba pidiéndole cuartos de adelantao. Y ya un día le dijo el amo:

—Bueno, vamos a ver, ¿pa qué quieres los cuartos, pa qué quieres los cuartos, que siempre estás pidiéndome los cuartos de adelantao?

—Porque cada quince días, cuando me voy al pueblo, pues ¿quién no tira una cana al aire?, ¿quién no tira una canica al aire?

—Bah, tú estás loco, te estás gastando los cuartos y algún día te van a echar alguna cataplasma que te van a apañar. Tú lo que tiés que hacer es coger la yegua, te la bajas pabajo y allí, en la cañá de las oliveras, ahí le pegas un taco a la yegua. Le atas las patas de atrás con una cuerda pa que no te pueda dar coces.

Y claro, llegó de cultivar la tierra y cogió la yegua; y dice el amo, dice:

—¿Ánde irá con la yegua? Ése seguramente va a hacer lo que le dije los otros días y se va a casar a la yegua.

Se llevó la yegua allí, a la cañá de las oliveras, y luego, a la media hora o por ahí, pos subió con la yegua chorreando sangre: la cabeza, los brazos... Dice el dueño, el amo, dice:

—Muchacho, ¿pos qué te ha pasao? ¿Qué es?

—¿Usted sabe el trabajo que me ha costao poner la yegua panza arriba?

Narrador: *Antonio Aparicio Segura*
(Mula)

No conozco otras versiones de este cuento (no incluido hasta ahora en los catálogos folklóricos) (9) con la excepción de otra de mi colección particular y que fue recogida también en el municipio de Mula por mi alumna Carmen M.^a Ramírez Gálvez. Como puede apreciarse, se trata de otra versión del cuento anterior que sustituye al rudo gañán por unas monjas, y a la yegua por una vaca:

LA VACA PANZA ARRIBA

En un pueblo había un asilo de ancianos y allí habían muchos hombres y muchas mujeres mayores, y tenían cabras pa sacarle la leche y dos vacas, una criando siempre y la otra preñá. Una salió en amor, y un hombre que vivía por allí cerca tenía vacas y toros. Las monjas le pidieron el favor de si podría coger el toro a la vaca y el

hombre le dijo que sí. A las monjas les daba empacho de llevar a la vaca con el ramalicho a donde estaba el toro y entonces le dijeron al hombre que si quería traer el toro al asilo para coger la vaca.

Esto que por la mañana y por la tarde volvió el hombre a por el toro y se encontró a las monjas todas destrozadas: las ropas, tó las faldas esjarrás, los pelos cada una por su lao, toas llenas de moratones... El hombre les preguntó que qué había pasao y que si el toro había cubierto ya a la vaca. Las monjas respondieron:

—¡Qué va!, no hemos podío poner la vaca panza arriba pa que la coja el toro.

Narrador: *Santiago Egea Moreno*
(El Niño de Mula)

Ahora bien, el efecto cómico es mayor en aquellos relatos donde se contraponen la bribonería de un pícaro frente la completa ignorancia de una boba mujer acerca de la sexualidad. Estos cuentos se clasifican mejor dentro del grupo de El hombre listo (tipos 1525 a 1639 de la clasificación de Aarne-Thompson). Veamos un interesantísimo ejemplar recogido en Albudeite (Murcia) por mi alumna M.^a del Carmen Guerrero Cavas:

EL NIÑO SIN OREJAS

Érase una vez un matrimonio y él era marchante y ella ama de casa; y la mujer del marchante estaba en estado. Y entonces había un cura que vivía en el mismo pueblo y todas las mañanas le decía a la mujer:

—¡Qué lastima te tengo!

Y ella callaba.

A las muchas de decirle esas palabras, le contestó la mujer a él:

—Estoy harta de que me digas: «¡Qué lástima te tengo!».

Y ella quería saber por qué le decía eso. Y le contestó el cura a ella porque lo que llevaba dentro estaba sin orejas. Y la mujer le dijo:

—¿Cómo mi marido lo hace sin orejas?

Y el cura le contestó:

—Yo sí sé ponerlas.

Y la mujer le contestó:

—Si sabes, pónselas y tendrás vuestra recompensa.

Y el cura se las puso. Y ella, de agradecimiento, le dio dieciséis onzas de oro y él las tomó.

Un día, el marido de ella llegó a casa y ella le dijo:

—Si no sabes hacer una cosa, ¿para qué te pones?

Y su marido dijo:

—¿De qué se trata?

—Porque me dijo el cura del pueblo que nuestro hijo no tenía orejas y me dijo que él sí sabía ponerlas, y de recompensa le di dieciséis onzas de oro.

Y su marido calló y se fue a las afueras del pueblo donde el cura tenía un corral de ovejas; y el marido saltó al corral y le cortó las patas de adelante.

Y otro día por la mañana el cura va al corral y ve a todas las ovejas sin patas. Y se va el cura a la iglesia para tocar las campanas para que acudiera todo el pueblo; y toda la gente acudió y el marchante también fue. El cura se subió al púlpito y entonces dijo:

—Me han hecho un crimen con mis ovejas: les han cortado todas las patas de adelante.

Y salta el marido de ella:

—Si usted tan listo es que le puso a mi niño las orejas, ¡ponle usted las patas a sus ovejas!

Y entonces el pueblo le dijo al marido de qué se trataba. Y él le contestó que le había engañado a su mujer y le sacó dieciséis onzas de oro. Y el pueblo exigió la cabeza del señor cura.

Narradora: *Sacramentos Peñalver Navarro*
(Albudeite)

Se trata del tipo 1424 del índice de Aarne–Thompson (motivo K1363.2), descrito de la siguiente forma:

Friar adds missing nose (fingers) to unborn child: foetus is imperfect and he will substitute for absent husband. Is praised by the latter on his return. [El fraile le agrega la nariz (dedos) que le faltan al hijo antes de nacer: el feto está incompleto, por lo que el clérigo habrá de sustituir al esposo ausente. Cuando regresa el estúpido marido, alaba al adúltero].

En la bibliografía que ofrecen a continuación los autores se menciona el relato número 9 de las *Nouvelles Récréations et Joyeux Devis* del novelista francés del Renacimiento Bonaventure des Périers, además de otra versión tradicional de las Indias orientales y el motivo K1362.2 del catálogo de motivos folklóricos en la novela italiana de Rotunda.

José Manuel Pedrosa ha estudiado en un muy documentado artículo el desarrollo tradicional y literario del cuento que nos ocupa (10). La primera aparición en la literatura española del cuento la encontramos en *La lozana andaluza*, «mamotreto» LXI, donde se combina con el episodio del anillo o anillos supuestamente perdidos en el interior de la vagina y que habrán de ser extraídos mediante el coito. La misma combinación de motivos se advierte en el primer cuento de la sexta noche de las *Piavevole Notte* de Straparola, escrito a mediados del siglo XVI. El humanista italiano Poggio (1380–1459) había recreado sólo el motivo del niño incompleto en su «facecia» CCXXIII, del mismo modo que el narrador francés Des Périers, ya mencionado, y La Fontaine en su narra-

ción «*Le faiseur d'oreilles et le raccommodeur de moulles*» [«El hacedor de orejas y el arreglador de moldes»], ya en el siglo XVII.

