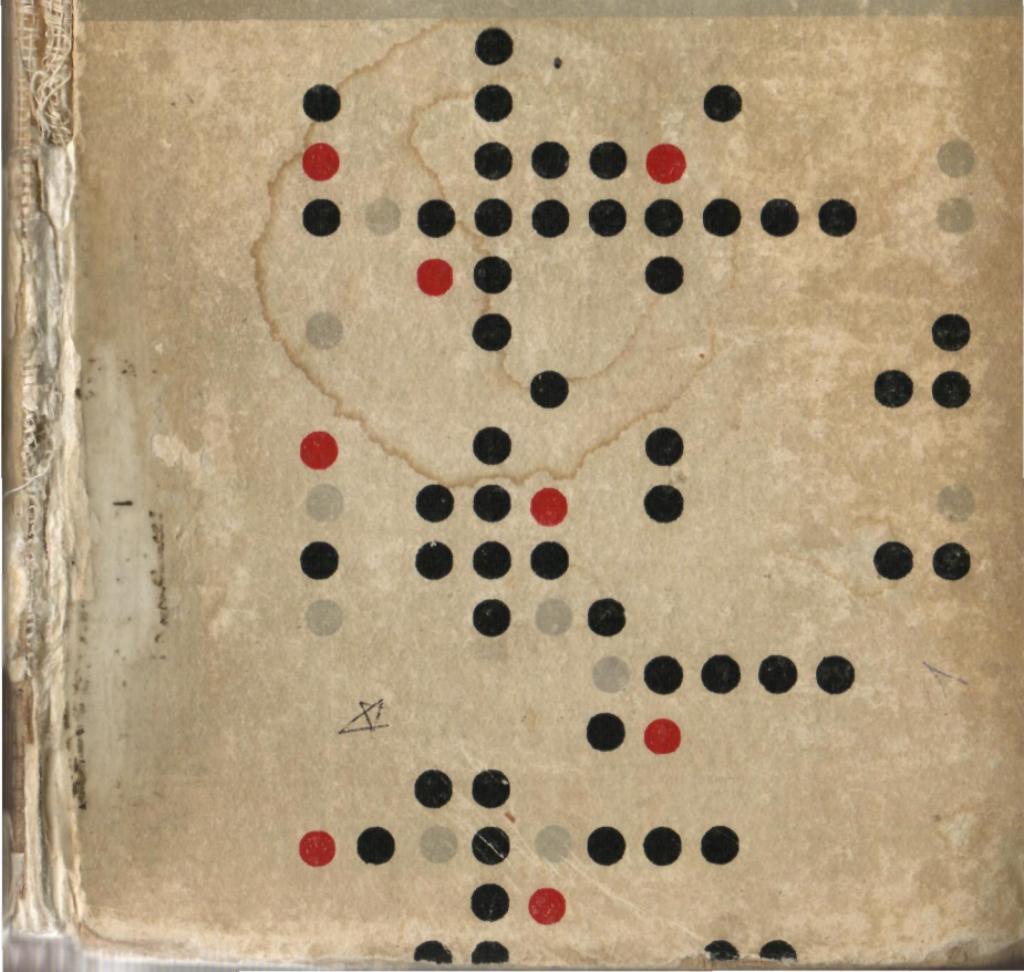


Roger Bastide

ARMAS

SOCIOLOGIA Y PSICOANALISIS



COLECCION EXPERIENCIA



ROGER BASTIDE
SOCIOLOGÍA Y
PSICOANALISIS

ROGER BASTIDE

SOCIOLOGIA
y
PSICOANALISIS



COMPAÑIA GENERAL FABRIL EDITORA
BUENOS AIRES

Título del original francés:
SOCIOLOGIE ET PSYCHANALYSE

© by Presses Universitaires de France

Traducción de
HERMAN MARIO CUEVA y
SUSANA DE ALDECOA

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723.
© 1961 by COMPAÑÍA GENERAL FABRIL EDITORA, S. A., Bs. As.

INTRODUCCIÓN

En la obra de Freud debemos distinguir dos partes muy diferentes: una psicología social y una sociología psicológica.

La psicología social de Freud (que se confunde, dicho sea de paso, con la psicología individual) presenta, respecto de las doctrinas clásicas que estaban de moda cuando Freud escribía sus primeros trabajos, un progreso innegable. El padre del psicoanálisis tiene en cuenta, en efecto, la influencia ejercida sobre el niño, en su formación y en su desarrollo, por la constelación familiar en la cual vive, y en las experiencias que afronta en sus relaciones con los demás. Sin duda, su biologismo, su teoría de los instintos, y su concepción de la inmutabilidad de los complejos que explican la conducta humana, le impidieron elaborar una psicología social más precisa. La sociedad continúa siendo aún exterior al individuo; más que fuerza creadora es obstáculo, y no actúa sino desviando el flujo de la libido o provocando una serie de dolorosos traumatismos. Aun cuando la sociedad se internalice en forma de Padre introyectado y sublimado, constituye un superyó, un estírato superior del espíritu (dicho sea de paso, inconsciente), cuyas relaciones con el Yo o Ego son aún poco conocidas. En suma, atrapado entre la psicología clásica (que considera las almas de las distintas personas como otras tantas islas cerradas, impenetrables entre sí) y la sociología de las representaciones colectivas, de las instituciones cristalizadas, Freud no logró alcanzar la solución hacia la cual se orienta cada vez más la ciencia actual. Sin embargo tuvo el mérito de situar al individuo en sus relaciones con los demás; su psicoanálisis está vinculado a la inter-psicología.

La sociología de Freud está emparentada con todo ese grupo de sociologías representadas en Francia principalmente por Tarde, pero que conocieron sus más vivos éxitos, hace ya algunos años, en Estados Unidos, y que se pueden llamar sociologías psicológicas. Al partir del hecho de que la sociedad está compuesta por individuos, se quiere hallar la explicación final de los hechos sociales en los instintos, en las necesidades, los deseos y los intereses de los individuos; en una palabra, en los hechos de orden psicológico. Pero la mayoría de estas doctrinas buscaba esa explicación en los fenómenos conscientes, tales como los sentimientos o los intereses. Olvidaban que nuestro comportamiento no siempre está guiado por ideas claras y que nuestras ideologías son casi siempre racionalizaciones elaboradas demasiado tarde. Al internarse mediante el psicoanálisis hasta lo más íntimo del individuo, al descubrir la acción de deseos inconscientes en las imágenes de los sueños, en los síntomas histéricos o en los ritos de los obsesos, Freud no tuvo más remedio que preguntarse si las instituciones humanas no provenían sobre todo de esas fuentes secretas y ocultas, y si las más bellas flores de nuestra civilización no nacían, en definitiva, en el equívoco estiércol de nuestra sexualidad. Aunque dentro de los límites de esa orientación psicológica, Freud proporcionó, pues, las bases de una sociología nueva que, tal como su psicología, incluía los hechos por explicar en la interpsicología. Dos grandes instintos luchan en el hombre: el instinto de muerte, destructor de todo vínculo social, y el instinto de vida, la libido, creador, por lo contrario, de la sociabilidad. Es menester aún, ya que lo genital continúa siendo un peligro, que la libido se desexualice y que el vínculo fraternal homosexual ocupe el lugar del vínculo filio-paternal.

Examinaremos, en una primera parte, esta psicología social y esta sociología freudiana. Veremos en qué medida los conceptos directivos de la psicología social y de la interpsicología de Freud, por muy vinculados que puedan parecer con ciertos conceptos de la sociología durkheimiana, están en el fondo alejados de ellos. En consecuencia, una conciliación entre Freud y Durkheim, como la que soñaba Jones, era imposible. El psicoanálisis no puede constituir un feliz complemento de la sociología objetivista. Es antagonista de ésta y veremos construir a los discípulos de Freud, sobre los principios de su maestro,

toda una sociología, original por cierto, pero que nada tiene en común con la sociología clásica.

La reacción no había de hacerse esperar. Ya lo veremos. Sin embargo, no todos los argumentos lanzados contra el freudismo tienen igual valor. Tendremos que hacer una selección entre ellos. Ha sucedido quizá, en cuanto a los sociólogos, lo que sucede en una cura psicoanalítica. El enfermo se rebela contra la interpretación que el médico da a sus trastornos psíquicos; a veces, abandona inmediatamente las consultas. En ciertas objeciones formuladas a la sociología freudiana, sobre todo en el tono con que están hechas, se evidencia un fenómeno análogo al de la "resistencia" de los enfermos. La crítica de Freud debe fundarse en hechos y no consistir en una no-aceptación pura y simple. Comprendido así el problema, desaparecen muchas de las objeciones consideradas esenciales. Del mismo modo, el mito edípico de Freud, su teoría de la horda primitiva, en la cual se basa toda su sociología, en la actualidad no puede sostenerse. Es una hipótesis que las observaciones no confirman. Se podría, sin duda, salvar lo esencial, al menos para una explicación de las instituciones sociales en virtud de la libido, al hacer del complejo de Edipo no un acontecimiento histórico, que tuvo lugar una vez en la vida de la humanidad, sino un fenómeno del inconsciente, de orden únicamente psíquico. Pero aun así, no podemos aceptarlo. El gran error de Freud, como ya veremos, ha sido su biologismo, que lo llevó a creer que cuanto él había descubierto, al psicoanalizar a occidentales del siglo XIX, tenía validez universal. El complejo es una formación social, en consecuencia, relativa a las diversas civilizaciones, a los diferentes medios sociales, inclusive en el ámbito de una misma civilización. No se trata de un fenómeno de la naturaleza; es un hecho de la "cultura".

