

**LA PERSONALIDAD ETNICA DE LA MADRE VASCA:
COMPRENSION DE LA IDENTIDAD FEMENINA VASCA
A TRAVES DE UN MODELO PSICOANALITICO OBJETAL**

C. J. CRAWFORD BAMBER*

*Universidad del País Vasco. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Apartado 1249.
San Sebastián, Guipúzcoa. ESPAÑA

INTRODUCCION

Este trabajo pretende la presentación de un modelo para el estudio de la personalidad étnica. Introduce la teoría de las relaciones objetales, una teoría psicoanalítica, aplicandola al campo de la antropología psicológica, aunque quizás sería más correcto hablar de antropología psicoanalítica. Antes de proceder a un tratado del concepto de objeto y de la aplicación que haremos de ello al estudio de la personalidad femenina vasca, es importante aclarar otro concepto: el de personalidad étnica.

Personalidad étnica es un concepto paradigmático que permite unas abstracciones respecto a la estructura y las características de la personalidad para una entidad socio-cultural determinada. Hemos de definir esta entidad socio-cultural como significativamente homogénea y con coherencia interna procedente de unidad étnica, lingüística, histórica, social y cultural. La sociedad vasca reúne estas condiciones para ser tratada como entidad homogénea, con una identidad étnica clara basada en las ya indicadas condiciones. La personalidad étnica vasca, entonces, sería la estructura y las características de la personalidad compartida por los vascos. Este concepto no difiere de la de previos autores clásicos de la literatura antropológica y psicoanalítica (Benedict, Mead, Kardiner, Jones, Roheim, Fromm, Opler, los Whiting, Bidney, Linton, Wallace, y Hsu) de forma significativa. Sigue en la tradición, por lo menos en sentido conceptual. El término personalidad étnica fué introducida por Devereux (1973: 28). Aunque nuestro entendimiento del término se ajusta al uso que le da Devereux, nuestra metodología difiere significativamente de la de él, por incorporar unas técnicas empíricas para el estudio de la personalidad como complemento a una tarea interpretativa por otra parte psicoanalítica. Consideramos que estas técnicas son complementarias. En este trabajo predomina la técnica psicoanalítica debido a la naturaleza del tema bajo estudio. Sin embargo, y aunque no será posible exponer con detalle nuestra completa estrategia investigativa, veremos resultados de otras investigaciones utilizando técnicas empíricas, que dieron resultados

concordantes con los del método interpretativo. Buscamos, en último término, integrar teoría y metodología empírica y psicoanalítica, tarea no fácil pero muy compensatoria en cuanto a una estrategia investigativa para el estudio de la personalidad.

Por personalidad étnica entendemos la estructura psicológica de la personalidad y sus contenidos, característica de un grupo socio-cultural homogéneo. Este es un concepto normativo a la vez que modal. Para su identificación y estudio debemos acudir a técnicas tanto empíricas (de entrevistas y de observaciones, análisis estadísticos y de frecuencia de distribución, etc.), como a modelos estructurales y dinámicos (por ejemplo, de la estructura de la personalidad, de las defensas, el contenido de las fantasías inconscientes, etc.). Los sueños, cuentos, mitos y creencias religiosas proveen un material rico y susceptible de un análisis estructural como de interpretación de contenido que nos aproximan a una comprensión de temas que pertenecen al inconsciente.

Esto último nos conduce a nuestra tarea actual que es la interpretación de creencias e historias en torno a dos figuras femeninas significativas para la cultura vasca: Mari de Amboto (y de otros lugares) y la Virgen María. Ambas destacan tanto por cualidades personales como por los papeles que desempeñan. Comparten unos pocos aspectos: ser reinas en sus respectivos dominios, ser madres, y de hijos ilustres o divinos y ser adoradas por los que creen en ellas; ambas realizan hechos supuestamente mágicos o milagrosos; y ambas tienen cualidades personales que las diferencian de otras mujeres. Pero antes de proceder con un análisis detallado debemos presentar los conceptos teóricos que guíaran nuestra tarea.

BASES TEORICAS: RELACIONES DE OBJETO E IDENTIFICACION

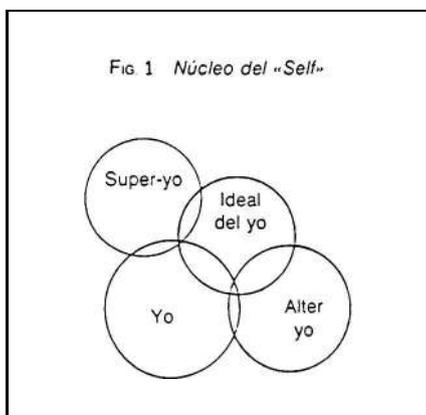
La técnica escogida para la labor analítica se basa en la teoría de las relaciones objetales, una teoría clave para el psicoanálisis actual, rica en potencial para esclarecer la dinámica intrapsíquica en términos de los personajes de la fantasía y de la vida real y de sus cualidades y papeles. Aún teniendo su auge en el presente, sus orígenes se remiten a la obra de Freud, quién habló de ello en varias ocasiones. La teoría de las relaciones objetales está compuesta de dos conceptos fundamentales: «relación» y «objeto». Relación se refiere a la interrelación entre un «yo» y un «otro». Según Laplanche y Pontalis, «se trata... no solo de la forma como el sujeto constituye sus objetos, sino también de la forma en que estos modelan su actividad... La preposición «de» (usada en lugar de «con el») señala esta interrelación». (1974:375)

Esto nos remite a la necesidad de definir «objeto». Esta palabra debe entenderse en el sentido concreto que tiene en psicoanálisis, como la persona, o partes de ella, integrantes de una imagen intrapsíquica o, al contrario, de una figura externa recipiente de la relación generada por el «yo». (Véase Kernberg, 1979.)