El cuento del niño al que le faltan miembros ha llegado hasta la tradición oral moderna, aunque independientemente del cuento del anillo perdido, con la excepción de una versión panameña de Mario Riera Pinilla, que J. M. Pedrosa transcribe (11), en la que se combinan los dos motivos. En otra versión, recogida en Mogarraz (Salamanca) y reproducida por J. M. Pedrosa, al engaño del niño incompleto sigue la venganza del marido burlado, que les corta la cabeza a los machos del cura, igual que en mi versión de Albudeite (con la insustancial diferencia de que en la mía lo que corta el marido burlado son las patas en lugar de la cabeza). También J. M. Pedrosa reproduce otra versión adaptada a las condiciones sociales de la emigración española en Alemania (no hay venganza del marido), junto con una cancioncilla cántabra recogida por Fernando Gomarín (12).

Por mi parte, añadiré alguna versión tradicional más de este cuento no muy común en el área hispánica. Así, en mi volumen de cuentos populares de la provincia de Albacete, el relato n.º 138, anotado en Peñarubia por mi alumna Noelia Fernández Pinedo, es muy semejante al encontrado en Albudeite. Veámoslo:

EL NIÑO SIN OREJAS

Una vez que había un pastor, y estaba el pastor con un cura. Y la mujer del pastor era muy guapa.

Y un día se fue el pastor a guardar las ovejas, y fue a misa (la mujer del pastor) y le dijo el señor cura:

—He leído en el Evangelio de hoy que el chiquillo que tiene usted en la panza no tiene orejas.

Y se puso a llorar la mujer del pastor. Pero dijo el señor cura:

—No llores, que yo me pongo en un momento y se las hago.

Y se puso el cura y le hizo las orejas al chiquillo.

Pos cuando vino el marido de con las ovejas, pos le dijo la mujer:

—Mira, he pasao un día mu malo, que ha dicho el jefe que el chiquillo no tiene orejas. Pero menos mal que se ha puesto y en un momento se las ha hecho.

Pos güeno. Y entonces el pastor dice:

«Pos yo te voy a preparar a ti» —al cura.

Fue y le cortó tó las patas a las ovejas. Pos claro, ¿cómo se iban a levantar los animales si estaban con las patas cortás?

Y entonces fue el pastor a la puerta del señor cura y dice:

—¡Levántese usted, jefe, que las ovejas no se levantan ninguna!

Pos se levanta el cura. Coge una oveja: sin patas; co-ge otra: sin patas... Y dice:

—Pos mira, pastor, no tienen patas las ovejas.

—¿No sabe usted hacer orejas?: ¡pos haga patas pa las ovejas! (13).

Otra versión se encuentra en el volumen Cuentos anticlericales de tradición oral de Antonio Lorenzo Vélez, colección procedente del fondo inédito de cuentos recogidos por Julio Camarena en la provincia de Ciudad Real (14). Es similar a mi versión de Albacete y termina con una frase proverbial muy parecida:

—¡Oiga usted, padre cura!...
¡Usted, que sabe poner orejas,
le ponga las patas a sus ovejas!

Así pues, parece, a juzgar por los textos examinados, que la variante hispánica del cuento que nos ocupa presenta una segunda secuencia no conocida en las versiones literarias ni en la descripción del tipo que dan Arne-Thompson: la venganza del marido burlado, que sin duda añade un elemento de contrapunto cómico muy logrado y divertido y, de paso, hace posible el castigo al cura lujurioso, figura tópica en el folklore.

Una variante de este tipo de cuentos lo constituye el relato del pícaro que hace creer a una mujer (y ocasionalmente a su marido también) que puede transformarla en animal, para a continuación, con el pretexto de ponerle los miembros que le faltan, satisfacer sus apetitos sexuales. Un ejemplo es el «fabliau» medieval *La joven que quería volar* (15):

Un clérigo lujurioso se aprovecha de una boba muchacha que pretende volar. Dice que le colocará el pico y la cola para poder volar. Entonces la besa (le pone el «pico») y a continuación realiza la acción necesaria para ponerle la «cola» que le falta. La muchacha quedará embarazada por el bribón, que al final se casará con ella.

El relato parece haber sido imitado por Boccaccio (Jornada IX, Novela X) sustituyendo la «transformación» de la mujer en pájaro por yegua. Éste es el argumento:

Un embaucador hace creer a un matrimonio de tontos que puede transformar a su yegua en mujer cuando le plazca. La esposa le ruega que haga lo mismo con ella para así poder ayudar a su marido en su trabajo de arriero. Delante del marido, el listillo desnuda a la mujer y, colocándola en postura de cuadrúpedo, finge ir transformando cada parte de su cuerpo en el de una yegua. Pero cuando llega el turno de ponerle la «cola» que le falta al animal, el marido protesta y cesa el «encantamiento» (16).

Si bien este relato no ha sido tipificado en el índice de cuentos folklóricos de Arne-Thompson, sin embargo sí se haya incluido en el monumental catálogo de motivos folklóricos de Stith Thompson, y es concretamente el mo-

tivo K1315.3.2, *Seduction attempted compromise of magic transformation: woman to mare. Finishing the tail [Seducción mediante el compromiso de realización de transformación mágica: mujer en yegua. Completando el rabo]*.

Por otra parte, no son infrecuentes en la literatura desde la antigüedad los relatos obscenos que se burlan de la ignorancia sexual de una mujer. Así, Rodríguez Adrados (17) cataloga con la signatura H305, dentro de la fábula greco-latina, la narración que aparece en la *Vida de Esopo*, 131, que a continuación resumo:

Una hija tonta ve a un hombre copulando con una burra y le pregunta qué está haciendo, a lo que aquél le responde que inspirándole inteligencia al animal. Entonces la muchacha pide que le haga lo mismo. Cuando va después y le cuenta a su madre, con todo lujo de detalles, lo ocurrido, ésta la recrimina por haber perdido el poco juicio que tenía (18).

Harriet Goldberg (19) documenta el cuento en la literatura medieval española en los motivos *J1745.3 y *X772.1, *Foolish young woman sees copulation between youth and ass. Told he is giving beast sense, she asks for same treatment [Muchacha boba observa la cópula entre un joven y un asno. Él le dice que le está dando inteligencia al animal, ella pide el mismo trato]. La narración se incluyó en el *Esopete ystoriado*. En la literatura francesa, La Fontaine escribió un cuento parecido, *Comment l'esprit vient aux filles [Cómo les entra el ingenio a las mozas]*, donde se relata cómo la madre de la infeliz Lisa induce a su hija a que salga a buscar el ingenio que le falta. Será un fraile el encargado de transmitir ese «ingenio» a la joven, que en adelante se mostrará como mujer astuta y juiciosa (20).*

Otro etnotexto relacionado con el tema que nos ocupa del desconocimiento femenino (real o fingido) de la relación sexual aparece en forma de cuento tradicional recogido, también en Mula, por mi alumna M.^a Magdalena Pérez Sevilla, y que transcribo a continuación:

LOS PUNTOS INFECTADOS

Esto era una que no salía de su casa. Estaba en el campo. Y llega una amiga suya y le dice a la madre:

—Fulana, ¿por qué no deja salir a su hija un rato allí, a la discoteca y tal, y se divierte?

Y dice la madre:

—No, que está el mundo muy malo.

—Pues déjela usted.

—Bueno, la voy a dejar, pero con la condición de que no se quite la mano de ahí. Tú con la mano puesta, que eso es peligroso.