Mas no todo el freudismo es alcanzado por esa crítica: cierto número de sus conceptos son todavía válidos; subsisten ciertos procesos psíquicos que tienen sus analogías o sus funciones explicativas en la vida social; subsiste, sobre todo, un método. También vemos que en la actualidad se produce un acercamiento entre el psicoanálisis y la sociología. Naturalmente, se trata de un nuevo psicoanálisis y de una sociología igualmente reformada. Pero la idea de la reciprocidad de los puntos de vista, de la consubstancialidad de la conciencia individual y de la con-

ciencia social, así como de la reciprocidad de acción entre lo psíquico y lo sociológico, han hecho posible ese esfuerzo de conciliación, sobre una base nueva, con respecto a la que adoptaba Jones. ¿Significa lo dicho que esta síntesis, que por otra parte cobra formas diferentes según los autores, nos satisfará siempre? No; también aquí es indispensable una revisión crítica. Tenemos, inclusive, la impresión de que el nuevo psicoanálisis, en su voluntad de otorgar primacía al factor social, desecha a veces, de muy buen grado, innegables conquistas de Freud. Y, en particular, el papel de la sexualidad.

Tendremos pues que analizar, a nuestra vez, el problema de las relaciones entre el psicoanálisis y la sociología, y trataremos, para concluir, de presentar acerca de ello un punto de vista que se aparta sensiblemente del propuesto por muchos psicoanalistas, sociólogos o antropólogos de las escuelas estadounidenses, pero que, según creemos, evita la analogía entre los procesos patológicos y los procesos sociales y otorga a la sexualidad un lugar importante en la vida social. En cambio, esas escuelas parecen incurrir, a nuestro juicio, en el error de hacer en general lo contrario: conservan la discutible analogía de lo normal con lo patológico y rechazan el elemento de sexualidad.

PRIMERA PARTE

UBICACIÓN HISTÓRICA DEL PROBLEMA

DE LAS RELACIONES ENTRE EL

PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGÍA

CAPÍTULO PRIMERO

FREUDISMO Y SOCIOLOGÍA

PARA JUZGAR adecuadamente las relaciones entre la doctrina de Freud y la sociología es menester remontarse a la época en que Freud escribió sus primeras obras. El individuo y la sociedad, entonces, eran considerados como entidades distintas y antagonistas. La psicología y la sociología formaban dos mundos separados. Y muchos hombres de ciencia se esforzaban por resolver un dilema planteado en términos insolubles. Si Freud, en cierta medida, continúa el pensamiento de su época (y cosa que se le repreuba harto a menudo actualmente), no es menos cierto que ha sido uno de los primeros en situar al individuo, para conocerlo y comprenderlo mejor, en su medio social. Sin duda, en él, la psicología social se confunde con la psicología individual; sin embargo, el psicoanálisis muestra la libido sometida a las experiencias infantiles, dependiendo de la naturaleza de las relaciones de los niños con sus padres. En consecuencia, Freud es incontestablemente un precursor.

Pero si en este punto se oponía a la psicología individualista de fines del siglo XIX, por otra parte se oponía, con idéntica fuerza, a la sociología objetivista, tal como la defendía por entonces un Durkheim, por ejemplo. Los hechos sociales, para este último, no pueden explicarse sino por hechos sociales antecedentes, y nunca, ni siquiera en último análisis, por hechos psíquicos. Pues la sociedad, más que una simple suma de individuos, es una combinación original; los hechos sociales no son simples extensiones de fenómenos individuales; hay diferentes planos en la realidad y cuando se pasa de un plano a otro, superior a éste, nos hallamos en presencia de hechos originales que exigen una interpretación propia. Los psicoanalistas

reconocen que Durkheim tenía razón al rechazar la psicología de su época aislándola de la sociología científica que intentaba formular. Es evidente, para ellos, que la psicología conocida por Durkheim era demasiado insuficiente para ser útil a la sociología. Más aún: lejos de ser útil, hubiera sido más bien una fuente de errores, como se advierte en los intentos de los norteamericanos y en sus deseos de querer explicar lo social fundándose en el instinto, en los sentimientos o en la razón. Pero —añaden— el rechazo de Durkheim sólo tiene valor histórico; si Durkheim hubiera conocido el psicoanálisis, no habría escrito las *Règles* tal como las escribió¹. Y, en efecto, en el *Suicide* hay un curioso texto que parece confirmar esta opinión. Para justificar su rechazo de las explicaciones de orden psicológico, Durkheim da como razón la insuficiencia de nuestro conocimiento de los individuos: "Actualmente, se conviene en reconocer que la vida psíquica, lejos de poder conocerse con una ojeada inmediata, tiene, por el contrario, repliegues profundos que el sentido íntimo no penetra y que nosotros no alcanzamos sino poco a poco, con procedimientos sinuosos y complejos." Ahora bien, Freud quería ofrecernos un conocimiento de ese inconsciente que determina nuestros actos y en consecuencia la nueva psicología, más justa y más real que la antigua, muy bien puede explicar lo que, como bien lo había visto Durkheim, la psicología clásica no podía esclarecer con sus datos.

Así, las relaciones entre el psicoanálisis y la sociología son dobles y hay reciprocidad, al menos aparente, de puntos de vista. La sociología nos ayuda a comprender al individuo, al colocarlo nuevamente en un medio familiar, y la psicología, por su parte, da cuenta de los hechos sociales al hacerlos brotar del juego de la libido.

I

Pero, en realidad, en el psicoanálisis esta primera aproximación entre la sociología y la psicología es más aparente que real. Se puede, en realidad, comparar la censura social de Freud con la compulsión social de Durkheim o

¹ JONES, *Social Aspects of Psycho-analysis*, Londres, 1923, cap. I.

con concepto de control social de los sociólogos norteamericanos. En ambos casos se trata, en efecto, de una influencia de la sociedad sobre el individuo. Pero la compulsión durkheimiana aparta al niño de la animalidad para convertirlo en hombre: es esencialmente creadora. En cambio, la censura social no crea nada, es puramente inhibitoria: detiene en sus avances las tendencias asociativas, para arrojarlas al inconsciente, para reprimirlas. Con todo, sería menester no exagerar esa oposición. Si bien la censura, en sí misma, no crea nada, indirectamente al menos, al forzar a la libido a disfrazarse para poder cruzar más impunemente el umbral de la conciencia desempeña una función positiva. Está en el origen del simbolismo o de las derivaciones. El rechazo, por ejemplo, de las tendencias edípicas obliga a la libido a buscar otras vías de desahogo y hace posible el amor conyugal. Por su parte, la compulsión social de Durkheim y el control social de los sociólogos norteamericanos no descuidan el aspecto inhibitorio de la sociedad. Vayamos más lejos. Tanto en el psicoanálisis como en la sociología, se halla el paso de la compulsión dolorosa a la aceptación gozosa. Durkheim parte de la dualidad existente entre nuestra naturaleza sensible y nuestra naturaleza social, de la resistencia de la primera a las obligaciones de la segunda, y tal conflicto suele asumir a menudo proporciones dolorosas para la vida moral. Pero la sociedad no significa sólo obligación; es, también, valor, y objeto de deseo. Así, el padre que es internalizado por el niño y que dirigirá en él la acción de la censura, es a la vez odiado y querido, Dios y el Diablo, reprobación e ideal libremente aceptado. El pequeño se identifica con la imagen de doble aspecto que se forma de los padres: negativo el uno —“No seas así, no hagas lo que tu padre te prohíbe”—; positivo el otro —“Sé así, como tu padre”—. De ese modo el superyó parental, al reprimir los deseos peligrosos para la vida social, da al individuo, al mismo tiempo, la fuerza para superarlos. También todo cuanto hay de importante en el mundo, todo lo que constituye nuestra civilización —la religión, la moral, el sentimiento social— derivan indirectamente de la censura: ‘Esos tres elementos han sido adquiridos en virtud del complejo paternal: la religión y las restricciones morales, a consecuencia de la victoria sobre el complejo de Edipo; los sentimientos sociales, ante la necesidad de superar los restos de rivalidad existentes entre los miembros

de la nueva generación”¹ y Malinowski, más tarde, nos demostrará que si en ciertas sociedades primitivas la censura es menos severa, el número de neurosis disminuye; pero que al mismo tiempo la marcha de la sociedad se ve afectada por una detención en el camino de la civilización.

Sin embargo, en el momento en que los datos del psicoanálisis y de la sociología parecen más próximos, el abismo se abre nuevamente. Pues la censura sólo indirectamente es creadora, como ya dijimos, por las deformaciones, las sublimaciones, los desplazamientos que exige a la libido; pero sólo la libido continúa siendo esta fuerza dinámica, esa pulsión individual e instintiva surgida de las profundidades del yo. Mas la compulsión de Durkheim es creadora por excelencia, y el hombre social constituye el conjunto de las representaciones colectivas que nos impone el grupo. El alma, en lo que tiene de realmente humano, es siempre hija de la ciudad.

Si bien la censura no se confunde con la compulsión social o el control institucional, no deja de ser un hecho social, y a título de tal merece un estudio algo más detallado por nuestra parte. Se pueden distinguir tres períodos en la vida de Freud. Al principio estudia, sobre todo, los efectos de la censura sobre la vida psíquica; busca después el origen y la evolución de esos fenómenos de represión y por último, a partir de 1910, pasa de la psicología a la sociología genética.