Complementaria a la teoría de las relaciones objetales está la teoría de la identificación. Esta última sienta las bases para la comprensión del proceso de construcción de la estructura psíquica fundada sobre el modelo de introyección de objetos en el mundo interno del individuo. La teoría de la identificación proporciona una comprensión de la estructura psicológica profunda de la personalidad, integrando los aspectos personales y sociales. Como Grinberg, consideramos que el concepto de identificación es «central y básico, para la comprensión del desarrollo y organización de la personalidad». Para él: «Interviene como proceso fundamental en la formación del yo, del super-yo y del ideal del yo, del carácter y de la identidad, siendo a la vez una constante en el continuo interjuego de la relación entre el sujeto y los objetos. ... (C)onstituye la forma más primitiva del enlace afectivo con otra persona. El primer comportamiento del niño hacia un objeto deseado es querer tragarlo, es decir, «consumirlo y recrearlo en el yó». Esto está en la base de la identificación» (1976:124). Se puede afirmar, entonces, que el modelo de incorporación oral está en la base del proceso de identificación.

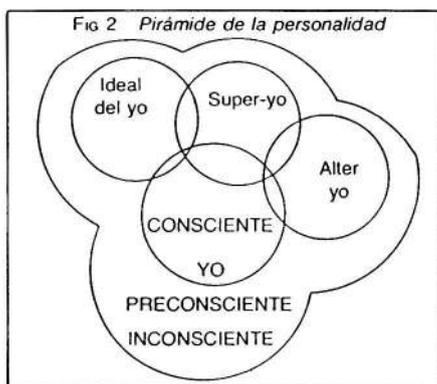
La teoría de la identificación analiza las motivaciones y los significados de la experiencia emocional, así como las funciones de la personalidad, las relaciones interpersonales u objetales, y su influencia en la integración de la personalidad. Es un modelo práctico para comprender la dinámica interna del proceso de formación de la personalidad. Es útil para nuestra investigación porque supone una comprensión de la personalidad tomando en cuenta tanto el proceso intrapsíquico como las relaciones objetales emocionalmente más significativas en la formación de la personalidad. Es la naturaleza esencialmente incorporativa del modelo para la identificación lo que lo enlaza con la teoría de las relaciones objetales. El proceso de identificación está íntimamente relacionado con el fenómeno de las relaciones objetales, no solo por ser el mecanismo principal en la constitución del mundo intrapsíquico, sino debido a que es un proceso estrechamente relacionado con otro fenómeno psicoanalítico conocido como la transferencia. La transferencia se refiere básicamente a la imposición, en el aquí y ahora, de estilos de relación y esquemas objetales propios de una etapa infantil. Esto se realiza a través de mecanismos basados en la proyección. Es este interjuego entre identificación, basado en un modelo de incorporación (o introyección), y la transferencia, basada en un modelo de excorporación (o proyección), que constituye el principal mecanismo a través de lo cual el individuo desarrolla su relación con el mundo objetal. En sus formas más elaboradas se conoce como identificación proyectiva, mecanismo básico en la formación de símbolos (Grinberg, 1978:76). En las psicosis y otros cuadros psicopatológicos graves cobra una particular virulencia y se impone como mecanismo defensivo predominante. (Primera descripción por M. Klein, 1949).

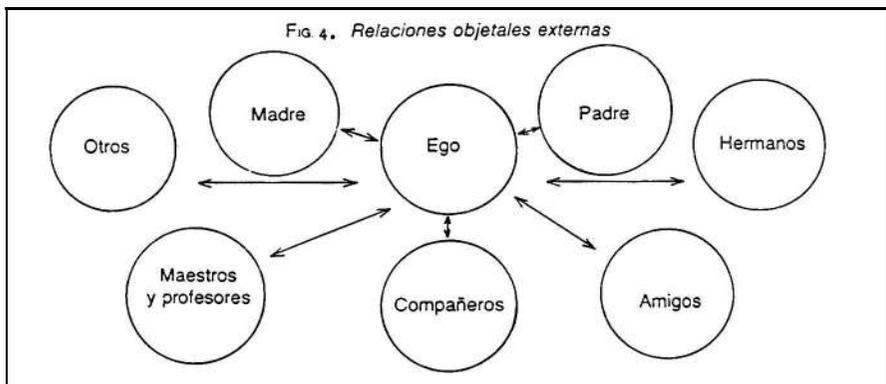
Cuando las relaciones objetales se realizan externamente hablamos de relaciones objetales externas. Cuando se realizan internamente (mentalmente) en la fantasía (sea consciente o inconsciente) hablamos de relaciones objetales internas. Una visión diagramática de estos procesos nos puede ser clarificador, así como proveernos un modelo esquematizado de datos pro-



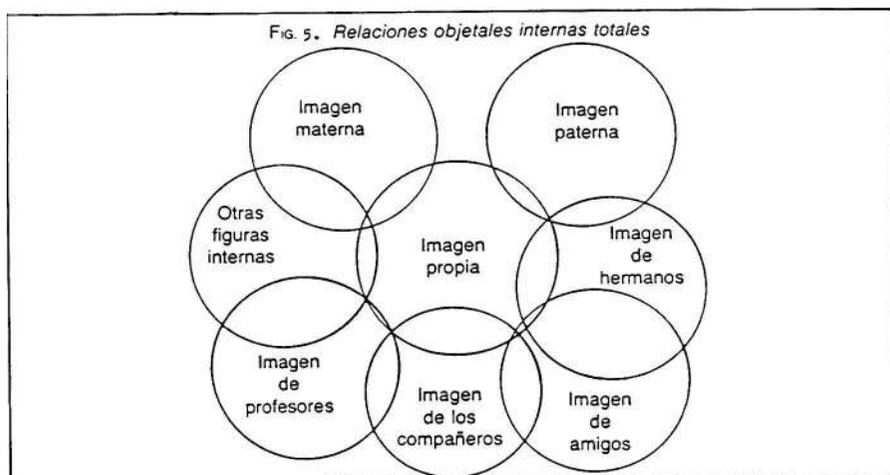
porcionados a través de diversas técnicas investigativas. El primer esquema (Fig. 1) perfila la visión consciente que el individuo tiene de su personalidad. Consiste en un núcleo yoico (el sí-mismo), un núcleo super-yoico con su aspecto o núcleo ideal, y un «alter» yo (el concepto que se tiene de lo que los demás piensan de uno). Este último está estrechamente relacionado con lo que C. H. Cooley llamó el «looking-glass self» (concepto espejo de sí-mismo) (1902). Esta última visión es esencialmente consciente.