Bueno, pues se meten a la discoteca y había dos pintas allí y dicen entre ellos:

—Mira qué pareja hay allí, y una con la mano puesta.

–Cállate.

Conque llega uno y dice:

–Señorita, ¿bailamos?

Salen a bailar y ella con la mano puesta, conque él le pregunta:

–¿Qué misterio tiene eso de la mano puesta?

–Porque me ha dicho mi madre que este sitio es muy peligroso, que no me quite la mano.

–¡Válgame Dios qué trabajo ahí bailando, que no puedes coger con la mano puesta! Vente, vamos a salir ahí fuera; te doy un punto y ya te quitas la mano.

Conque salen, le da un punto y entran a bailar. Y dice ella:

–Fulano, dame otro punto.

Cuatro o cinco veces salieron: cuatro o cinco puntos. Y ya cuando el último punto y tal, ella dice:

–Dame otro punto.

–Ya no queda más hilo.

Total que llega a su casa tan contenta y su madre le pregunta:

–Fulana, ¿cómo te lo has pasao, hija?

–Muy bien, muy bien. Ha cogido un fulano de allí y me ha dao unos puntos y vengo estupendamente.

Dice la madre:

–¡Puta, lo que es menester es que no se te infecten, que yo ya llevo bastantes infectaos!

Narrador: *Matías Gambín Gambín*
(Mula)

El relato está catalogado como tipo 1542** (motivo K1363), cuya descripción es:

The Maiden's Honor. *The mother tells the girl to guard her honor. The tailor promises to sew up her «honor». [El honor de la doncella. La madre le dice a la muchacha que se proteja el honor. El sastre promete coserle su «honor».]*

El índice ofrece unas pocas entradas bibliográficas del tipo, pero ninguna del ámbito hispánico. Yo sólo conozco otra versión, también murciana y concretamente de Jumilla, registrada por Pascuala Morote Magán en esa ciudad (21). Aquí el engañador es un cura, quien con su «aguja santa» cose el «puntico santo» de dos hermanas a quienes su madre, en el lecho de muerte, había recomendado que lo guardaran celosamente protegiéndoselo con las manos. Pero cuando le toca el turno a la tercera hermana, el cura se excusa diciendo que no le queda hilo. El equívoco sexual del «hilo» que ya se ha gastado se completa con la metáfora de los dos «ovillos preciosísimos» del cura, en palabras de las dos primeras hermanas, que sí han tenido la oportunidad de conocer las excelencias del cura.

Este relato resulta estructuralmente similar al tipo 1425, *Putting the Devil into Hell* [*Metiendo al diablo en el infierno*], que se corresponde con el motivo K1363.1, cuya versión literaria más conocida es la narración III–10 del *Decamerón* de Boccaccio, *Cómo Alibec aprendió a meter el diablo en el infierno*, que a continuación resumo:

Alibec, muchacha de catorce años, decide retirarse al desierto para huir de las cosas mundanas y mejor servir a Dios. Encuentra a un ermitaño llamado Rústico quien, tentado por la belleza de la joven, la engaña diciéndole que su miembro viril es el diablo que ha de ser guardado en el infierno (parte sexual femenina). Tanto le agrada a la moza este servicio a Dios que el ermitaño, incapaz de atender sus continuos requerimientos, tiene que echarla de su cueva. Al final la muchacha se casa con un joven y así podrá continuar su placentera devoción.

Nadie como Boccaccio es capaz de combinar, en irreverente y divertidísima mezcla, el discurso religioso con el erotismo más carnal, de forma que el mundo antes espiritual del asceta y la fogosa sensualidad ahora descubierto con su compañera se funden gracias a un lenguaje paródico capaz de aunar sin conflicto tales extremos:

«Y estando, así, Rústico más que nunca en su deseo encendido, viéndola tan hermosa vino la resurrección de la carne...» (22).

El relato boccaciano emplea una metáfora similar a la utilizada en el cuento tradicional del P. Morote y en el mito de Mula para aludir al agotamiento sexual del antiguo asceta. Si en estas versiones se hablaba del «hilo» gastado, en la novela de Boccaccio aparece la metáfora del algodón, evidentemente relacionada con la del hilo. Se dice que la moza

«en tal manera le había sacado el algodón de la aljuba, que alguna vez él sentía frío en tal hora que otro habría sudado» (23).

Al final, el malicioso consejo dirigido a las muchachas cierra el relato como divertida parodia de las narraciones ejemplares y moralizantes de la Edad Media:

«Por ende, las que sois mozas, si deseáis servir a Dios, a vosotras conviene aprender a meter el diablo en el infierno, porque es cosa que a Dios mucho agrada y da placer a las partes, y síguese de ello mucho bien, con gran consolación y deleite» (24).

Que la metáfora del hilo, la lana o el algodón, así como el acto de hilar, posee un contenido semántico evidente que la identifica con el acto sexual lo podemos comprobar a través de textos diversos. Por ejemplo, en ese original libro que es el *Retrato de la Lozana Andaluza* de Francisco Delicado, cuyo erotismo resulta extraño en nuestra literatura por la forma explícita y directa en que lo manifiesta su autor, dice la ramera Lozana a su compañero Rampín:

Mirá, dolorido, que de aquí adelante que sé cómo se baten las calderas, no quiero de noche que ninguno duerma conmigo sino vos, y de día, comer de todo, y d'esta manera engordaré, y vos procurá de arcarme la lana si queréis que teja cintas de cuero (25).

La expresión «arcar la lana», es decir, arquearla o ahuecarla, es otra metáfora textil con la que Lozana advierte a su amigo de que debe atenderla sexualmente y que así ella sabrá recompensarlo del mismo modo. También este cuento tradicional que recogí, en el año 1993, a Josefa González Pérez en la pedanía murciana de Javalí Nuevo, ofrece otro ejemplo de utilización de metáforas textiles para referirse al acto sexual:

LOS AÑOS BISIESTOS

Era un marchante. Y el hombre pues se iba a los mercaos, a los negocios de su ganao y eso.

Y un día pues se fue –siempre que se iba, se iba por dos o tres días–, pero aquel día no sé qué pensó que volvió; así, a la madrugada, volvió a su casa. Y cuando llegó, pues se acuesta en la cama. Y se acuesta, y al hombre le dio por hacer: «Uno, dos, tres, cuatro, cinco y seis». Decía:

–Mujer, ¿cómo puede ser que haya en la cama seis pies?

–Cállate ya y duérmete, follonero. ¡Qué van a haber seis pies en la cama! Están los tuyos y los míos.

Y a la miaja, otra vez:

–Uno, dos, tres, cuatro, cinco y seis.

–Pero esto no es antojo mío, ¿sabes?: aquí en la cama hay seis pies.

–Que no, que te duermas y te calles.

En cuanto llegó así a amanecer, pues tenía que salir temprano para irse con el ganao. Dice:

–Bueno, pues ya me voy.

Y salía tan deprisa... –y entonces, en aquellos tiempos, tampoco había luz–; y cogió y en vez de ponerse su chaqueta, se puso las sotanas del cura, que era el que estaba con la mujer. Y se fue.

Y cuando la mujer se levantó y se dio cuenta, va y le dice a una vecina que vivía al lao:

–¡Ay tía María Pepa, lo que me ha pasao!

–¿Qué te ha pasao?