Ante todo, Freud se limita a clasificar los tipos de represión y distingue una represión normal, una represión insuficiente, y una represión exagerada. La represión es normal y, en consecuencia, útil, cuando la libido reprimida puede hallar fácilmente vías de canalización, que no turben a la sociedad, o sublimarse, por ejemplo, mediante el paso del erotismo al misticismo. El sueño nocturno, al permitir a nuestros deseos más equívocos el logro de un desahogo, facilita esa censura normal y constituye para la máquina humana algo así como una válvula de seguridad que deja escapar el vapor cuando aquélla alcanza una presión excesiva. Pero hay gente en quien la represión es insuficiente —seres perversos, obscenos o libertinos—, que forman la clase en la cual se reclutan los cri-

¹ J. M. LACAN, *Encyclopédie française*, t. VIII 13-403.

minales; y hay personas en quienes la represión es exagerada. Tal el punto de partida de las perturbaciones neuropáticas. Cuando, por ejemplo, los padres castigan con excesiva dureza a sus hijos durante el período de exhibicionismo sexual por el que fatalmente pasan todos, éstos se refugian en la falsa vergüenza, en el pudor enfermizo, la afición morbosa por la soledad, y tienden a la esquizofrenia.

Al respecto, Freud no hace distinciones entre los dos sexos. Para Jung, ya se sabe, la represión actúa en forma antitética en el hombre y en la mujer. El ideal del hombre es la virilidad, la posesión de virtudes tales como coraje físico, energía, dominio de sí mismo, y la sociedad ahoga en él los sentimientos más bien femeninos; ello explica por qué todo hombre tiene, como contraste, un alma femenina oculta. Las mujeres, en cambio, se ven obligadas a rechazar la parte viril de su ser, y así se entiende por qué poseen inconsciente masculino, y no ya *anima*, sino *animus*. Y cuando este *animus* logra superar la censura social se manifiesta por rasgos considerados como característicos de la psicología masculina: gusto por la argumentación lógica, deseo de pronunciar siempre la última palabra, de tener permanentemente razón.

En una segunda etapa de su obra, Freud procura establecer la evolución que sigue la censura social en el curso de la vida humana. El bebé pequeño se ve privado, por sus padres, de sus más caros placeres: chuparse el pulgar, meterse los dedos en la boca, tocarse las partes genitales. Pero sobre todo en el momento de la masturbación, por otra parte instintiva y espontánea, y no voluntaria y viciosa, la represión paterna o materna asume su forma más terrible: la amenaza de castración; y aunque se trata de una amenaza imaginaria, no por eso tiene influencia menos considerable y suscita un traumatismo a menudo duradero. La censura social es, en primer lugar, pues, una compulsión casi física, una amenaza material y brutal, y cuando el niño llega a la etapa edípica, vincula la amenaza de castración con su rivalidad sexual con el Padre, respecto del amor de la Madre.

Hasta aquí la represión es externa; se internaliza más tarde, en el momento de la formación del superyó. Pero esa internalización no se realiza bruscamente. En el estadio edípico, en el que acabamos de detenernos, el chiquillo siente celos de su padre; pero le gustaría ocupar su

lugar, reemplazarlo junto a la madre; el padre es ya un modelo digno de imitación, lo que se desea ser o llegar a ser; poco a poco, se pasa de los celos a la admiración y ello representa el punto de partida de la asimilación. El infante ha superado la tentación del incesto, pero es necesario que su libido fluya: "feminizará" entonces al padre, que pasará a ser el nuevo objeto de su sexualidad y que ahora representará lo que se desea tener, poseer. Es el segundo momento de nuestra identificación. El apego del muchacho al padre implica, pues, su introyección; el padre internalizado se convierte en el ideal del yo, o superyó, que en adelante criticará a la libido; en suma: se convierte en el poder moral inhibidor y crítico, en la voz interior de la conciencia.

En la niña, ni influye la amenaza de castración, ni la etapa edíspica tiene la misma importancia; y por ello "el superyó tiene mucha más dificultad en formarse... La educación, la intimidación, el temor de no ser amado actúan más efectivamente sobre la niña que sobre el varón, y a tales causas se deben las transformaciones producidas". En el adulto, en fin, tenemos —al menos, según los psicoanalistas de la escuela francesa— el temor de la opinión pública; las inhibiciones son de carácter social más que familiar. Nos acercamos ya a la sociología. Pero aún así no se trata de un orden de hechos nuevos: "La angustia social o el temor de la opinión pública derivaría del temor a la conciencia, el cual, a su vez, sería un sucedáneo del temor que siente la criatura a perder el amor de sus padres, otro aspecto del temor a la castración"¹.

Pero la historia del individuo no hace más que recapitular la historia de la humanidad; en consecuencia, nos es fácil comprender cómo apareció la censura en el mundo. Nació, también, del miedo a la castración: pero lo que en el niño es sólo amenaza imaginaria ha sido otrora amenaza real. En la horda primitiva, el padre y los hijos se batían en torno de la hembra; el primer hombre que, en ese combate, arrancó los órganos genitales a su adversario advirtió que el castrado dejaba de ser un rival. El padre habría, pues, castrado a sus hijos para reservarse la posesión exclusiva de la madre. Por lo tanto, la primera represión no habría sido represión moral, sino represión física y brutal; no la obra de la colectividad que

¹ ODIER, *Contribution à l'étude du Surmoi* (*Rev. franq. Psychan.*, 1927).

Insta al individuo, sino la de un hombre que lucha contra otros hombres. Wittels sitúa esta primera forma de censura en la época glacial¹. Será menester el parricidio original, los remordimientos y el totemismo para que el Padre se internalice o más bien se exteriorice en forma de un Dios, que ponga límites, que rodee al individuo de tabúes y de prohibiciones, primera forma del superyó. Pero éste es un superyó mítico o social.

Los sociólogos hablan, también, de una internalización de las compulsiones colectivas; y según parece, a juicio de Bovet o de Piaget, esta internalización se realiza principalmente en el ámbito familiar. Pero al afirmar esto ¡qué lejos nos hallamos de Freud! Se niega la existencia de una humanidad animal; los hombres han vivido siempre en sociedades y, por lo tanto, las conciencias, al interrelacionarse, dan nacimiento a un alma colectiva, diferente y superior, ya que no exterior a los individuos. Esta alma colectiva es la que impulsa, detiene u obliga. En las multitudes es fácil apreciar su actividad; pero cuando los hombres se dispersan, esa conciencia colectiva, según Durkheim, no deja de existir en lo íntimo de cada individuo y de dirigir la conducta del mismo. Así, mientras los psicoanalistas hacen surgir la presión, en último análisis, de las representaciones colectivas, en forma de opinión pública, del miedo a la castración, los adherentes de la escuela sociológica durkheimiana hacen surgir esas mismas representaciones de la acumulación y de la morfología social. En tanto que para Freud todo nace de la lucha, para Durkheim todo procede de la cooperación y de la comunión.

Por más que damos vueltas al problema en todos sus aspectos, aún allí donde el antiguo psicoanálisis parecía cercano a la sociología —respecto de la acción del grupo social sobre el individuo—, aún allí, repetimos, las diferencias son fundamentales, como se ve.

Pero no nos demos aún por vencidos. Y consideremos una vez más el tema examinándolo desde otro punto de vista. Durkheim y su escuela demostraron, al proclamar que los hechos sociales debían ser tratados como cosas, que existe una compulsión social, así como existe una compulsión física. Tal como hay un mundo exterior sometido a un determinismo rígido y que se impone a nos-

¹ F. WITTELS, *Motifs tragiques*, Berlín, 1911.

otros por la percepción, del mismo modo existe un mundo social, igualmente sometido a leyes y cuyas normas o valores debemos respetar forzosamente. Ahora bien, encontramos justamente en Freud y sus discípulos una idea análoga: la del principio de realidad.

El principio del placer, o la libido, nos impulsa a evitar el dolor, a satisfacer nuestros deseos; pero choca con las duras realidades exteriores y debemos adaptarnos al medio que nos rodea. El niño pequeño vive al principio en un mundo puramente imaginario e ignora todo lo que malogra sus deseos. Pero ese método alucinante luego deberá ser abandonado y será menester tener en cuenta los datos aportados por los sentidos. Mas esos sentidos nos dan no sólo la imagen del mundo físico, sino también la del mundo social. Vale decir que Freud postula la existencia de una sociedad objetiva, exterior a los individuos, de una sociedad con leyes y normas propias, y a la que debemos adaptarnos so pena de convertirnos en neuróticos. Una vez más nos acercamos a la sociología, tal como se la define generalmente.

Pero Freud no acepta fácilmente el dualismo, aunque a cada instante tropieza con él; trata siempre de superarlo; así la sublimación o la derivación —dos conceptos, dicho sea de paso, muy diferentes y que no deben ser confundidos— nos permiten realizar la unificación entre el principio de placer y el principio de realidad. La libido choca con las compulsiones de la sociedad; es, pues, apartada por la censura, inhibida, sumida en lo inconsciente; "sin embargo, es posible obtener una solución del conflicto entre las fuerzas represivas y las fuerzas reprimidas, desviando la energía de estas últimas hacia otros objetivos...; cuando la transformación se efectúa de acuerdo con las exigencias de la realidad exterior y de los ideales conscientes representa un beneficio importante para los progresos de la civilización y de la cultura, ya que se traduce por la liberación de cierta cantidad de energía utilizable en el trabajo social y en la satisfacción de necesidades de la sociedad¹". Lo que equivale a decir no ya que la sociedad no se limita a inhibir por medio de la censura, sino que es también un mundo de valores, y que indica las orientaciones a imprimir a nuestra fuerza psíquica.

¹ JONES, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, París, 1935, p. 13.

La sublimación constituye el aporte constructivo de la sociedad, en el análisis freudiano.

Mas no sólo el principio del placer se encuentra así completamente impregnado por el principio de realidad que lo canaliza y lo dirige en sentidos determinados; también, recíprocamente, el principio de realidad se mantiene durante largo tiempo (si no siempre, para muchos individuos) totalmente matizado por el principio del placer.