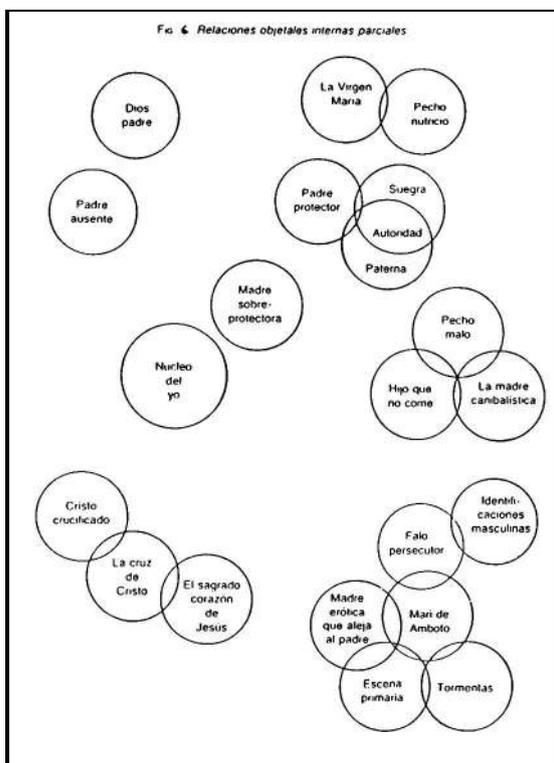
Introduciendo una tercera dimensión, podemos añadir el nivel inconsciente, obteniendo una imagen ampliada de la personalidad cuasi-piramidal, con los aspectos del «self» en la cima y, en la base la gran masa de las fantasías inconscientes reprimidas, solo asequibles a través del estudio indirecto (Figs. 2 y 3). Continuando, perfilamos las relaciones objetales, internas y externas, especificando la naturaleza de la interrelación entre ambos aspectos, así como la relación del individuo para con ellos (Fig. 4).





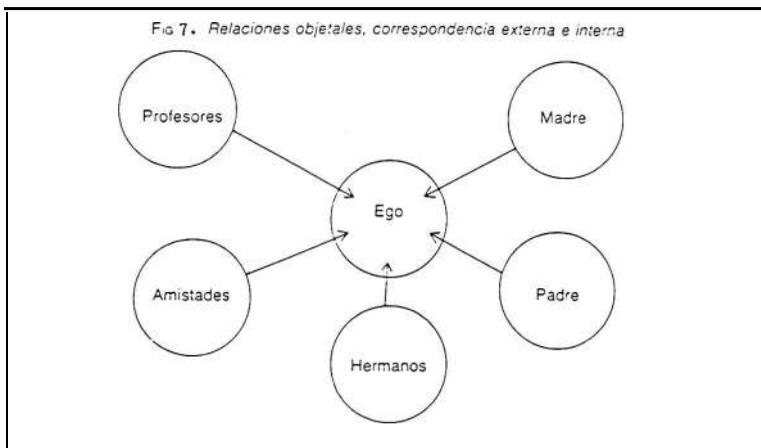
Las relaciones objetales internas se refieren a la integración de imágenes parciales y totales de figuras importantes a través de la experiencia con ellas, aunque mitigadas por la problemática interna. Por eso no siempre corresponden con exactitud a la persona externa a quién representan. Esto es importante recordar porque lleva a la roliferación de figuras en la fantasía tanto conscientes como inconscientes y provee la base para la construcción de figuras socialmente compartidas. Veamos la elaboración de imágenes más complejas respondiendo a objetos externos (Fig. 5). En la realidad, estas imágenes son incorporadas a menudo como elementos parciales, que se diferencian entre sí y con respecto al núcleo del yo. Un ejemplo concreto, para un individuo o un grupo culturalmente homogéneo, sería el que se nos





presenta tomados de la cultura vasca (Fig. 6). En algunos casos, los objetos internos ya no solo integran partes personales, sino que son personificaciones en objetos inanimados, fuerzas de la naturaleza o escenas desvirtuadas de los personajes, y de esa manera son integrados en la tradición oral y literaria.