–Que, mire: que estaba el cura conmigo y ha venío mi marío. Y en vez de ir a su chaqueta, se ha llevao las sotanas del cura. Imagínese ahora cuando se dé cuenta.

–Tú no te preocupes, que esto lo soluciono yo.

Conque coge la tía, se va pal campo. Y más o menos por donde sabía que él estaba, se va pal campo, coge su

copo y en vez de ponerle lino le puso lana. Y se puso allí a hilar. Y llega él, dice:

–Buenos días, tía María Pepa. ¿Qué hace usté tan temprano por aquí?

–Pues mira, hijo, que he salío a tomar la fresca un poco.

–¿Y qué hace?

–Pues hilando.

–¿Hilando? Pero si no tiene usté lino. Lo que tiene es lana.

–¡Ay, pues sí que es verdá! ¿Tú sabes qué pasa?: que es año bisiesto

*»y el lino se vuelve lana,
y las chaquetas, sotanas;
y cuatro pies, seis en la cama».*

–¡Anda, con razón me ha pasao a mí eso! Que fíjate que en vez de llevar chaqueta llevo sotana, y esta noche iba a volver loca a mi mujer con que habían seis pies en la cama.

–Pues no, hijo, eso es porque es año bisiesto.

Y así se quedó tan conforme en que era año bisiesto (26).

En el contexto del cuento, la acción de hilar lino en lugar de lana por parte de la alcahueta alude a la relación sexual de la esposa con el cura. En este sentido más profundo es como hay que entender el episodio, y no simplemente como el recurso que utiliza la vecina para engañar al estúpido marido, que así quedará tranquilo y conforme después del suceso de la cama del día anterior.

En realidad, son muy variados los ardidés que el timador puede utilizar para seducir a la mujer deseada. En el siguiente cuento, recogido también en la comarca del río Mula, concretamente en Pliego, el pícaro se sirve de un equívoco lingüístico para engañar a unos padres y así disfrutar sexualmente de su hija. Ante los crédulos huéspedes, el bribón se bautiza con nombres ridículos que al final propiciarán la ambigua situación que culminará con su éxito amoroso:

EL MUCHACHO CON MUCHOS NOMBRES

Un mocete en busca de trabajo va a un cortijo. Le pide trabajo al amo del cortijo; el amo le da trabajo. El amo le pregunta:

–¿Cómo te llamas?

–Aprieta –contestó el mozo.

La hija del amo le ve y le pregunta:

–¿Cómo te llamas?

–A-Las-Piernas –contestó el mozo.

La esposa del amo le pregunta, en el desayuno:

—¿Cómo te llamas?

—Conejo —contestó el mozo.

Al otro día se levantan el amo y el mozo y se van al campo a sembrar trigo. Vuelven muy cansados. El mozo ve a la chica y se van a la habitación de ésta. La chica no paraba de decir:

—¡Madre, A-Las-Piernas, que me hacen daño!

La madre pensaba que estaba soñando o tenía pesadillas, pero al ver que su hija insistía mucho, se dirigió a su habitación. La mujer, al verles juntos, llamó a su marido diciendo:

—¡Marido, marido, que nuestra hija tiene al Conejo entre las piernas!

El marido se levanta y se va a la habitación de su hija y dice:

—¡Aprieta!

Éste contestó:

—¡Ya no puedo más!

Narrador: Antonio Vivo Pascual

(Recogido por mis alumnas Juana y Sonia de la Cruz Vivo)

Se trata del tipo 1545, *El muchacho con muchos nombres*, que fue catalogado por Ralph S. Boggs en su índice de cuentos folklóricos hispánicos (27) con el número 1940*B. Boggs mencionó las versiones tradicionales asturianas de Aurelio del Llano, n.º 68, y Cabal, *Cuentos tradicionales asturianos*, números 214–215. También ha sido documentado en Hispanoamérica. El cuento ha sido recogido en época reciente por varios investigadores. Así, Julio Camarena transcribe dos versiones: en la primera, n.º 217, el pícaro dice llamarse Morcilla, Pelo-Entre-Las-Piernas-Mías y Agárrame-De-Los-Cojones; en la siguiente, n.º 218, los nombres fingidos son Tres-Dedos-En-El-Culo, Dóminus-Vobiscum y Me-Pica (28). Aurelio Espinosa (hijo) recogió también el relato en tres versiones, números 448–450, cuyos nombres son similares a los registrados en las versiones de Camarena. En la Región de Murcia, sin embargo, los nombres del pícaro suelen ser Aprieta, Conejo, A-Las-Piernas y, sobre todos, Habas Tiernas: la muchacha ha comido de esta legumbre, y cuando pide socorro a su madre porque el huésped está abusando de ella, la madre interpreta que sufre indigestión y no le hace caso (29).

Resulta sorprendente que la treta empleada por el mentiroso sea la misma que Ulises utilizara cuando le hizo creer a Polifemo que su nombre era Nadie (*Odisea*, IX, pp. 364–367). De este modo, los otros cíclopes no auxiliaron a su compañero ciego porque pensaban que se estaba burlando de ellos. Julio Camarena se refiere a un grupo de leyendas mitológicas vascas que se basan también en el motivo del nombre equívoco (Thompson, K602). Así, en algunas leyendas vascas de Azkue o Barandiarán

se narra cómo una «lamiña», o una «gentil» (ambas, razas míticas), baja todas las noches por la chimenea de un caserío a que la señora de la casa le dé algo de comida; alarmada por el gasto, la mujer se lo dice al marido, quien un día espera a la intrusa disfrazado de hilandera; cuando llega, el marido conversa brevemente con ella y le dice llamarse **Nor nere buro** («Yo misma»); después, le tira el aceite a la cara o, en otras versiones, le pega una paliza o, a veces, le invita a sentarse en una piedra al rojo vivo; cuando sus compañeros le oyen decir que el mal ha sido causado por **Nor nere buro** («Yo misma»), no logran entenderla (30).

Parecido equívoco, aunque ahora de carácter meramente humorístico, aparece en un cuento que recogí de Julio Pedregales Moreno, de 78 años, natural de El Batán del Puerto (Albacete), en julio de 1998. En este cuento, el nombre del protagonista, **Agusto** (Augusto), provoca un malentendido cuya resolución nos recuerda claramente el ardid de Ulises, aunque ahora el equívoco lingüístico no se haya buscado de forma deliberada:

«AGUSTO»

Pues éste es un hombre, un molinero de ahí abajo que se le cortó el agua, y era ya bastante tarde. Y, claro, arriba en el cortijo había un chaval llamado Agusto. ¿Y qué hizo?: pos tenía una choza de los cerdos, porque su padre no estaba allí, tenía las puertas cerradas. Y llegó a una choza onde tenían los cerdos: eran bardas lo que tenía tó encima, y el muchacho le pegó fuego a aquello pa calentarse un poco. Pero no se había dao cuenta que los cerdos estaban dentro.

Entoces otra hermana que tenía, allí en una..., unos..., retirao, vio el humo y vino corriendo, y el molinero ende abajo, ende la presa, empezó a echar voces:

—¡Eh, chico!, ¿pos quién le ha pegao fuego a la choza?

Dice:

—¡Le ha pegao Agusto!

Dice:

—¡Pos si le ha pegao agusto, Dios nos ampare, que yo me voy! (31).