Veámoslo, sucesivamente, en lo tocante al mundo físico y al mundo social, pues hay paralelismo entre ambos. El recién nacido comienza esforzándose por volver, mediante sus lágrimas y sus gritos, a su situación primitiva de felicidad en el vientre materno. Pero, naturalmente, se trata de algo imposible; y entonces el niño está obligado a representarse los fines deseados en forma alucinatoria e imaginaria. Utiliza para ello sus descargas motrices, sus lágrimas y sus gritos, que modifican la situación en que se encuentra en el sentido de sus deseos, ya que sus reclamos atraen inmediatamente a la madre o a la nodriza. Y como no se da cuenta de cuanto lo rodea, es muy natural que en esta segunda fase imagine poseer un poder mágico que le permite satisfacer sus deseos. El principio de placer domina entonces al principio de realidad. Es el estadio llamado de la omnipotencia mágica alucinatoria. Pero como a medida que el niño crece sus deseos se complican, se ve obligado a utilizar, para satisfacerlos, signos cada vez más especializados; crea un lenguaje por medio de ademanes y gestos y es la etapa de los gestos mágicos. Sin embargo, no siempre son satisfechos sus deseos, y el individuo que se creía todopoderoso, pues se sentía "unificado con el universo" que le obedecía, se ve frustrado por el mundo que lo cerca. Comienza entonces a distinguir entre ciertas cosas periféricas que no le obedecen, tales como el mundo exterior, y su propio ego; pasa de lo subjetivo a lo objetivo, aunque esta objetivación no destruye inmediatamente los vínculos entre el yo y el no-yo. Éste es el estadio animista. Los objetos se le presentan al niño como dotados de vida, de actividad; tiene la sensación de que, alrededor de él, existen poderes divinos distintos del suyo y de que la satisfacción de sus deseos no depende inmediatamente de sus ademanes mágicos. El reconocer este condicionamiento constituye el proceso de objetivación. El mundo exterior perderá poco a

poco sus visos mágicos y la realidad se separará de la libido¹.

Naturalmente, este proceso de desencantamiento es largo y difícil. El niño, que choca con lo real, quiere primariamente destruir este mundo nuevo desobediente, sobre todo a partir del momento en que se ve destetado. Entonces arroja fuera de su cuna todo lo que toca. Cobra así conciencia de la diferencia entre el yo y el no-yo. Con el descubrimiento del espejo, el niño va aún más lejos: recorta en el marco espacial la imagen de su propio cuerpo, que se torna algo así como un objeto exterior en relación con su verdadero yo². El complejo de intrusión nos hace pasar de la realidad psíquica a la realidad social. En verdad, existían ya, anteriormente, el padre y la madre. Pero como estaban pendientes del cuidado del niño, como respondían a todos los gestos y a los mínimos llantos de éste, se hallaban incluidos en la visión alucinatoria y mágica que el niño se hacía del no-yo; pertenecían, en cierta medida, al principio de placer y no constituyan totalmente una realidad objetiva, exterior e independiente. No ocurre lo mismo con el hermanito menor. Hay, sin duda, un momento en que el recién llegado no es todavía ideado como "otro"; o más bien ese otro no es considerado sino como un espejo, ante el cual es posible exhibirse, desfilar, ejercer despotismo o poderes de seducción. Sólo que, ahora, los padres dividen su afecto entre los dos pequeños, y se interesan aún más por el menor, que requiere mayores cuidados paternos. A través de estas nuevas frustraciones, cóleras y celos, el niño aprende a distinguir su persona de las demás personas.

El conocimiento de la realidad, tanto social como física, se adquiere, pues, mediante toda una serie de desilusiones. Pero todo esto sólo es comprensible merced a que el mundo exterior y el mundo social existen ya cuando el niño nace, y a que chocará tanto contra uno como contra otro. Ahora bien, allí se reconoce la necesidad de unir las sociología con la psicología. Sin duda, el psicoanálisis recrea los conceptos rectores de la sociología, tal como ésta existía en su época; los elabora de manera nueva; la censura

¹ FERENCZI, *Sex in Psychanalysis*, trad. ingl., Boston, 1916, pp. 213-90.

² J.-M. LACAN, *Le stade du miroir, théorie d'un moment structural et génétique dans la constitution de la réalité* (Congreso Internacional de Psicoanálisis de Marieband, 1935).

social no es ni la compulsión durkheimiana ni el control institucional; el papel de la sociedad se divide en dos partes: por un lado, la censura inhibitoria; por el otro, la sublimación que canaliza las pulsiones del id según los valores culturales del ambiente en que se vive. Pero el psicoanálisis también coloca, al comienzo de su psicología, el principio de realidad junto al del placer. Y ello nos basta por el momento para sentar las bases de una futura reconciliación.

Empero, una nueva dificultad nos detiene. Esa realidad social, para el niño, es la familia. Más aún, los distintos miembros de la familia. Las relaciones entre lo individual y lo social se plantean en términos de interpsicología. La sociología ¿puede aceptarlo? ¿Qué es lo más importante: la familia o la sociedad? ¿La familia, acaso, no es una desagregación de una sociedad más vasta? ¿O la sociedad se forma, por el contrario, a partir del núcleo familiar? Una nueva confrontación se torna necesaria.

II

¿Qué es una familia? En principio, es un grupo biológico que continúa la vida animal, y cuyas principales funciones son la procreación y la educación de los hijos. Pero es también una institución social, que tiene una organización, jurídica o consuetudinaria, variable según las épocas o los lugares. Evidentemente, las tendencias sexuales son demasiado peligrosas, por las pasiones que excitan, y la mujer, para el hombre primitivo, a consecuencia de la sangre menstrual, tiene demasiadas impurezas como para que las relaciones entre los sexos se puedan dejar libradas a los caprichos individuales; así, pues, en todas partes interviene la sociedad para ordenarlas y controlarlas. La familia es, asimismo, el centro de toda una serie de interrelaciones, afectivas, económicas, culturales, entre los sexos y las generaciones, relaciones que pueden ir del conflicto a la interpenetración de conciencias. En estas relaciones hallaríamos todos los niveles de lo social, que fueron analizados por Gurvitch ¹.

Es posible, naturalmente, concentrar el interés en uno u otro de estos distintos aspectos, según se los considere

¹ E. R. MOWRER, *The Family, its organization and disorganization*, Chicago, 1932.

más fundamentales. Partiendo de la consideración del parentesco primitivo, que es místico más que consanguíneo, y del hecho de que en muchas sociedades arcaicas no existe siquiera un término lingüístico para designar el grupo formado por la mujer, el hombre y los hijos, Durkheim definió la familia, ante todo, como una institución: "Para que haya familia no es menester que haya convivencia, no es suficiente que haya consanguinidad. Pero es menester que haya derechos y deberes, sancionados por la sociedad, y que éstos unan a los miembros de la familia. En otras palabras, la familia sólo existe en la medida que es institución social, a la vez jurídica y moral, y colocada bajo la salvaguardia de la colectividad ambiente¹. Pero, ¿se tiene derecho a descuidar los demás aspectos de la familia? Y el psicoanálisis, al estudiar las relaciones, ya que no económicas, de división del trabajo, por lo menos afectivas, entre los sexos y las generaciones, ¿no completa acaso únicamente la sociología dukheimiana? Muchos sociólogos norteamericanos parecen pensar así: al estudiar la bibliografía de la sociología doméstica de Estados Unidos sorprende el lugar que junto a las formas jurídicas ocupan los datos del psicoanálisis freudiano².

Examinemos pues, rápidamente, esta microsociología psicoanalítica para ver si puede o no concordar con la sociología. La relación primaria es la del niño con la madre. Físicamente, la criatura depende de su madre; continúa siendo, muchos meses después de su nacimiento, carne de su carne, sangre de su sangre; sólo vive de la leche materna, de los reiterados cuidados de la madre. Sociológicamente, la madre es la educadora de los instintos y de los primeros reflejos condicionados; ella regula el ritmo de la vida digestiva de la criatura, reprime los ademanes inconvenientes, le da de mamar a horas estaa-

¹ DURKHEIM, *La famille conjugale* (*Rev. Philos.*, 1921).

² PAFF, *The effect of an Unsatisfactory Mother-Daughter* (*The Family*, 1926); FLÜGEL, *The Psycho-analytic Study of the Family*, Londres, 2^a ed., 1926; K. YOUNG, *Parent-Child Relationship* (*The Family*, 1927); H. GRIFFIN WOOLBERT, *Type of Social Philosophy as a Function of Father-Son Relationship*, Chicago, 1930; L. S. COTTRELL, *Roles and Marital Adjustment* (*Publ. of the Am. Soc.*, XXVII, 1933); H. E. JONES, *The influence of Family Constellation* (*Personality Development in Childhood*, I, 4, 1936); P. CARTER, *The only Child in the Family*, Chicago, 1927, etcétera.

blecidas e impide que el niño juegue con sus propios excrementos. Sin embargo, Flügel considera que se ha exagerado el papel de la madre; en muchos casos, la nodriza puede ocupar el lugar de aquélla y las tendencias ambivalentes de amor y de temor a la vez, que normalmente deberían concentrarse en la madre, se dividen entonces entre la madre y la nodriza. Otros autores piensan que la influencia de la madre es nefasta, que su agobiante afecto amenaza destruir el sentido de iniciativa del niño, convertirlo en un introvertido y un soñador. Toda la tesis de Jung se basa en la idea de que el progreso individual se funda en el sacrificio de la madre, en que el hijo, llegado el momento, la rechace; y Rank sostiene una idea análoga para la historia de la humanidad¹.