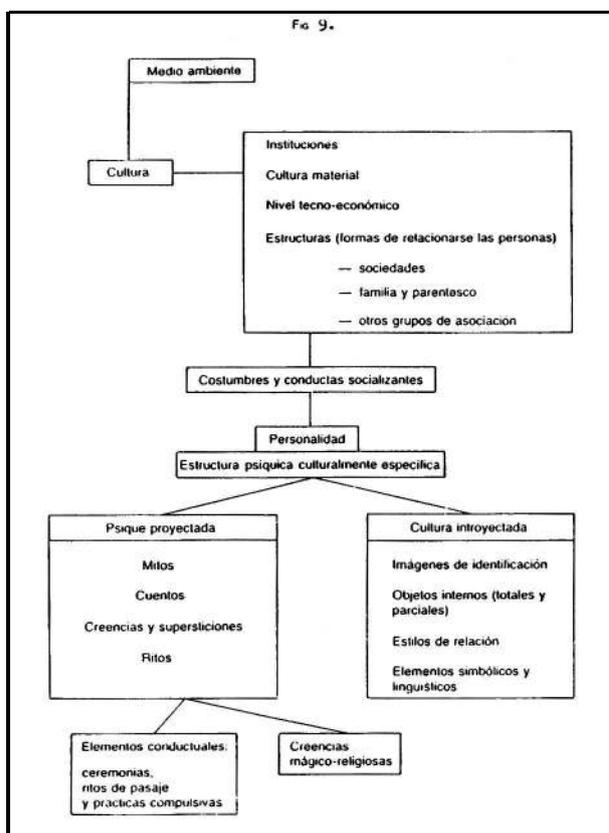
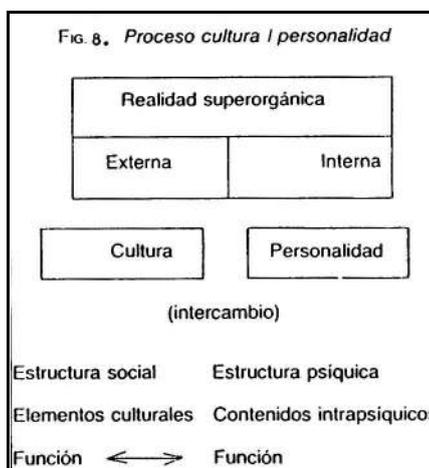
Un último cuadro nos proporciona un modelo para la configuración interna de la personalidad, una visión gráfica del contenido psíquico culturalmente específico. Podríamos decir que su conjunto manifiesta lo que llamaríamos el «world view» étnico (o visión étnica del universo): consiste en la idea particular que un grupo tiene de sí mismo («identidad étnica») contrastada con la que tiene con respecto a los externos a su grupo («identidad proyectiva foránea»), y la del mundo circundante («geografía étnica»). Contrastando las relaciones objetales internas con las externas podemos estudiar la congruencia entre experiencia y vivencia intrapsíquica (Fig. 7). Sin embargo, no hay que olvidar que factores intrapsíquicos como los identificados por Klein y otros (1977) intervienen en la formación de la estructura psíquica y de instancias como el super-yo. De todas formas podemos pensar que la construcción del modelo objetal culturalmente específico viene dado, por lo menos significativamente, por las experiencias relativa-



mente en común que dan unas instituciones sociales integradas. Estas instituciones serían, sobre todo., las que afectan las relaciones interpersonales y principalmente las experiencias de socialización como la familia, aunque intervengan factores adicionales: escolares, religiosos, rituales, tecnológicos y económicos que también influyen sobre el individuo, así como factores ecológicos que son, sobre todo, importantes en sociedades primitivas cuya relación con el medio suele ser mas precaria. Un medio ambiente hostil, que provee medios muy marginales para la sobrevivencia, puede aumentar así el grado de experiencias traumáticas procedentes del mundo externo. Así mismo, la herencia genética puede predisponer a una fuerza impulsiva mayor o menor y a estructuras super-yoicas más flexibles o arcaicas, según sea el caso. Ambas consideraciones indudablemente han tenido un significado más bien histórico, y han sido significativos particularmente en los orígenes de las tradiciones que nos interesan, decayendo su valor como factor en la persistencia de dichas tradiciones.

ANALISIS DE DOS FIGURAS FEMENINAS VASCAS: MARI DE AMBOTO Y LA VIRGEN MARIA

Esta sociedad que nos concierne en el aquí y el ahora, reúne unas determinadas características y una producción oral popular muy rica. Destacan por encima de todos los personajes de su tradición oral dos figuras femeninas: una, Andra Mari y la otra, la Virgen María. Estas dos figuras nos brindan la oportunidad, a través de su estudio, de construir un concepto modelo de la feminidad en la sociedad vasca, que reúne unas determinadas características, y que hemos tomado como prototipo de la personalidad femenina vasca (Fig. 8).



Aunque aquí hemos tenido que resumir en la elaboración de semejantes figuras, quisiéramos repasar, a través del siguiente esquema, como se articulan con el complejo cultural con que se relacionan. Primero, debemos señalar que el proceso de elaboración de los objetos internos culturalmente específicos procede de la introyección de aspectos parciales de la experiencia objetiva externa común dada por las circunstancias socio-culturales concretas en una determinada sociedad. Se construyen a través de la experiencia cultural, y se perfilan o expresan a través de la mitología, el rito, el arte y la producción oral y literaria popular en general (canción, cuento, novela, etc.) (Fig. 9). No por ello hay que descartar la influencia de otros modelos internos femeninos que incluso podrían responder a imágenes más actuales: creo que las figuras de Mari y María proveen un contraste interesante con continuidad histórica que las coloca en la posición de modelos culturales de identificación que a la vez reflejan los conflictos inconscientes respecto la feminidad.

MARI, LA DAMA DE AMBOTO

Mari es la figura mitológica vasca de mayor importancia. Destaca por encima de todas las demás figuras, sean femeninas o masculinas. Según Barandiaran (1972: 157-168), parece ser una deidad antigua pre-cristiana, aunque posteriormente se la haya confundido con la Virgen María, como personaje y sobre todo en sus cualidades supuestamente paganas y menos virtuosas. Existen vestigios indicativos de que este genio antiguamente era una figura maternal de cualidades ambivalentes. Favorecía o castigaba a los hombres de acuerdo a su comportamiento con ella. Se le representa como una mujer elegante, peinándose ala entrada de su morada, que suele ser una cueva cercana a la cima de un monte. Tiene atributos de reina, de señora, de jefe de genios menores. Es a la vez caprichosa y bondadosa. tiene poder sobre fenómenos atmosféricos, controla las tormentas, y se le atribuye el pedrisco, tan dañino para las cosechas. El símbolo de Mari es la hoz. Atraviesa el firmamento en la figura de una hoz de fuego, según algunas leyendas; en otras aparece volando por los aires envuelta en fuego. Resumiendo, sus poderes incluyen el dominio de las fuerzas terrestres y de los genios sub-térreos.

El mito de Mari tiene muchas versiones. Hemos escogido dos de las más completas para presentar aquí como viñetas para nuestro análisis.

MARI Y LA VACA

Mari había sido hija de un caserío de Amezketeta llamado Irabi. Les faltó un día una vaca roja. Mari fué encargada por su madre para que la buscara; pero ella no quiso hacerlo porque era ya tarde y anochecía. Entonces, la madre la maldijo, diciendo: «el diablo te lleve, si no la traes».