Pero los recursos del burlador sexual son casi inagotables. Por ejemplo, en otro relato muleño se abusa también de la hospitalidad de un matrimonio cuando el engañador se hace pasar por una mujer que está a punto de dar a luz:

EL MARIDO GUITARRISTA

Esto era una vez un matrimonio que vivían en el campo. Un día se apareció una mujer con una barriga muy gorda pidiendo auxilio porque estaba a bocas de dar a luz.

Ellos decidieron acogerla en su casa. Al acabar de cenar dijo la mujer que ya no aguantaba más y que iba a dar a luz. El marido le dijo a su mujer que se metiera en

la habitación con ella para ayudarle y él, mientras tanto, tocaría la guitarra.

Resultó ser un ladrón disfrazado y una vez en la habitación se descubrió. La mujer gritaba diciendo que era un hombre. El marido decía mientras, tocando la guitarra:

–Si es un hombre, le pones mi nombre –**chipirrín, chipirrín, chipirrín...**

Y la mujer seguía diciendo:

–¡Muchacho, que no es una mujer, que es un hombre!

Y el marido contestaba, sin parar de tocar la guitarra:

–Si es un hombre le pones mi nombre –**chipirrín, chipirrín, chipirrín...**

–¡Muchacho, que no es una mujer!

–Si es mujer, le ponemos Isabel –**chipirrín, chipirrín, chipirrín...**

Total que estuvo con la mujer todo el tiempo que quiso y el marido mientras tocando la guitarra.

Narrador: Francisco Ramírez Pastor
(Recogido por mi alumna Carmen M.^a Ramírez Gálvez)

El cuento está catalogado como tipo 1545A*, ¡Es hombre! El índice de Aarne–Thompson sólo menciona una versión italiana de este cuento. En la Región de Murcia hay otro ejemplar en el volumen de F. Gómez Ortín, *Folklore del Noroeste Murciano* (32), donde el protagonista es un antiguo novio de la muchacha. Las rimas finales son semejantes a las de nuestra versión:

–¡Que es un hombre!/[...]

–Le pondremos mi nombre.

La acción del burlador puede ejercerse con miembros de su propia familia, con lo que el cuento se ve enriquecido con el motivo del incesto, aunque tratado siempre de forma humorística. El siguiente cuento procede del municipio de Las Torres de Cotillas y fue registrado, el 7–1–99, por Paqui del Cerro a Francisca Almela Bermúdez, natural de este pueblo:

LA ABUELA Y EL NIETO

Esto era un padre que tenía un hijo y no le gustaba salir de novias. Y le dice una noche su padre:

–Oye, hijo, te voy a dar dinero y te vas a ir y te vas a buscar una mujer; te vas a ir a cenar, te la vas a llevar al cine y después te vas a acostar con ella.

Conque va y se va a la casa de la abuela; y le dice:

–Abuela, mire lo que me ha dicho mi padre.

–¿Qué te ha dicho?

Dice:

–Que me busque una mujer, que la lleve al cine, que le dé de cenar y que me acueste con ella.

Y dice:

–Pues eso está hecho.

Y entonces llega y dice...

A otro día se va en cá su padre otra vez y dice:

–Mira, he cenao con la abuela, la he llevao al cine y he dormío con ella.

Y dice:

–¿Pero que tú has dormío con mi madre?

–¡Claro! –Dice– ¡Duermes tú con la mía!

Recogido el 7-1-99 a Francisca Almela Bermúdez
(Las Torres de Cotillas)

Se trata de un conocido chiste que, sin embargo, no he encontrado escrito en ningún lugar excepto en otra versión recogida por mí en El Batán del Puerto a Julio Pedregales Moreno en julio de 1997:

EL NIETO Y LA ABUELA

Bueno, pues esto era un muchacho que lo mandó... (un muchacho con trece años o catorce, ya hombrecillo), y lo mandó su padre con una burra a por su abuela a un sitio que le decían Las Espineras, y estaba su abuela allí (era por meses). Pos nada, el zagal coge su burra. Y el padre, lo primero que le encargó, dice:

–Ten cuidao no vaya a caerse la abuela de la burra, ¿eh?; que como se caiga te la buscas cuando vengas aquí.

Pero el zagal se inventó una cosa mejor. Entoces subió y ya llegó allí, cá la abuela. Dice:

–¿Está usted prepará, abuela?

Dice:

–Sí, hijo mío, nietecico, estoy esperándote ya hace un poquito.

¡Hala! Saca, la monta a la burra, y hay que bajal por una cuestecilla desde la venta, dende la aldea a la carretera. Total, montaron allí, y sabes tú que los viejos ya están torpes, y se conoce que...

–¿Sabe lo primero que me ha encargao mi padre?: que no se cayera.

–¿Sí? Pos muchas gracias, hijo.

Y, claro, pos se montó atrás, el muchacho. Y del jaleo de la burra y de sujetar la abuela, pos al muchacho se le puso aquello bastante duro. Y ya al poco tiempo ya dice: «Yo lo tengo que decir».

–Mire usted, abuela, esto...

–Nietecico, ¿pos qué te pasa?

–Pos mire usted, abuela, que me he emocionao al me-neo. Tié usted, tié usted que bajar a ver si esto se pué remediar y ya nos vamos a algún lao a ver si puedo evitar esto.

¡Pero qué! Bajó a la abuela y empalmó allí en una cuneta. Y dice la abuela cuando ya terminan:

—Hijo mío, hace treinta años que se murió el abuelo y desde entonces no he probao ná. Ha estao mu bueno.

Pos ná, vamos otra vez. Y empieza la abuela otra vez en lo alto de la burra como que se cae:

—¡Ea!, pues, abuela, pues tengo que montar otra vez.

Se sube en la burra y, ¡qué va!, a los dos quilómetros vamos con otra, a echar otro...

Pos nada. Y ya salieron pabajo y cuando bajan allí al Río Madera, el muchacho había cortao una vara de fresno, muy bueno, ¿eh?, para darle a la burra, y la abuela tan contenta. Cuando iba ya cerca, la abuela iba cantando.

—Abuela, ¿por qué canta usted?

—¡Uy!, por lo bien que lo hemos pasao, nietecico.

—Poco me gusta el cante —dicia el nieto.

Pero, en fin, llegan allí. Dice el abuelo, el padre, al hijo, dice:

—¿Dónde vas? Apareja la burra y métela a la cuadra. Haz que coma.

Y mientras está allí, la abuela entra y dice:

—¡Ay, hijo mío, qué nieto, qué nieto y qué nieto! ¿Sabes lo que ha hecho?: casarme por dos veces en el camino.

—¡Pero madre!

Dice:

—Nada, lo que yo te diga, hijo mío. Yo no te engaño.

Dice:

—¡Madre!

Sale mi padre y me quita la vara y se lía así tó el lomo adelante a darme. Y dice:

—¡So sinvergüenza, lo que has hecho con mi madre!: ¡jodel a mi madre!

Dice:

—¡Anda, y ha estao usted años jodiendo a la mía y yo no le he dicho ná! (33).

Como puede apreciarse, la versión manchega es más divertida porque el narrador se ha complacido en detallarnos los momentos previos al contacto sexual entre la abuela y el nieto, y luego nos cuenta con regocijo la alegría de la señora por el descubrimiento de las facultades de su nieto que la empujan a repetir la acción amorosa, ya casi olvidada a causa de su viudedad. Por lo tanto, si en la versión de Las Torres de Cotillas lo importante era sólo la aguda respuesta final del mozo a las imprecaciones de su padre, en la de Batán del Puerto dicha conclusión aparece como muy divertido remate a una narración graciosa y chispeante para la que nuestro amigo Julio no ha ahorrado recursos dramáticos como la imita-

ción de la voz de la anciana o del traqueteo del carro (evidente metáfora sexual).