La segunda gran relación familiar es la del niño con el padre. El chiquillo comienza por detestar al padre (que constituye un elemento de perturbación en el vínculo de amor que une a la madre con el niño), antes de convertirse, en el estadio edípico, en su competidor celoso y odiado. Además, el padre vive lejos de la familia, a menudo ocupado en menesteres de caza, pesca o guerra, en las sociedades primitivas y, en nuestras sociedades modernas, por el trabajo que lo retiene, durante horas, lejos del hogar; no es, pues, nada sorprendente el que sea considerado un poco como el intruso, el extraño, cuya presencia jamás es vista con buenos ojos, en el curso de los primeros años. Pero el niño se verá llevado, a continuación, a admirar la fuerza paternal, a idealizar, es decir, a divinizar al padre; tratará de parecerse y lo internalizará. Ciento es que esta introyección tiene su contraparte, pues la autoridad paterna puede acarrear un complejo de inferioridad en el niño, afición al sufrimiento y desarrollo de tendencias sádico-masoquistas. En cuanto a la niña, las cosas suceden de manera muy distinta. El afecto primario es, tanto en ella como en el niño, el amor materno; pero como el complejo edípico no pasa de esbozarse y no se cristaliza, su libido se orienta rápidamente hacia el sexo masculino. El complejo de Edipo es reemplazado por el de Electra, y hasta por el de Sara, hija de Raguel (el demonio Asmodeo mata uno tras otro a todos los maridos de la joven, mientras el viejo Raguel va a cavar la

¹ JUNG, *Théorie psychanalytique*, París, 1913; *Transformations et symboles de la libido*, París, 1912; O. RANK, *Le traumatisme de la naissance*, París, 1928.

tumba de sus yernos por adelantado, durante la noche).

La llegada de un hermano o de una hermana aporta el complejo de intrusión al que ya hemos aludido. Éste cobra, por otra parte, diferentes aspectos según la diferencia de edad existente entre ambos. Si la diferencia es muy pequeña, el recién llegado se convierte en compañero de juegos. Si la diferencia es más grande, determina en el mayor una afición por la vanagloria, la exhibición e incluso por el despotismo, sevicias compensadoras de la pérdida del afecto de la madre, y llega hasta la transferencia de la libido hacia el más pequeño, el juego de la seducción. Encontramos así, en todas partes, la misma ambivalencia en las relaciones familiares: el odio y el amor. Aquí, odio hacia el recién llegado: tal el complejo de Cain y Abel; el amor también: comunión de todos los hermanos, en el estadio edípico, en la lucha contra el padre, lucha en la que se adquieren nociones de solidaridad social, hasta de vida política: "La relación padres-hijos es base y prototipo de toda aristocracia; la relación hermanos-hermanas, la forma primitiva de la democracia"¹.

Pero en el estadio edípico, el chiquillo no se conforma con unirse a sus hermanos; todavía necesita una autoridad, y como detesta al padre, soluciona sus sentimientos contradictorios idealizando la figura del abuelo. Así se explica por qué, según la observación de Rank, muchos pueblos primitivos, como los estonios, los noruegos y ciertas tribus indoamericanas, designan a sus dioses con el nombre de "abuelo" y no con el de "padre"; y se explica también por qué un número aún mayor de esos pueblos consideran al niño que acaba de nacer como una reencarnación del antepasado. Sin embargo, junto a estas relaciones de identificación, existen también relaciones de hostilidad. En efecto: la esposa no ama solamente a su marido; a menudo, continúa apegada al padre, aunque sin darse cuenta. Sigue, entonces, que el rival, para el pequeñuelo, no es ya el padre, sino el abuelo, el padre de la madre. Un símbolo mítico de lo expuesto se encuentra en la historia de Perseo, que logró unirse con la mujer amada, secuestrada por un cruel tirano, y le dio un hijo; tiempo después, ese hijo vengará a la madre al matar a su propio abuelo. También la niña puede desplazar su libido de la madre al

¹ FLÜGEL, *op. cit.*, p. 109.

abuelo, y para ciertos discípulos de Freud no se trata de un hecho excepcional, sino de una futesa, que explica claramente el porqué de ciertas prohibiciones arcaicas, como aquella, consignada en la Biblia, que dice: "No casarás con tu propio abuelo (o abuela)." Allí está el origen de numerosos hechos psíquicos o sociológicos, de otra manera muy difíciles de comprender, tales como la gerontofilia, la predilección de ciertas mujeres por los ancianos, el culto de los antepasados, y la razón que torna al grupo femenino, más que al grupo masculino, en grupo conservador por excelencia, especialmente en el dominio del folklore. Por otra parte, la personalidad del niño está moldeada, atormentada por esfuerzos cuya finalidad consiste en hacerla semejante no sólo a la de sus padres, sino también al ideal de sus padres, ideal formado con harta frecuencia por el abuelo del sexo correspondiente. Por eso la familia es un grupo conservador, y no creador de valores nuevos; los cambios sociales no surgen de ella, sino de los otros grupos, económicos o religiosos. Recíprocamente, si el marido o la mujer detestan a sus propios padres, acabarán por detestar a los niños que nazcan de su unión, en la medida que representen reencarnaciones del antepasado. La existencia, en ciertas familias, de niños-mártires no tiene, casi nunca, otro origen¹.

La familia se extiende más allá de este círculo restringido y la libido puede desplazarse en otras direcciones. Puede desplazarse, por ejemplo, sobre la tía, que no se ha casado y que continúa viviendo con la familia, madraza para con los niños y, al mismo tiempo, virgen; de allí, según Jones, el culto de la Virgen-madre en gran número de religiones. O aun sobre los primos hermanos; por esto, la opinión pública considera la unión entre primos hermanos como una forma atenuada, y mal vista, del incesto². Puede también desplazarse, después del matrimonio, sobre la suegra; ello explica el lugar de la suegra en la literatura cómica actual. Es una reacción espontánea contra la facilidad de ese traslado afectivo; se toma en solfa a la suegra para luchar contra la tentación naciente, para cortar todos los caminos al posible amor. Freud explica los

¹ Las relaciones entre nietos y abuelos han sido especialmente estudiadas por JONES, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, París, 1925, pp. 848-54.

² ABRAHAM, *Die Stellung der Verwandtenche in der Psychologie der Neurosen (Jahrbuch für Psychoanalyse, I)*.

tabúes de la suegra en los pueblos primitivos (el yerno no puede ver a su suegra ni hablarle si no es a distancia) por esas derivaciones incestuosas de la madre a la suegra, pero añade la acción de otro factor: la mujer que envejece se da cuenta muy claramente de que ya no es una joven capaz de causar deseo y, cuando casa a su hija, se identifica entonces inconscientemente con ésta para continuar siendo amada. Imagina compartir con ella el amor del yerno y el tabú toma entonces una significación distinta: impide a lo imaginario chocar con lo real estableciendo entre el hombre y la mujer la prohibición sociológica del contacto¹.

En resumen, "todos los miembros del grupo familiar, del hermano al abuelo, del sobrino a la tía vieja, son otras tantas substituciones de la imagen de la trinidad original, formada por padre, madre e hijo².

Podemos ahora preguntarnos si este psicoanálisis de las relaciones domésticas constituye efectivamente un complemento de la sociología de la familia. En realidad, hay oposición más que contacto. Al principio, la libido del niño está dirigida hacia los parientes próximos y sólo por una serie de desplazamientos se dirige hacia parientes cada vez más alejados. Así, la solidaridad social se forma sobre la base de la solidaridad doméstica, por ampliación progresiva del instinto biológico. La psicología explica lo social y hemos visto ya, en efecto, que los tabúes místicos, la imagen de Dios, ciertas creencias primitivas como la de la reencarnación, la estructura política de un país, aristocracia o democracia, se basan en las metamorfosis de la libido. No sólo lo psicológico explica lo social, sino que, además, el paso de lo puramente psíquico a lo social se efectúa según las leyes de la psicología, como por ejemplo la asociación de semejanza que permite a la libido pasar de la madre a la tía y la suegra, o la asociación de similitud de situaciones, que hace que la transferencia pueda ir de las personas a las instituciones, como en el caso de la universidad (*Alma mater*), o la patria (*Vater o Mutterland*).

La respuesta de un sociólogo de la escuela durkheimiana sería fácil. Si los desplazamientos de la libido están provocados por el temor al incesto y son, en último análisis,

¹ FREUD, *Totem et tabou*, París, 1922, pp. 27-30.

² JONES, *op. cit.*, p. 854.

obra de los padres, ¿qué motiva la censura doméstica? ¿Acaso el padre siente celos de su hijo, o es el representante de las normas de la comunidad social que le establece los fines de la educación del niño? Lo social ¿es anterior o posterior a la libido? El estudio de la forma en que se efectúan los desplazamientos nos permite descubrir la solución del problema. El desplazamiento no se efectúa según las leyes de la asociación de ideas, sino que sigue las reglas del parentesco. Supone, en consecuencia, un cuadro institucional preexistente y que varía según los países y las épocas. La libido interviene en un conjunto de relaciones que están definidas jurídicamente o por la costumbre, y que establecen relaciones de proximidad o de alejamiento que acuerdan a esos trasladados un orden jerárquico que va, progresivamente, de los parientes más próximos a los más lejanos. En suma, la libido puede vigorizar las relaciones jurídicas o abstractas, pero esa relación jurídica es vivificada sólo porque ya existe de antemano. Al menos en la actualidad, lo social es anterior a lo psicológico.

Así, la afirmación de Jones, citada al comienzo de este capítulo, de que si Durkheim hubiera conocido la doctrina de Freud seguramente no habría condenado la introducción de explicaciones psicológicas en la sociología, nos parece harto discutible. Sin duda, el psicoanálisis constituye un progreso respecto de la vieja psicología individualista pues nos muestra el lugar que ocupa el control social en la vida del niño, pero no es posible insertarlo, sin embargo, en el espíritu de una sociología objetivista. Hay una oposición fundamental, entre ambas, muy difícil de superar a primera vista. El freudismo parte del primado de la libido, única fuerza creadora, en definitiva, y el durkheimismo del primado de la institución. El reencuentro sólo podrá efectuarse con una transformación previa del psicoanálisis y de la sociología que permita acercarlos, modificando tanto el uno como la otra.

Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de la familia normal que, en la sociedad, tiene una función de las más útiles. Flügel la considera el ambiente indispensable para el desarrollo armonioso del niño; la identificación del hijo con el padre permite la trasmisión de valores morales, tal como el desplazamiento de la libido censurada explica la adaptación del individuo al medio social. De allí que

Flügel condene el sistema de educación comunista, que separa a los niños de sus padres y confía su educación al Estado, pues impide la formación de un superyó válido en el plano afectivo. Hasta puede uno preguntarse, como J. M. Lacan, si la crisis que atraviesa hoy la humanidad no se debe a que la concentración urbana y las dificultades de la vida económica actual separan cada vez más al niño de la influencia predominante de la familia, en tanto que el advenimiento de los regímenes totalitarios estatales dificulta la formación de la imagen paterna y la reemplaza por otro ideal. Pero, así como existe la familia normal, existe también la familia patológica, y los psicoanalistas, por ser médicos, han tenido que estudiarla con sumo cuidado. El punto de partida en este terreno fue la comprobación de que, generación tras generación, se repetía la misma neurosis, en un mismo grupo doméstico, sin que se pudiera atribuir tal transmisión a la herencia, ya que una vez curados los padres, los hijos se curaban solos, sin necesidad de seguir un tratamiento médico. Sigue que el superyó resulta de la internalización de los padres; si éstos son enfermos, el superyó de los hijos lo será también, fatalmente. La neurosis se torna, entonces, algo así como una tradición social. Pero, fundándose en esa comprobación, los psicoanalistas terminaron por encontrar elementos patógenos en muchas familias. Uno de esos estudiosos, el doctor Leuba, llega a poner como epígrafe de uno de sus artículos la siguiente frase de *Poil de Carotte* ("Pelo de zanahoria"), de Jules Renard: "La familia es un grupo de personas que se detestan y que se ven obligadas a vivir juntas", para arribar finalmente a esta conclusión decididamente pesimista: "La familia neurótica es, simplemente, la familia."¹

La inadaptación sexual entre marido y mujer los lleva a poner entre sí una serie de barreras. Esas barreras pueden ser las disputas, el divorcio, el trabajo en el caso del hombre y el fervor religioso en el de la mujer, la enfermedad, el tercero o la tercera en discordia. Los efectos sociales de esta primera forma de familia patológica son bastante contradictorios. Cuando el marido se refugia en el trabajo intensivo y la mujer en la religión o en la fi-

¹ R. LAFORGUE, *La névrose familiale* (*Rev. franç. de Psychan.*, IX, 1936); J. LEUBA, *La famille névrotique et les névroses familiales* (*ídem*); J. B. LAY, *Eine Hypothese zur psychologischen Bedeutung der Verfolgungsiedee*, etcétera.

lantropía, la inadaptación sexual puede traducirse en una mejor adaptación social y convertirse en bien para la colectividad. Pero, por otra parte, en esos matrimonios, los hijos son mal vistos (porque impiden la solución que ofrece el divorcio), y sufren; o bien son criados por los abuelos, es decir, por las personas en quienes han comenzado los complejos neuropáticos. Esos niños serán con el tiempo inadaptados sociales, que cultivarán la afición por el fracaso, no soportarán el éxito ni la felicidad y algunos de ellos terminarán inclusive en el suicidio. En otros casos la madre, desdichada, volcará su amor sobre el hijo; así tendremos el caso del niño excesivamente mimado: también aquí el conflicto matrimonial tendrá consecuencias graves para la sociedad. El libido infantil estará fijada sobre la madre y el padre será siempre un enemigo; en consecuencia, el superyó paterno no podrá formarse, y el complejo de Edipo no será fácilmente superado.

El matrimonio por compensación representa otro tipo de patología familiar: el hombre masoquista se casa con una mujer sádica, para encontrar junto a su compañera la voluptuosidad buscada; una neurótica afectada por el sentimiento de la culpabilidad elegirá un marido-enemigo, para castigarse por una falta imaginaria; este otro joven, en el momento de casarse, temeroso de una decepción, elige una mujer distinta de la que ama, para mantener la pureza de su ideal. La compensación parece más frecuente en segundas nupcias, cuando se elige en sentido opuesto al de la primera elección. Tenemos aquí un caso opuesto al que vimos al ocuparnos de la "barrera"; aquí, la adaptación sexual existe en principio, ya que hay compensación, pero concluye en inadaptación social para los hijos. Muchas neurosis, en efecto, se originan en la imagen del padre castrado, lo cual sucede en el caso de la pareja sádico-masoquista; en tanto la hija se torna masculina, mujer-hombre.

Por último, citaremos al padre tirano. El niño, en tales casos, aterrorizado, ve regresar su libido a los estadios más arcaicos, el narcisista, o autístico, a menos que se rebelle; tal el origen de todos esos fenómenos, muy estudiados por cuantos se interesan por la patología familiar: huida del hogar paterno, vagancia, delincuencia juvenil en el caso del hijo varón, prostitución en el de las mujeres. Podemos añadir a este cuadro clínico el caso de la familia

incompleta, pues la ausencia del padre representa, para el niño, la dificultad de formarse un ideal internalizado; la ausencia de hermanos —caso del hijo único— significa tropiezos en el aprendizaje de la solidaridad social y es fuente del egoísmo de muchos individuos.

Hay, en este descenso por los círculos concéntricos del infierno doméstico, muchos rasgos verídicos, y los novelistas actuales confirman en gran parte estos datos del psicoanálisis. Sin duda, la familia disimula odios y esconde, a menudo, desdichas trágicas, que a veces estallan bruscamente, en crisis repentinamente que sorprenden a todo el mundo. Pero casi siempre los individuos nacen y mueren sin que haya crisis aparente ni en las relaciones matrimoniales, ni en la vida de los hijos. La familia ha cumplido su función normal, los cónyuges han tenido hijos, los han criado, les han brindado todo el avío social necesario para poder adaptarse sin mucho sufrimiento a la sociedad circundante. Como la libido es inconsciente puede ser que, urgidos por las compulsiones colectivas, por las cargas de la educación en cuanto a la madre, por el trabajo en la fábrica o en la oficina en cuanto al padre, los cónyuges vivan y mueran sin darse cuenta de que se detestan en vez de amarse “razonablemente”, como todo el mundo. Es posible, también, que el niño soporte inconscientemente las consecuencias de esos odios familiares, del amor exclusivo de la madre o del temor hacia un padre tirano, y que en consecuencia esté menos preparado para la vida. Pero la sociedad es exigente y, una vez adulto, aquél hijo se verá obligado a someterse a sus normas. Quizá ello le cueste más trabajo, pero ayudado por la imitación de los camaradas, por las facilidades de la organización de los grupos a los que se incorpora, atrapado en el engranaje de su nuevo ambiente lo conseguirá, de todos modos. A tal punto es cierto lo que acabamos de decir que las crisis domésticas, tal como las hemos definido y como lo muestra la novela contemporánea, aparecen sobre todo cuando las familias se ven reducidas a vivir en esferas aisladas, especialmente en la burguesía; el círculo familiar se convierte entonces en prisión. Pero, en general, se vive no sólo en una familia, sino en toda una red de interrelaciones, en centenas de células sociales, sumamente diversas, que impiden la manifestación de los complejos inconscientes. Si se quisiera emplear un lenguaje bergsoniano, se diría que la costra social del yo

está tan fuerte, tan duramente cristalizada en hábitos, que forma como una capa protectora para impedir el estallido de las pulsiones libidinosas. Ello explica la vida normal de los miembros de las familias anormales. Y sin duda, desde el punto de vista humano, las situaciones que hemos examinado son lamentables; pero desde el punto de vista sociológico, de la continuación de la vida de la sociedad, nada graves. Es decir, que lo social es más fuerte que lo psíquico, pues crea lo normal con lo patológico. Somos superados, arrastrados por la corriente de las necesidades de la vida...

Nuestra confrontación ha concluido. Puesto que Freud reconocía el papel de la sociedad en la formación del yo, hemos partido de la idea de que era posible establecer una síntesis entre el psicoanálisis y la sociología, tal como existía a comienzos del siglo xx, cuando Durkheim la creó sobre base científica. La idea de censura social nos parecía próxima a la compulsión colectiva y la psicología freudiana era definida como una psicología social. Procuramos, por lo tanto, ver si era posible una conciliación; y lo intentamos donde tal conciliación podía realizarse; es decir, precisamente en el punto donde lo social se inserta en lo individual: en la familia, en el niño. Ahora bien, no nos quedó más remedio que comprobar que, aun donde ambas doctrinas parecían vincularse más o complementarse mejor, subsistía una oposición fundamental, bajo analogías aparentes o contribuciones recíprocas. Si bien el psicoanálisis tiene en cuenta lo social, no imagina lo social tal como lo hace el durkheimismo. Lejos de incorporarse a la sociología para completarla, la reemplaza, como el sacerdote de Nemi, después de sacrificarla.