La joven Mari salió a buscar la vaca. En el campo se le apareció el diablo en figura de una vaca. Mari creyó que era la suya, y acercándose a ella la agarró por la cola. Y la supuesta vaca, tomando una carrera precipitada arrastró a Mari a la cueva del Txindoki, que está en la peña de Jarrunarri. Al entrar en la cueva, Mari dijo estas palabras: «Mientras Irabi sea Irabi, no faltará en esta casa cojo o manco». En efecto nunca han dejado de cumplirse estas palabras.

Cuando la familia llegó a saber donde se encontraba la joven, se presentó delante de la cueva de Txindoki con un sacerdote, para ver si podía librarla de aquella prisión, celebrando a su vista una misa, pero por haberse olvidado de llevar el atril, no se pudo celebrar esta. Todos vieron a Mari que estaba dentro de la cueva y a su lado un perro rojo tendido en el suelo que era el demonio. Mari les dijo que se apartasen de allí, pues si el perro despertaba perecerían todos. Se retiraron, pues, y Mari quedó en la cueva para siempre.

CASAMIENTO CON DON DIEGO LOPEZ DE HARO

Era Don Diego López de Haro muy buen montañero, y estando un día en la parada aguardando que viniese un jabalí, oyó cantar en voz muy alta a una mujer encima de una peña. Fué donde ella y vió que era muy hermosa y se enamoró de ella. Le preguntó quién era y ella dijo que era mujer de muy alto linaje. El la dijo que pues, si era mujer de alto linaje que se casaría con ella, si ella quisiera, porque él era señor de aquella tierra. Ella le dijo que lo haría, pero con la condición de que le prometiese no santiguarse nunca, y él se la otorgó, y ella se fué luego con él.

Esta dama era muy hermosa y muy bien hecha en todo su cuerpo, salvo que tenía un pié como de cabra.

Vivieron gran tiempo juntos y tuvieron dos hijos, varón y hembra. Un día se santiguó Don Diego López de Haro cuando comía con su familia y su mujer al instante saltó con la hija por la ventana del palacio, y se fué para las montañas. No volvieron a ver más ni a ella, ni a su hija.

ANALISIS DEL CARACTER DE MARI

El principal atributo femenino de Mari es su capacidad seductora. No manifiesta cualidades maternas excepcionales, a pesar de ser considerada antepasada del Señorío de Vizcaya. Como madre es sobre todo acaparadora de la hija y abandonica respecto al hijo. Esta última cuestión está unida a una influencia anti-cristianizante, que se podría leer anti-civilizante. Es una madre cuyas cualidades maternas han sido poco desarrolladas. Para esta conclusión me remito a sus actuaciones en mitos asociados a ella, estos y otros. Sí se cree que atiende a los que acuden a ella y recompensa a los que tienen fé en sus poderes. Su otra faceta es traviesa y capaz de inflingir daño: engaña, seduce con mal fin, mata y convierte en piedra a los desafortunados que encuentra en el monte. Su cónyuge es «Sugaar» o «Maju» (culebrón), un

consorte de mucho menor relieve. Figura en algunas leyendas asociado a ella atendiéndola. En la edad media su figura se identificaba con el diablo. Dicen en Azcoitia que cuando se reúnen Mari y Sugaar estalla una furiosa tormenta en el lugar (Barandiaran, 1972: 220). Como vemos, en diferentes relatos aparecen junto a ella Don Diego López de Haro, un joven de caserío, un pastor o el mismo diablo, aunque normalmente en forma de algún animal (típicamente una vaca, ternero o perro de color rojo, o un macho cabrío). Sin embargo, estas alianzas no pueden considerarse matrimoniales en ningún caso debido a tres factores: la desigualdad fenomenológica entre los contrayentes; el elemento de engaño que figura de forma prominente en las relaciones entre ellos; y la inestabilidad de la relación entre ellos ya que Mari siempre acaba volviendo a su morada en el seno de la tierra.

Gallop resume información a su disposición respecto a Mari en Euskadi Norte, donde se la conoce como «Basa Andrea», que significa mujer salvaje, siendo hija de «Basa Jaun», otra figura mitológica de importancia e implícitamente el primer agricultor. A veces a Mari se la presenta como una sirena que peina asiduamente su largo pelo rubio. Otras veces se la describe en forma de espíritu benigno que esconde a quienes se han acercado demasiado a la cueva de su padre (o del diablo), o que ayuda a escapar a los cautivos de este. En algunas partes de Euskadi-sur se le conoce como «Andra Mari» o Señora de Amboto, de Mururmendi o de otra peña. Se la ha considerado como jefe de las brujas, reina de los genios subterráneos y madre diosa del panteón vasco pre-cristiano. Habitualmente vuela por encima de los montes entre su cueva y la de Aizgorri, pero rara vez descendiendo a los pueblos. Los aldeanos guipuzcoanos suben a su cueva el día de la Santa Cruz y la bendicen, porque creen que si la cogen en casa no tendrá poder durante el resto del año para lanzar las tormentas que destrozan sus cosechas. (Gallop, 1970: 168) La fantasía subyacente es de una figura femenina potencialmente vengativa, quién hay que aplacar, pero que puede ser clemente e incluso generosa si se le suplica y se cree en ella y sus poderes.

De lo visto obtenemos la base de una figura femenina que inspira respeto y reverencia a los creyentes, pero que al mismo tiempo demuestra ser caprichosa y dañina en gran número de encuentros. Lo más interesante es el grado en que las cualidades de esta mujer legendaria coinciden con atributos persecutorios que hemos encontrado en los perfiles psicológicos de un grupo de mujeres vascas estudiadas por nosotros. El perfil psicológico refleja una mujer con una imagen (inconsciente, por supuesto) contradictoria, con aspectos idealizados y otros persecutorios. Se podría decir que las cualidades psicológicas de Mari representan impulsos del ello, instintos desenfrenados, cualidades crueles y sexuales menos dominados e integrados en el yo, aquello reprimido pero latente en la personalidad. Paralelismos entre imágenes intra-psíquicas del estudio empírico y las cualidades de Mari son suficientemente llamativas como para permitirnos una hipótesis de Mari como posible imago femenino arcaico. De confirmarse, las cualidades de Mari hallarían su correlativo en una imagen interna significativa en la personalidad de la mujer vasca actual.