Quisiera referirme por último a un cuento, relacionado con este tipo de engaños para conseguir a una mujer, que no ha sido catalogado hasta la fecha. El cuento fue recogido en 1999 por Paqui del Cerro a su alumna Irene Sánchez, natural de Las Torres de Cotillas:

En aquellos tiempos los frailes salían con una borrica de casa en casa a que les dieran limosna. Y llegó a una casa y se le echó la noche encima. Y así le dice a la mujer:

—¡Señora!, ¿puedo dormir aquí, aunque sea en el baulero?

La mujer le dijo:

—Pues bueno, pues quédese usted a dormir.

Pero como al hombre le daba frío, llamó a la puerta y le dijo; dice:

—Señora, que tengo mucho frío. Si me dejara usted un laico en la cocina...

Y la señora le dijo:

—Pues bueno, éntrese usted a la cocina.

El hombre se entró en la cocina. Y luego, al rato, la llama otra vez. Dice:

—Señora, si me quisiera usted dejar un laico, ahí, en los pies de la cama...

La mujer, adoleciéndose del fraile, le dejó un laico en la cama.

Al rato, otra vez dice:

—Señora, ¿me dejaría usted un laico en la cabecera?

Total, que la mujer ya dijo:

—¡Esto ya es mucho! ¡Esto ya es demasiao! ¡Fuera!

Y agarró la escoba y lo espachó a escobazos.

El comienzo del cuento es similar a un relato recogido por Julio Camarena en la provincia de León:

Éste era un fraile que andaba por los pueblos remotos. Y resulta que llegó a un lugar donde había una señora que vivía sola; y dice el fraile:

—Ay, por favor, que no tengo donde dormir esta noche.

—Pero, señor, ¿ustá no ve que no puedo, que yo vivo sola y no puedo meterle a usted en casa? Ah, y además, mire, no tengo más que una cama.

—Bueno, yo duermo donde quiera: en el suelo... donde sea [...] (34).

La narración continúa con el desarrollo propio del tipo 1351A: el fraile logra introducirse en la cama de la mujer y ésta coloca una tabla entre los dos, que al final el fraile quita con el consentimiento de su compañera de cama. Este argumento se incluye en el índice de Aar-

ne-Thompson entre los cuentos de casados. Hay, por lo tanto, una coincidencia evidente en la primera secuencia de ambos cuentos, aunque luego siguen un hilo argumental diferente.

Una nueva versión de este cuento, recogida en el municipio de Murcia y publicada en el año 2002, me alertó acerca de su posible procedencia folklórica:

Un fraile llegó a una casa a pedir alojamiento, y la dueña era viuda. Tenía primera y segunda puerta. Se queda a dormir en la primera puerta, pero luego pasa y dice:

—¿No podría dejar el gorro aquí dentro?...

—Sí —le responde.

Un rato después vuelve a entrar y pregunta:

—¿No podría quedarme yo también aquí dentro?...

—Sí —le responde.

Y se quedó... (35).

Si todavía quedaba alguna duda, la consulta del catálogo de motivos folklóricos de Stith Thompson aclaró completamente la cuestión. El motivo K1361.3, incluido dentro del grupo de los engaños realizados por un embaucador, está descrito así:

Seduction by begging into woman's room to get warm. [Seducción introduciéndose en la habitación de una mujer con el pretexto de calentarse] (36).

Como puede apreciarse, la coincidencia con los dos textos murcianos (sobre todo con el mío) es manifiesta. Del motivo anotado sólo se ofrece en el catálogo de Thompson una entrada bibliográfica que menciona una versión nada menos que coreana del cuento. Este dato nos asombra porque comprobamos, una vez más, esa extraordinaria difusión universal e intemporal de las manifestaciones folklóricas, que se repiten, bajo ropajes nuevos y apariencias distintas, en cualquier tiempo y lugar.

NOTAS

(1) AARNE, Antti y THOMPSON, Stith: *The Types of the folktale*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, *FF Communications*, n.º 184, 1961². Hay traducción española de Fernando Peñalosa: *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, *FF Communications*, n.º 258, 1995.

(2) Motif-Index of Folk Literature. *A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-book and local legends*, 6 vols., Copenhague y Blomington, Indiana University Press, 1955-1958.

(3) *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*, 3 vols., Madrid: CSIC, 1946-1947².

(4) *Ibidem*, vol. III, p. 196. En realidad, este elemento constituye el tipo 1006, *Casting eyes*, motivo J2462.2, *Casting sheep's eyes at the bride [Arrojando ojos de carnero a la novia]*, incluido dentro del ciclo de cuentos del ogro estúpido, aunque lo habitual es que forme parte como episodio de algunos relatos de tontos.

(5) *Ibid.*, vol. III, p. 198.

(6) En «Cuentos populares andaluces (XV)», *Revista de Folklore*, n.º 295, Valladolid, Obra Social y Cultural de Caja España, 2005, pp. 3-4.

(7) *De memoria. Tradición oral en Lorquí*, Lorquí, Excmo. Ayuntamiento, 2002, p. 36.

(8) Véase Carrasco Carreño, Elvira (y otros): *Cuentos murcianos de tradición oral*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1993, pp. 279-281 [*El tonto casadero*].

(9) El número-tipo 1349A* podría tener relación con nuestro cuento. La descripción que de él hace el catálogo de Aarne-Thompson es la siguiente: *Covering in the cow. Fools lay themselves on her back [Cubriendo a la vaca]*. Los tontos se acuestan sobre su lomo. Sólo menciona el índice una versión islandesa de este cuento, que yo no conozco, por lo que me es imposible precisar la conexión argumental que pudiera haber entre ésta y la versión muleña transcrita, pues no se sabe bien cómo hay que entender la palabra «cubriendo».

(10) Pedrosa, J. M.: «La lozana andaluza, El corregidor y la molinera y un manojo de fábulas eróticas viejas y modernas», en *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional*, Madrid: Siglo XXI, 1995, pp. 253-281.

(11) *Ibidem*, p. 262.

(12) *Ibid.*, p. 271.

(13) Hernández Fernández, Ángel: *Cuentos populares de la provincia de Albacete (recogidos por los alumnos del I.E.S. 'Mixto Número Cinco'*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses de la Excmo. Diputación de Albacete, 2001, p. 202.

(14) Valladolid, Ámbito, 1997, n.º 21, p. 107: *Poniéndole orejas al niño* (registrado en Fuentecaliente).

(15) Véase la edición de Josefa López Alcaraz, *Los Fabliaux (II)*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1996, pp. 392-399.

(16) La Fontaine reelaboró a su vez la versión boccaciana en su cuento *Le Jument du compère Pierre [La yegua del compadre Pedro]*, Cuarta Parte, cuento X. Véase la edición bilingüe de Miguel Ángel García Peinado de los *Cuentos y relatos en verso* de La Fontaine, Madrid, Cátedra, 2002.