CAPÍTULO II

FUNDAMENTOS DE LA SOCIOLOGÍA PSICOANALÍTICA

EL ESTUDIO DE LA neurosis, de los sueños, de los actos fallidos condujo a Freud a conceder gran importancia a la sociedad en la vida psíquica del individuo; en consecuencia, su punto de vista parecía avenirse con el de los sociólogos. Pero su concepción de la sociedad, según vimos en el capítulo anterior, no toma en cuenta ciertos descubrimientos sociológicos —aún en plena elaboración, en el momento en que escribía sus obras—: tal concepción constituye un reflejo personal sobre lo social que, lejos de poder integrarse con la obra de los sociólogos de su misma época, o de completarla, es antagónica de la misma. El psicoanálisis será pues llevado, no a perfeccionar la sociología, como lo quería Jones, sino a reconsiderarla en su totalidad y desde su base para criticarla y reemplazarla, a la postre, por otra. ¿Cuáles son los fundamentos de esta nueva sociología?

Podemos reducir a tres sus principios constitutivos:

- a) el origen libidinoso del sentimiento social,
- b) el principio de repetición, y
- c) el dualismo del instinto de muerte y del instinto de placer.

I

A primera vista puede parecer extraño que la sociabilidad derive de la libido, aun desexualizándola: no nos parece que se filtre nada sensual en nuestras relaciones con los demás; la sexualidad es caprichosa, cambiante, en tanto que los sentimientos sociales son permanentes, durables. La libido está fijada en los miembros de nuestra propia familia, en tanto que nosotros nos vinculamos con

individuos pertenecientes a los más distintos grupos. Se ha hablado también del egoísmo familiar; se ha señalado que la familia, lejos de ser una escuela de altruismo y de sacrificio, se oponía a veces al interés general. Pero si se tiene en cuenta, tal como Flügel, que el momento de la pubertad es también el de los sentimientos caballerescos, del espíritu de sacrificio y de las acciones desinteresadas: si se tiene en cuenta, asimismo, que las personas que tienen sexualidad anormal son también gentes asociadas, se comprenderá entonces que lo social no puede estar tan alejado de lo libidinoso como parece a primera vista¹. Sobre todo, no debemos olvidar que lo sexual, en Freud, no se confunde con lo genital, que es anterior, que es la forma moderna del Eros platónico. No con perjuicio desfavorable, sino con simpatía, pues, debemos examinar la obra clásica de Freud: *Psicología de las masas y análisis del yo*².

Se pueden distinguir dos clases de sociedades: las sociedades no organizadas o multitudes —estudiadas, por ejemplo, por Sighele o Le Bon— y las sociedades organizadas o multitudes artificiales, como el Ejército, la Iglesia, estudiadas por ejemplo, por McDougall. Se distinguen unas de otras por cinco caracteres: las multitudes son agrupaciones efímeras, las sociedades continúan; la multitud conduce al individuo, el individuo juzga al grupo; la sociedad organizada es una institución y tiene sus tradiciones; tiene cierta estructura interna y órganos diferenciados, lo que no existe en la multitud; por último, las multitudes se oponen a los grupos institucionales para abatirlos y estos grupos, por su parte, procuran impedir la formación de multitudes.

Añadamos que las multitudes se definen habitualmente, en las obras de quienes las han estudiado, por la regresión moral e intelectual del individuo arrastrado por la masa, en tanto que las sociedades institucionales serían creadoras de valores y enriquecerían la personalidad. Pero Freud no piensa que, tanto en un caso como en el otro, pueda haber en la agrupación algo nuevo que no se encuentre ya en el individuo. En la multitud, parecería que la afectividad se desarrolla en detrimento de la inte-

¹ FLÜGEL, *Sentimientos sexuales y sentimientos sociales* (*British Journ. of Med. Psycho.*, 1927).

² Trad. franc., París, 1927; nueva edición, 1950.

ligencia por la síntesis de las conciencias; pero esto es aparente. En realidad, sucede que en la multitud la censura social se relaja y las pulsiones del inconsciente individual que, por lo general, son rechazadas, pueden entonces manifestarse con mayor libertad. En cuanto a la sociedad organizada, si bien es susceptible de progreso, ese progreso no se debe a la fusión de las conciencias y a la formación de una psique colectiva, sino a que el grupo confía los problemas directivos a ciertos individuos; el progreso es siempre obra de jefes, y nada más que obra de jefes.

Comencemos, pues, por ver cómo se forma la solidaridad social en los grupos organizados. Freud parte del aislamiento de las conciencias, impenetrables las unas en relación con las otras, como otras tantas islas separadas por océanos infranqueables. Pero en el Ejército hay un jefe: el general. En la Iglesia, el jefe, Cristo, es invisible: pero no por ello existe menos. En consecuencia, la solidaridad, en ese primer tipo de agrupaciones, no será, si hemos de hablar con rigor, solidaridad de cada cual con cada cual; indirectamente, los individuos están ligados entre sí por el lazo común que los vincula al mismo jefe, considerado como substituto o símbolo del Padre. Se puede ver la prueba en el pánico producido cuando frente a un peligro la libido deja por un instante el centrarse en el jefe: "El terror pánico supone el aflojamiento, el derrumbe de la estructura libidinosa de la multitud y no reacciona sino consecutivamente a dicho aflojamiento." Así, la unidad y la cohesión de una sociedad son efecto del apego de los miembros a la persona, visible o invisible, del Conductor.

Pero hay otro elemento que hace posible esta cohesión social: el sacrificio del individuo al grupo. ¿Cómo es posible el altruismo? La respuesta a esta pregunta nos hará pasar de la sociedad organizada a la multitud amorfa.

Partimos siempre de la libido. Al principio, ésta se centra en los padres y da lugar, según vimos, al proceso de identificación. En la neurosis, este proceso toma inclusive forma caricaturesca: la chiquilla, afectada de tono histérica, imita a su madre enferma, quiere ser tal cual es su madre, convertirse en ésta aun en la enfermedad. El altruismo no es, pues, primitivo; sólo es el efecto de esa identificación, o su expresión. Hasta el presente nos hemos mantenido dentro de la familia. Pero con la pubertad,

la libido es transferida a seres exteriores al círculo doméstico, a mujeres o a hombres (según se trate de un varón o de una chiquilla) pertenecientes a otras familias. Ahora bien, ¿qué caracteriza al amor en esta fase de la vida? El objeto amado es tratado como el propio yo, se convierte en el ideal del yo, es este ideal proyectado, y el enamorado se humilla, se anula ante el objeto de ese amor. Ferenczi muestra, en el hipnotismo, un fenómeno semejante, en el cual el complejo parental reprimido se transfiere a la persona del hipnotizador, que se convierte en el substituto del Padre. Se podría definir el hipnotismo diciendo que es un sentimiento amoroso total, pero desexualizado. Constituye, por lo tanto, una transición entre el amor y el altruismo, entre la sexualidad y la multitud. En efecto, en la sugestión hipnótica lo mismo que en la masa hay dessexualización de la libido, pero en el amor carnal, como en el hipnotismo, no hay sino dos personas frente a frente, en tanto que el altruismo puede actuar sobre una multitud. Por otra parte, la persona dormida se identifica completamente con la persona del hipnotizador; en la masa, la identificación es fuerte también, pero entre muchos individuos: "la hipnosis puede, con justa razón, ser considerada como una masa de dos", y "una masa primaria (es decir, no organizada) se presenta como una reunión de individuos, los cuales han reemplazado su ideal del yo por un mismo objeto; la consecuencia es la identificación de sus propios yoes". Este objeto común es el propuesto por el Conductor: saqueo de una ciudad, derrocamiento del gobierno, destrucción de imágenes sagradas.

Así, el instinto social no es otra cosa que la libido desexualizada y no algo primitivo, según afirmaba McDougall, con su instinto gregario, o Espinas, quien hacía surgir las sociedades humanas de las sociedades animales. El bebe que tiene miedo llama; pero no está guiado por el deseo de sociedad, y lo prueba el hecho de que no quiere sino a sus padres: si en lugar de éstos se le presenta un extraño, la angustia, en vez de disminuir, aumenta. Es decir, que la sociabilidad se forma poco a poco, en la *nursery*, a medida que la libido reprimida pasa de los padres a los hermanos: "ya que no puede ser él mismo el preferido y el privilegiado es menester que todos estén en el mismo plano"; el sentimiento de solidaridad es tardío, es una reacción contra los celos, una consecuencia de la

frustración. Igualmente, "todas las demás manifestaciones cuya eficacia en la vida social se comprueba ulteriormente como, por ejemplo, el espíritu gregario, el espíritu de unión... emanan también de los celos... La justicia social significa que uno se niega a sí mismo muchas cosas con el fin de que los demás renuncien a su vez o, lo que es lo mismo, no puedan reclamarlas... El sentimiento social reposa así en la transformación de un sentimiento primitivamente hostil en un apego positivo que, en el fondo, no es sino una identificación". Y como esta metamorfosis de los celos en identificación comienza entre los hermanos, en un momento en que la libido aún no está desexualizada, se puede decir que el sentimiento social primitivo tiene su fuente en la homosexualidad. Ello explica por qué la heterosexualidad, por lo contrario, es peligrosa para la vida social, y que los tabúes sexuales sean tantos con el fin de refrenar las fuerzas anárquicas: la sociedad está basada en sentimientos homosexuales en tanto que la heterosexualidad tendía, en el origen, a la desintegración de la sociedad.

Toda esta teoría se presenta esencialmente como una interpretación y no como una descripción de hechos; su carácter teórico salta a la vista. Realmente, ¿las cosas suceden así? Para probarlo sería menester saber qué sucedió en el origen de la humanidad y descubrir, en las instituciones más arcaicas, rastros del paso de la homosexualidad a la sociabilidad. Ahora bien, ya en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud planteaba el problema de las relaciones entre la psicología genética y la sociología genética. Nos dice que la multitud es una resurrección de la horda primitiva, y añade: "Así como el hombre primitivo sobrevive virtualmente en todo individuo, así también toda masa humana es capaz de reconstituir la horda primitiva." Tal es el principio de la repetición, del que nos ocuparemos a continuación para determinar los caracteres fundamentales de la sociología psicoanalítica.