LA VIRGEN MARIA: CUALIDADES PSICOLOGICAS Y SIGNIFICADO CULTURAL

Del mismo modo, su equivalencia cristiana, la Virgen María, es una figura materna con cualidades ejemplares de dedicación y devoción sobre todo al hijo, aunque por extensión a toda la humanidad (o por lo menos a la cristiana). Es una mujer elegida como madre de una figura que, a la vez que divina, es un héroe cultural fundador de una religión que ha culminado en una institución tan dominante y singular como es la Iglesia Católica. Solo hay que recordar que esta institución no es parte del complejo cultural vasco primitivo, sino que es un elemento de introducción extranjera en un momento histórico realmente tardío con respecto al origen del resto de sus instituciones. La Virgen María representaría a un elemento femenino ideal, introducido con un complejo religioso-lingüístico-cultural de un nivel más sofisticado y universal. No dejaría de representar (aunque se puede discutir sí, y en que medida, realmente lo fué) una influencia civilizadora y por consecuencia transportadora de una fuerza super-yoica excepcional. La Virgen María, entonces, es una imagen super-yoica por excelencia perteneciente al terreno de los ideales del yo. Representaría el elemento materno ideal, una madre disexualizada y elevada a un pedestal, exenta de otras cualidades femeninas consideradas más bajas. Sus cualidades son la vigilia y la protección desinteresada y no posesiva.

CONTRAPOSICIONES: MARI, MARIA Y LA IDENTIDAD FEMENINA VASCA

Las cualidades de vigilia y protección de la Virgen María contrastan significativamente con el aspecto sobre-protector consecuente de sentimientos hostiles inconscientes que se ha descrito respecto la madre en las familias vascas y recogidas por nosotros en trabajos previos (Crawford, 1982). Estos sentimientos coinciden más con el interés tan persecutorio y revelador de las actuaciones de Mari como cuando atrapa a los hombres en su morada. Es en este último hecho que veríamos el temor a no poder separarse de la madre, temor que responde a una doble realidad: externa e interna. Por una parte refleja la situación social histórica del caserío vasco con una organización familiar basada en una economía para el caserío que era totalmente restrictivo para la independencia individual al no permitir el matrimonio más que a uno de los hijos. Por otra parte, esta fantasía de atrapamiento puede reflejar una situación regresiva ante el conflicto edípico. No diríamos que estas dos situaciones sean contradictorias. Al contrario, reflejarían la necesaria interrelación entre el mundo intrapsíquico y el social. En vista de lo poco atractiva que resulta Mari como figura de identificación, estos elementos, aunque presentes, deben ser reprimidos normalmente, solo revelándose de forma indirecta, como en la literatura y el mito y, en cierto sentido, en la caricatura de la protección que ofrece el fenómeno de la sobre-protección ampliamente

te extendida, como ya hemos indicado, como conducta materna vasca. Volviendo a presupuestos culturales, para dilucidar la función de dicha represión, y su canalización a través de fenómenos sociales, hay que reconocer que son el resultado de la culpa edípica infantil femenina hacia la figura materna, culpa parcialmente proyectada y fuente de las imágenes femeninas representadas en la mitología, así como de la suspicacia hacia otras mujeres, factor psicológico que surgió como significativo en los estudios empíricos. (Crawford, 1982: 147)

La Virgen María posiblemente continúe en la actualidad en su papel de modelo ideal, por lo menos para parte de la población. A la vez se entiende la popularidad de mitos como las de Mari ya que dan voz a sentimientos por otra parte reprimidos y solo posibles de manifestación consciente a través de expresiones vicarias. Pero hoy en día posiblemente habría que buscar sustitutos contemporáneos para modelos de identificación. El problema actual es la falta de figuras femeninas vascas que encarnen o representen estos aspectos tanto ideales como eróticos y manipulativos, ya que no nos sirven para un análisis étnico las figuras representadas en la televisión y otros medios de comunicación más generalizados de ámbito estatal e incluso ya internacional, aunque sí habría que considerar su efecto como modelos de identificación femenina para la sociedad vasca actual y con cara a las adaptaciones del futuro.

La importancia de las fantasías de separación en las ansiedades de las mujeres del estudio empírico (Crawford, 1982: 147-148), por otra parte, reflejan una contraposición al temor a ser atrapadas de los mitos de Mari. Aunque aparentemente contradictorias, pensamos, siguiendo a Bowlby (1976), que la fuente de esta ansiedad de separación con temor al atrapamiento provendría de la ambivalencia hacia el objeto debido a sentimientos inconscientes hostiles hacia él. Se comprenderían dichas ansiedades persecutorias, entonces, como sentimientos agresivos no asumidos por el yo y transformados, tras la proyección de este sentimiento sobre el objeto, en un temor al abandono por parte del objeto. Esta situación contrasta con lo que sería el dolor depresivo que resultaría ante una pérdida verdadera; la defensa sería una forma de manejar la ansiedad y el dolor. La posesividad sería en este caso, una respuesta patológica a la ansiedad neurótica de separación. En este contexto queda explicado el fenómeno de la sobre-protección en relación al predominio de estas fantasías precisamente opuestas y que corresponderían a una situación completamente carente de justificación aparentemente real. Responde a que la sobreprotección materna, por su naturaleza narcisista, implica una insensibilidad al niño que crea una situación emocional de «abandono» por parte de la madre ya que su respuesta al niño es en términos de sus propios deseos narcisistas y no con consideración de las necesidades del niño. Por último, creemos que podría concluirse que estas imágenes representan en sentido general aspectos no integrados por la personalidad, incluso quizás faltando un aspecto integrador. A nuestro parecer, faltaría identificar (quizás falte del todo) una figura femenina culturalmente significativa que incorpore funciones integrativas reconciliadoras de los as-

pectos más escindidos reflejados en las dos figuras de Mari y la Virgen María. Si existe una figura de estas características, encarnaría cualidades yocas. Al no existir, se podría postular dificultades en la consolidación del yo.