(17) Véase Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula greco-latina*, cuatro volúmenes (especialmente, vol. IV: «Inventario y documentación de la fábula greco-latina»), Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1979-1987. Aparece también el relato de forma idéntica en la llamada *Colección Accursiana* de fábulas. Véase, del mismo R. Adrados, *El cuento erótico griego, latino e indio*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994, cuentos G32 y G19.

(18) Esopo, *Fábulas. Vida de Esopo*, ed. de Carlos García Gual y P. Bádenas de la Peña, Madrid, Gredos, 2000, p. 223.

(19) *Motif-Index of Medieval Spanish Folk Narratives*, Tempe [Arizona], Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1998.

(20) Tercera Parte, cuento I de la edición citada.

(21) *Cultura tradicional de Jumilla. Los cuentos populares*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1990, p. 197: *El puntico santo*.

(22) Versión castellana de 1496 actualizada por Marcial Oliver, Barcelona, Planeta, 1987², p. 217.

(23) *Ibidem*, p. 218.

(24) *Ibid.*, p. 219. También Jean de la Fontaine recreó, con bastante fidelidad al argumento y manteniendo el nombre de la protagonista, el cuento de Boccacio en sus *Cuentos y relatos en verso*, IV-1: *Le Diable en enfer*, p. 217 de la edición citada.

(25) Delicado, Francisco: *La Lozana Andaluza*, ed. de Claude Allaire, Madrid, Cátedra, 1985, «Mamotreto» XXII, pp. 279–280.

(26) Reproducido en la *Revista de Folklore*, n.º 291 (2005). Se trata de una variante del tipo 1419G, *Los pantalones del sacerdote*. Carlos González Sanz [*Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 1996] cataloga esta variante como [1419K], *La sotana del cura*.

(27) *Index of Spanish Folktales*, Helsinki, FF Communications, 90, Academia Scientiarum Fennica, 1930.

(28) Camarena Laucirica, Julio: *Cuentos tradicionales de León*, dos vols., Madrid, Seminario Menéndez Pidal–Universidad Complutense de Madrid–Diputación Provincial de León, 1991, vol. II pp. 98–100. Cf. también el cuento n.º 219.

(29) Véase Sánchez Ferra, Anselmo J.: *Camándula (El cuento popular en Torre Pacheco)*, Número Monográfico de la *Revista Murciana de Antropología*, 4, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1998 (ed. 2000), cuentos números 138–140, pp. 129–131.

(30) *Cuentos tradicionales de León*, ob. cit., vol. II p. 284.

(31) Hernández Fernández, Ángel: *Cuentos populares de la provincia de Albacete*, ob. cit., cuento n.º 177, p. 239.

(32) Murcia, Editorial Espigas, 1996, cuento n.º 8 (*Noche de boda*), pp. 167–168.

(33) En mis *Cuentos populares de la provincia de Albacete...*, ob. cit., n.º 131, pp. 192–193.

(34) *Cuentos tradicionales de León*, ob. cit., cuento n.º 167: [*El fraile quita la tabla*], vol. II, pp. 36–37.

(35) Riquelme Sánchez, Escolástico: *Cancionero–refranero y anecdotario poético popular (Recopilación del sentir popular buertano)*, Murcia, Autor, 2002, cuento n.º 206, p. 44.

(36) Propongo que el relato sea catalogado, dentro del apartado de cuentos sobre el hombre listo, como tipo [1545B*], [*Introduciéndose en la alcoba de la mujer*]. Un fraile que se aloja en casa de una mujer que vive sola consigue mediante un falso pretexto introducirse en su habitación y, ocasionalmente, hasta su cama].



UN CORPUS DE ADIVINANZAS (*NUSODOMÈ*) DE LA TRADICIÓN ORAL *FON* DE BENIN

Laurent Fidèle Sossouvi

En el África subsahariana, es una tradición muy común que, durante la noche, después de la cena, la gente se reúna en torno a un fuego, en un patio, o en la plaza del pueblo, para contar las novedades del día, mezcladas con cuentos, leyendas, anécdotas, historias de todo tipo, adivinanzas, acertijos, etc. En los poblados de la etnia *fon* de Benin, los más jóvenes suelen proponer adivinanzas, que reciben el nombre de *Nusodomè*, y a las que todos se aplican en buscar respuestas. Por lo general, las adivinanzas anteceden a los cuentos, y no es raro que la velada acabe a altas horas de la noche, sobre todo si alguno de los participantes es un ocurrente transmisor de adivinanzas o un buen narrador de cuentos.

En este breve artículo me limitaré a proponer algunas adivinanzas (*nusodomè*) sacadas de la tradición oral *fon* de Benin, recogidas, transcritas y traducidas por mí mismo de personas de mi pueblo o de mi propia memoria tradicional. Espero contribuir, de este modo, al conocimiento en España y en Europa de nuestro patrimonio oral y a proponer a los investigadores y al público español un repertorio tradicional de no fácil acceso, que pueda servir como materia de futuros estudios.

1. *Kpo gaga bo diga si Komin Kaka yi Jiwé? E tètè wè?* [Largo palo que va del cielo hasta la tierra. ¿Qué es?]

Flon (Respuesta): *Ji*. [La lluvia].

2. *Atin Kevi titi bo Wun gbon wutu ton bi?* [¿Arbusto muy pequeño lleno de espinas?]

Flon (Respuesta): *Atakin*. [Picante (*Ají*)].

3. *To tché sin atin daho dokpo bo e si haji Gbon do a e ka si lè haji Gbon aga a, Tenti jen nan gni?* [¿Gran árbol de mi padre, en el cual uno no puede subir ni por la parte baja, ni por la parte alta, sino únicamente por el centro?]

Flon (Respuesta): *So*. [El caballo].

4. *Nu tètè non djè si mè san e man sé gbeton?* [¿Qué cae en el agua sin hacer el menor ruido?]

Flon (Respuesta): *gninvi*. [Una aguja].

5. *Zin kpèvi titi bo kon nu da non bo to kplé kplé non du?* [¿Olla muy pequeña, que cocina y da de comer a una muchedumbre?]

Flon (Respuesta): *Nu*. [La boca (cuyos gritos reúnen las tropas)].

6. *Lingbo tètè e sin do kanme do glemè o wan ton non gnan aligbonto bi?* [¿Cuál es el macho cabrío que, atado en un campo, ahuyenta, por su olor, a todos los transeúntes?]

Flon (Respuesta): *gbeto mi*. [Las heces fecales (el olor del caca ahuyenta a los transeúntes)].

7. *Etè non do Wii, bo non de gbe do mè di awangbè lè do hun?* [¿Qué permanece inmóvil, y ordena como una tropa de guerreros?]

Flon (Respuesta): *Balière dokpo*. [Una barrera (la barrera permanece inmóvil pero nos impide el paso)].

8. *Mè wè non kpon adisi wé kpodo amiòn wé bo kon non mon nonvi ton gbédé a?* [¿Quién mira a la derecha, mira a la izquierda y no ve nunca a su hermana?]

Flon (Respuesta): *To*. [La oreja].

9. *Tohun tètè e jè agué o sin non do hoton mè?* [¿Cuál es la piragua, encallada en la playa arenosa o en un arenal y que contiene agua?]

Flon (Respuesta): *Agukè gbigba*. [Una nuez de coco abierta].

10. *Nu tètè Kon non lonyiji nu é so afo kpo alokpo o?* [¿Quién sobresalta al pincharos los pies o las manos?]

Flon (Respuesta): *Xwun*. [La espina].

11. *Mè non gbon Dada Wonto san man dogbé nu togan o?* [¿Quién pasa delante de la puerta del rey sin saludar al Rey?]

Flon (Respuesta): *Ayisun*. [El agua de una cuneta].

12. *Mè tè wè non wo tanon Dada Togan?* [¿Quién pega la cabeza del Rey?]

Flon (Respuesta): *La mu dé non Wlèlè tanan on.* [La navaja de afeitar].

13. *Mè tè non du nu ha Togan san man bè gan nu lè?* [¿Quién come con el rey y no se ocupa de limpiar los platos después de la comida?]

Flon (Respuesta): *Sukpo.* [La mosca].

14. *Zin wiwi é mon do zunkan mè?* [¿Marmita u olla negra encontrada en la maleza o la selva?]

Flon (Respuesta): *Akuété.* [El caracol].

15. *Homè do vo bo e kon non tun bo non Zonji ton xwèxwè?* [¿Inocente que sin cesar es empujado y con el que uno choca o tropieza?]

Flon (Respuesta): *Hon.* [La puerta].

16. *Min tè non kpon nukunmè ton mè tri tri tegbè bo é kon non nin nududu gbédé a?* [¿Quién me mira siempre de hito en hito o fijamente, y a quién no doy jamás de comer?]

Flon (Respuesta): *Honli.* [El hueco de la puerta (en la cultura fon, cuando comemos y una persona nos mira de hito en hito, es obligado darle de comer)].

17. *Akpo bo yan non kpo vi kpo si wé gbé?* [¿Pequeña funda que echa de su campo a la madre y a la hija?]

Flon (Respuesta): *Hovè.* [El hambre (la funda representa aquí el estómago. Cuando tenemos hambre es porque tenemos un vacío en el estómago)].

18. *Awlignonnu wé do jangban do ji bo do na fu a hwan. Min wè?* [Dos chicas rígidas que se hallan sobre una altura y que desean hacer la guerra ¿Qué son?]

Flon (Respuesta): *Anon diovi do kpo ton.* [Los dos pechos de una muchacha].

19. *Gnonu hoho non tèwè, ni enu sin on, e so non ji vi a, lo bo kon non jivi ni e man nu sin an?* [¿Cuál es la mujer preñada que ya no da a luz un niño cuando bebe agua, pero da a luz cuando no bebe agua?]

Flon (Respuesta): *To ji hun.* [La piragua].

20. *Bo nu e ylo yiché o, un non bu?* [Cuándo me llaman, desaparezco. ¿Qué es?]

Flon (Respuesta): *Hui ni non.* [El silencio].

21. *Sunu tè kon non sa vi ton lè?* [¿Cuál es el hombre que vende a sus hijos?]

Flon (Respuesta): *Sunu é dò ñonnu kannumon gon wè.* [Es el hombre que hace el amor con una cautiva].

22. *Sunu Aè kon non nan vitonlè médévo?* [¿Cuál es el hombre que da sus hijos a otro gratuitamente?]

Flon (Respuesta): *Mèdèvo si ba to wè.* [Es el que hace el amor con la mujer del prójimo].

23. *Sunu tè kon non hu viton lè?* [¿Cuál es el hombre que mata a sus hijos?]

Flon (Respuesta): *Sunu é da ñonnu e do wè kandé Ho e wè.* [Es el hombre que se casa con una mujer de cincuenta años (porque una mujer de cincuenta años ya no puede engendrar ni dar a luz)].

24. *Un non di zon li san afochélé bo me dé non se gbéché a, un do zo un ka ñi ñibu a, jinan lo ji-jawè o jinon ho mi an un non ton sin Xochemè gbédé a, ta jin un non zéton. Un non du aman bo non da mlon desu. Min wè nu mi.* [Ando sin hacer ruido y no tengo piernas; tengo cuernos y no soy buey; aunque llueva no me mojo; no salgo nunca de mi casa; sólo asomo mi cabeza; como hierba y duermo mucho. ¿Quién soy?]

Flon (Respuesta): *Akuété.* [El caracol].

25. *E ñi hêvi a é kan ñi kanli a. E kon non Zon bo do adu. E lè do anon, é non do azata, e non da mlon ta do do bo wéziza non da zon e. É non non atin ji, xo é jodo o mè, xo hoho mè, e no zon e ka do fu an, e do da kpo awa kpo. E non ton ke zé a, zanmè wè e non mon en. E tè wè?* [No es un ave ni un animal, pero vuela y tiene dientes; tiene pecho; duerme en los tejados; suele dormir boca abajo, y la luz le pone malo; vive en los árboles, en casas abandonadas o viejas; vuela, pero no tiene plumas; tiene pelo y alas; no sale de día; se le ve de noche. ¿Qué es?]

Flon (Respuesta): *A toké wè.* [Es el murciélago].

27. *E non di zonli kin ko kpo di ahan numon do hun e non di zon li ñi nunkon bo kon non dizonliwa gondo. Nunsunu ton non vivi dé su. E tè wè?* [Ca-

mina de lado como un borracho; anda para adelante y anda para atrás; cuando le preparan en la salsa, es delicioso. ¿Qué es?]

Flon (Respuesta): *Agasa wè*. [Es el cangrejo].

29. *Nuvi do gbè bo do awa bo non vè kaka bo kon non lè vivi kaka. Flowa jen é non du, bo eya o, é non dido?* [Insecto alado, que es a la vez amargo y muy dulce; sólo come flores, y después se aleja. ¿Qué es?]

Flon (Respuesta): *Wiin wè*. [Es la abeja (su picadura es amarga, pero la miel que hace es muy dulce)].

30. *Kanlin do kpo wè bo, dèdè jen é non zon. Atin non fin do a loton mè. E jè fidé o é non ze simè kabi agbaza fin o ton. E tè wè?* [Es un reptil; anda siempre despacito; las ramas nunca se rompen en sus patas; según dónde esté, el color de su piel cambia. ¿Qué es?]

Flon (Respuesta): *Aganman wè*. [Es el camaleón].

31. *Nu dé tin bo é non so blo agu na?* [¿Hay algo que sirve para hacer *agu*? (ñame machacado)].

Flon (Respuesta): *tevi*. [Name].

32. *Honton vivènan dé tin bo non xwédo mi gbon fi bí?* [¿Hay un amigo sincero que nos sigue por todas partes?]

Flon (Respuesta): *Yè*. [La sombra].

33. *Atin dokpo tin bo é mudo azin wé dji?* [¿Hay un árbol que está tendido sobre dos huevos?]

Flon (Respuesta): *Atoto kpo adjiglokuin*. [El pene y los testículos].

34. *Nu de tin bo é ma yi nusunumè a o, é non vivi a?* [¿Existe algo que si no se echa a la salsa no resulta sabrosa? ¿O hay algo indispensable en la salsa?]

Flon (respuesta): *Djè*. [La sal].

Y mis adivinanzas (*nusodomè*) terminan aquí.



MUSEO ETNOGRÁFICO
DE CASTILLA Y LEÓN
ZAMORA



Gracias a todos

Han sido años de recuperación de piezas,
de documentos, de recuerdos... para formar
la gran colección de etnografía
de Caja España, que ahora cobra
su sentido: compartir nuestra memoria.

Caja España

OBRA SOCIAL



Damos soluciones