Un último punto a desarrollar sería el significado cultural de estas dos figuras Mari y María. De alguna manera, Mari podría bien reflejar también una fantasía masculina respecto a la mujer incorporando sus miedos ante ella, por temor a los sentimientos sexuales y hostiles no comprendidos ni aceptados que suscita en él. En contraste, María responde mejor a una fantasía femenina de maternidad idealizada que permite huir de conflictos irresueltos respecto la propia sexualidad y de la ambivalencia con respecto a la maternidad. Sin embargo, tampoco se le puede descartar como figura ideal para el hombre en su huida de conflictos esencialmente edípicos, con negación de la sexualidad de la madre. En cualquier caso estas últimas ideas rebasan las consideraciones de esta presentación y habrá que dejarse su desarrollo para otra ocasión.

CONCLUSIONES

Por último nos encontramos de vuelta al esquema de las relaciones objetales internas y parciales, modelo que integra los elementos arriba descritos transformados en núcleos objetales de imágenes culturalmente relevantes (ver Fig. 6). En este caso que nos concierne ya no se trata de una consideración de la personalidad en la cultura sino de la cultura internalizada en la personalidad (Fig. 9). Esta organización interna de componentes culturales postularíamos que va a constituir una parte importante de la personalidad étnica. Contendría agrupaciones de núcleos congregados en grupos interrelacionados por semejanza conceptual o por coincidencia en espacio y/o tiempo. En el esquema (Fig. 6) vemos diagramadas algunas imágenes internas que hemos considerado culturalmente relevantes a la personalidad étnica femenina vasca, sin por ello excluir de consideración otras imágenes aún no tomadas en cuenta, incluyendo figuras de la vida cotidiana o de la literatura y otros medios de comunicación nacional. En las agrupaciones que hemos demarcado hemos perfilado núcleos de identificación masculinos y femeninos, predominando estos últimos, en parte por el enfoque del estudio sobre dos figuras femeninas, pero también quizás debido a la mayor abundancia de identificaciones femeninas resultado probablemente de la mayor fuerza y riqueza de los vínculos internos con la figura materna. Ahora bien, este esquema como configuración de la personalidad es circunscrito por los intereses del estudio actual. Su relevancia como modelo es sugerente en el análisis de relevantes imágenes internas y de sus interrelaciones. No puede considerarse un modelo acabado de la personalidad étnica vasca que abarque la totalidad de la realidad psíquica. Reservamos para un momento futuro, tras completar investigaciones sobre el tema, la presentación tanto de un modelo teórico más completo de la personalidad étnica como de un esquema más perfecto de la configuración vasca en particular.

REFERENCIAS

- Karl ABRAHAM
 1980 «Orígenes y desarrollo del amor objetivo», PSICOANALISIS CLINICO. B.A.: Horné.
- José Miguel DE BARANDIARAN
 1972a «Mari», DICCIONARIO ILUSTRADO DE MITOLOGIA VASCA, vol. 1 de OBRAS COMPLETAS. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca.
 1972b Comunicado por J. Caro Baroja en Vera, IKUSKIA 1 (Artículos y conferencias), en OBRAS COMPLETAS, vol.III Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca.
- Ruth BENEDICT
 1934 PATTERNS OF CULTURE. Boston: Houghton Mifflin.
- David BIDNEY
 1949 «Towards a psychocultural definiton of personality» en Sargent y Smith: 31-35.
- John BOWLBY
 1973 SEPARATION ANXIETY AND ANGER. N.Y. : Basic Books, 1976.
- Julio CARO BAROJA
 1977 LOS PUEBLOS DEL NORTE. San Sebastian: Txertoa.
 1975 BRUJERIA VASCA. San Sebastian: Txertoa.
 1971 LOS VASCOS. Madrid: Istmo.
- Raymond S. CATTELL
 1972 EL ANALISIS CIENTIFICO DE LA PERSONALIDAD. Barcelona: Fontanella.
- Charles H. COOLEY
 1902 HUMAN NATURE AND THE SOCIAL ORDER. N. Y.
- C. Joanne CRAWFORD
 1982 «Mujeres vascas: estudio de la relación entre estructura familiar y personalidad», CUADERNOS DE SECCION: ANTROPOLOGIA, ETNOGRAFIA, PREHISTORIA Y ARQUEOLOGIA: Nú. 1. San Sebastian: Sociedad de Estudios Vascos.
 1983 ANTROPOLOGIA PSICOLOGICA: El estudio de la personalidad en la cultura. CUADERNOS DE ANTROPOLOGIA. Nú. 2. Barcelona: Anthrosos.

- Georges DEVEREUX
 1973 ENSAYOS DE ETNOPSYQUIATRIA GENERAL: Barcelona: Barral.
- Horacio ETCHEGOYEN
 1985 «Identification and its vicissitudes», INT. J. PS.-ANAL., 66: 3-18:
- H. J. EYSENCK
 1978 FUNDAMENTOS BIOLOGICOS DE LA PERSONALIDAD. Barcelona: Fontanella (c. 1967).
- Sigmund FREUD
 1977 PSICOLOGIA DE LAS MASAS Y ANALISIS DEL YO. Madrid: Alianza.
 1968 LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS en OBRAS COMPLETAS. Tomo 1. Madrid: Biblioteca Nueva (0. 1900).
 1950 «Female Sexuality», COLLECTED PAPERS, Vol. 5. Londres: Hogarth Press (c. 1931)
 1948 «The Instincts and their vicissitudes», COLLECTED PAPERS, Vol. 2. Londres: Hogarth Press (c. 1915).
 1938 «Three contributions to the theory of sex», en J.L. Brill (ed.), THE BASIC WRITING OF FREUD. N. Y. : Random House: 553-629.
 1978 «Inhibición, síntoma y angustia», OBRAS COMPLETAS. B.A.: Amorrortu (c. 1926).
- Erick FROMM
 1941 ESCAPE FROM FREEDOM. N. Y. : Rinehart.
 1980 «El carácter social», PSICOANALISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA., México: Fondo de Cultura Económica (c.1956).
- Rodney GALLOP
 1970 A BOOK OF THE BASQUES. Reno, Nevada: U. Nevada Press.
- Leon GRINBERG
 1978 TEORIA DE LA IDENTIFICACION. B.A. : Paidós.
- Harry GUNTREP
 1982 PERSONALITY STRUCTURE AND HUMAN INTERACTION. Londres: Hogarth Press.
- Francis L.K. HSU
 1961 PSYCHOLOGICAL ANTHROPOLOGY: Approaches to Culture and Personality. Homewood, Ill. ; Dorsey Press.
- Otto F. KERNBERG
 1986 «Identification and its vicissitudes as observed in psychosis», INT. J. PS.-ANAL., 67: 161-172.
 1983 INTERNAL WORLD AND EXTERNAL REALITY. N.Y.: Jason Aronson.
 1977 LA TEORIA DE LAS RELACIONES OBJETALES Y EL PSICOANALISIS CLINICO. B. A.: Paidós, 1979.
 1975 BORDERLINE CONDITION AND PATHOLOGICAL NARCISISM. N. Y. : Jason Aronson.
- M. MASUDR. KHAN
 1979 ALIENATION IN PERVERSIONS. Londres: Hogarth Press.

- G. S. KIRK
1970 MYTH: ITS MEANING AND FUNCTIONS IN ANCIENT AND OTHER CULTURES. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Melanie KLEINY COLS.
1946 «Notes on some schizoid mechanisms», cap. 9. DEVELOPMENTS IN PSYCHOANALYSIS. INT. J. PS.-ANAL., 27.
1962 DESARROLLOS EN PSICOANALISIS. B.A.: Hormé.
1928 «Primeros estudios del conflicto de edipo y de la formación del super-yo» en EL PSICOANALISIS DE NIÑOS. Cap. VIII. Tomo I. OBRAS COMPLETAS. B. A.: Paidós: 251-274,1977.
- Claude LEVI-STRAUSS
1968-1971 MITOLOGICAS. 4 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
1958 «La Estructura de los mitos», ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL. B. A.: Editorial Universitaria, 1977: 186-210.
- Ralph LINTON
1945 THE CULTURAL BACKGROUND OF PERSONALITY. N. Y.: Appleton-Century-Crofts.
- Margaret MEAD
1928 COMING OF AGE IN SAMOA. N. Y.: Dell, 1968.
1967 MALE AND FEMALE. Londres: Penguin.
1930 CROWING UP IN NEW GUINEA. N. Y.: Mentor, 1958.
1935 SEX AND TEMPERAMENT. N. Y.: Mentor, 1950.
- Marvin OPLER
1946 «Themes as dynamic forces in culture», AMERICAN J. SOC. LI: 198-206.
- OTTO RANK
1914 EL MITO DEL NACIMIENTO DEL HEROE Y OTROS ENSAYOS. Madrid: Alianza, 1968.
- Arnaldo RASKOWSKI Y COLS.
1979 «Observaciones sobre la organización y desorganización de la simbiosis maternofilial». Comunicación en la XXXI IPAC, N. Y.
- Rafael REDONDO
1983 EL RORSCHACH Y LOS VASCOS. Bilbao: U.P.V.
- Geza ROHEIM
1974 THE RIDDLE OF THE SPHINX. N. Y.: Harper Torchbooks.
1950 PSYCHOANALYSIS AND ANTHROPOLOGY. N. Y.: Int. U. Press.
1945 THE ETERNAL ONES OF THE DREAM. N. Y.: Int. U. Press.
- Edward SAPIR
1934 «Emergence of a concept of personality in a study of cultures». J. SOC. PS., 5.
- S. S. SARGENT y M. W. SMITH (eds.)
1949 CULTURE AND PERSONALITY. N. Y. : Cooper Square.
- Martin A. SILVERMAN
1986 «Identification in healthy and pathological character formation», INT, J. PS.-ANAL., 67: 181-192.

- I. G. SARASON
1972 PERSONALITY: AN OBJETIVE APPROACH. N. Y.: Wiley.
- Rene SPITZ
1965 THE FIRST YEARS OF LIFE. N. Y.: International Universities Press.
- Fred SCHWARTZ
1981 «Psychic Structure», INT. J. PS.-ANAL., 62: 61-72.
- G. D. SPINDLER (ed.)
1980 THE MAKING OF PSYCHOLOGICAL ANTHROPOLOGY. Berkeley: U. Cal. Press (1978).
- Anthony WALLACE
1967 CULTURE AND PERSONALITY. N. Y. : Random House.
- Beatrice WHITING (ed.)
1977 MOTHERS OF SIX CULTURES. Cambridge, Mass.: Harvard U. Press.
- John W. M. WHITING
1961 «Socialization Process and Personality» en Hsu: 155-180.
- J. W. M. WHITING y Irwin L. CHILD
1973 CHILD TRAINING AND PERSONALITY. N. Y. : Yale U. Press.
- J. W. M. WHITING y Beatrice WHITING
1977 CHILDREN OF SIX CULTURES: A Psychocultural analisis. Cambridge, Ms. : Harvard.
- D. W. WINNICOT
1960 «The Theory of parent-infant relationship», INT. J. PS.-ANAL.: 41.
- J. O. WISDOM
1963 «Comparación y desarrollo de las teorías psicoanalíticas sobre la melancolía» REV. URUG. PSICOANAL. : 1.
1961 «A Methodological approach to the problem of hysteria», INT. J. PS.-ANAL., 42.