II

Freud había observado que la neurosis no hace sino repetir, en sus delirios o en su ceremonial morboso, situaciones de la vida anterior del enfermo. Del mismo modo, nuestros sueños repiten nuestras experiencias in-

fantiles. Sobre esto había, en Freud, un principio muy general, ligado a su concepción estática de lo inconsciente, y era natural que se aplicara alguna vez a la sociología. Se puede decir que, en este nuevo aspecto, la repetición desempeña en el psicoanálisis el mismo papel que desempeña la ley de de Serre ("la ontogenia reproduce la filogenia") en la obra de Baldwin, por ejemplo, en Estados Unidos, o en la de Gaston Richard, en Francia. Pero se puede utilizar esta identificación del niño y de la humanidad, en sus dobles desarrollos, de dos maneras diferentes. Se puede considerar que el niño es mejor conocido que el hombre primitivo, comenzar por la psicología genética y generalizar después, a los estadios arcaicos de la humanidad, los descubrimientos hechos al explorar el inconsciente infantil; tal es, a grandes rasgos, el método de Freud. O bien se puede partir de la etnografía o de la historia antigua, estudiar los mitos del pasado más remoto e intentar redescubrirlos en las capas más profundas del yo: tal, a grandes rasgos, es el método de Jung.

El psicoanálisis es un redescubrimiento de los dramas de la perdida infancia. Y se remonta, en esa apasionante búsqueda, hasta el momento en que el niño es separado del vientre materno. Freud había advertido la importancia de la vida intrauterina¹, pero Rank, sobre todo, fue quien estudió el traumatismo del nacimiento². Este último partió del estudio de ciertas enfermedades y de la angustia primitiva. El niño es un angustiado, tiene miedo de las habitaciones a oscuras, temor de su propia soledad en la cama, en el dormitorio: grita, llama, y el único medio de calmarlo estriba en que la madre acuda a su cabecera, en que el lazo al menos simbólico que lo unía al útero se restablezca. Siente nostalgias de su existencia paradisíaca en el vientre materno, y si prolonga a menudo tan largamente el estadio de las defecaciones libres, si le place revolcarse en sus excrementos es para prolongar, tanto como sea posible, la libertad del estado prenatal. Sin embargo, al mismo tiempo que desea retornar al útero, tiene miedo de ello. De allí la fobia, tan común en las criaturas, a los animales domésticos, o a los animales muy pequeños, como la rata, la cucaracha, las serpientes

¹ FREUD, *Traumdeutung*, segunda edición, 1909.

² O. RANK, *Le traumatisme de la naissance*, tr. París, 1928.

que, en su imaginación se convierten en símbolos de recién nacidos, y que pueden introducirse tan fácilmente en los agujeros¹. Ese traumatismo del nacimiento deja huellas profundas en el inconsciente infantil; explica las primeras soluciones al problema de la muerte, que sería no una desaparición o una destrucción, sino un retorno al útero, y las primeras explicaciones del misterio del nacimiento. El niño desea saber de dónde vienen sus hermanos; sin embargo, en sus explicaciones, nunca toma en cuenta los órganos sexuales: el hermano ha llegado por el vientre, por los muslos, por el ano o por la boca. ¿Por qué? Porque desea olvidar el recuerdo terrible para él de su venida al mundo, de su desprendimiento de la madre. La subestimación de la mujer no procedería del hecho de parecer castrada, como piensan algunos, sino de que ella suscita en el varón el recuerdo angustioso del nacimiento, con todo su cortejo de dolorosos recuerdos. En el adulto, el éxtasis místico no es otra cosa que el retorno simbólico a la situación intrauteriana², así como la penumbra del templo es su reproducción institucionalizada. La respiración jadeante del médium en las sesiones espiritistas "se asemeja por completo al estado de angustia en que debe encontrarse el recién nacido durante el parto". Ferenczi definió la posesión sexual como un retorno parcial al cuerpo materno³. Lacan parte de la representación de la Muerte en forma de una mujer y ve, en el abandono de ciertos individuos a su propia destrucción, el retorno al seno de la madre⁴. Anita Muhl, al estudiar los suicidios habidos en una pequeña ciudad de California, no piensa que el sitio escogido (magnífico paisaje sobre el mar), así como la hora (momento en que el sol se hunde en las olas), sean efectos del azar. Todo es

¹ Freud explica de manera distinta esas fobias: como supervivencia del complejo totémico. La explicación de Freud no se opone a la de Rank. Pues existe una estratificación en lo inconsciente, que hace que un mismo complejo, al pasar de una edad a otra, se enriquezca cada vez más; el traumatismo del nacimiento constituiría el estadio elemental de la fobia que adoptaría nueva significación al llegar el niño al estadio totémico.

² SCHRÖDER, *Prenatal psychism and mystical pantheism* (*Journ. of Psyche-an.*, VIII, 1922).

³ FERENCZI, *Versuch über Genitaltheorie* (*Zeitschrift für Psychoan.*, VIII, 1922).

⁴ LACAN, *op. cit.*

símbolo allí: el agua, que es la imagen del nacimiento; la asociación occidente-muerte, la dulzura del día que muere para evocar el regreso al útero¹.

Después del traumatismo del nacimiento, la primera fase de la vida libidinosa del niño es la del erotismo oral². Se ha criticado particularmente esta parte de la obra de Freud, pero nosotros no olvidamos que lo sexual es anterior a lo genital, que se confunde, en suma, con la sensualidad. La succión del seno materno da al niño placeres que no son simples placeres de nutrición, sino una primera forma de voluptuosidad. Aun cuando el bebe ya no siente hambre, desea mantener entre sus labios el pezón de la nodriza, la censura parental detendrá, con el destete, el desarrollo de ese erotismo oral. En vano el niño buscará substitutos para el seno del que lo privan: su pulgar, su pie, los objetos que puede asir, para llevárselos a la boca. El destete, que continúa e intensifica más aún el traumatismo del nacimiento, rompe el lazo físico que hasta entonces unía al bebe con la madre y la libido pasa del estadio bucal al estadio anal. Los trastornos digestivos, tan frecuentes en las criaturas, el prurito anal, que obliga al nifio a rascarse las nalgas, la acción misma de los padres que atribuyen gran importancia a la regularidad de las deposiciones, hacen que el bebe se interese en la defecación, que puede darle también nuevos placeres. Pero el ano no es solamente objeto de placer: es también "teatro de violencias corporales" tales como las palizas, el drama del termómetro, las lavativas o los supositorios. Ello hace que, al mezclarse el sufrimiento con la voluptuosidad, aparezcan en el niño las tendencias sádicas o masoquistas. Recordemos la historia de Rousseau azotado por Mlle. de Lambergier.

A menudo, mientras el niño pasa por este período de la libido anal, llega al mundo el hermano menor. Esto explica la solución que el hermano mayor da al problema del nacimiento: la venida al mundo por el ano. En el capítulo anterior señalamos la importancia del complejo de intrusión y volveremos a ocuparnos de ese asunto. Pero no estudiamos entonces sino sus consecuencias sociológicas; el reconocimiento de la persona de los demás. Desde el punto de vista psicológico, la llegada del herma-

¹ *Psycho-analytical Review*, XIV, 3.

² FREUD, *Trois essais sur la sexualité*, París, 1925.

no también tiene efectos significativos. El odio al intruso permite, en efecto, que el niño pase del masoquismo anal al sadismo, de la no-violencia del suicidio y del retorno a la madre al asesinato imaginario del hermano menor; este asesinato constituye un progreso, pues permite a la postre superar definitivamente el traumatismo del destete. En la agresión imaginaria, el niño cobra conciencia de su yo como potencia creadora; tira o pierde sus juguetes, los rompe, los desarma, pues son, ahora, imágenes del seno materno: "Mi hermanito es amamantado, pero yo ya no lo soy, y la teta no me la quitan a la fuerza; soy yo quien la rechaza voluntariamente." Al mismo tiempo, debido a la confluencia de sentimientos múltiples sobre los mismos objetos simbólicos (en este caso, el juguete roto), el niño se imagina destruyendo, matando a su rival.

Una vez formado el yo, la libido, volcada lejos de la madre por los traumatismos precedentes, puede ser conducida más fácilmente sobre la propia persona, mejor individualizada: es el estadio narcisista. Durante mucho tiempo, Freud no había tomado en cuenta ese amor que sentimos por nuestro propio yo. Pero Adler había opuesto a Freud el instinto de poder y era menester integrarlo con el psicoanálisis para no dar asidero a la crítica. De allí el complejo de Narciso que se contempla amorosamente en su espejo, complejo que le permite superar la dualidad entre los instintos sexuales y los instintos del yo y restablecer la unidad del sistema. La libido, al no poder ya volcarse en la madre, se concentra en el yo, que se convierte en el objeto amado, deseado. Freud se ha preocupado por establecer la diferencia entre narcisismo y autoerotismo: "La masturbación no es necesariamente narcisista y el narcisismo no desemboca necesariamente en la masturbación." No: lo que lo caracteriza es que el niño cree en el poder absoluto de ese yo, cuya fuerza creadora acaba de descubrir en el valor mágico de sus deseos, de sus llamados después, de sus gestos y, por fin, de sus palabras, que determinan inmediatamente toda una serie de gestos, de conductas apropiadas en las personas que lo rodean. En síntesis, el narcisismo corresponde al pensamiento mágico, y cuando los deseos no son realizados, el pequeño imagina en la naturaleza, en torno de él, fuerzas caprichosas, análogas a las suyas, hostiles o favorables, y de las que es menester saber apoderarse. Tal el pensamiento anímico. Pero el narcisismo es también el

momento del ensimismamiento, de delectación en una existencia totalmente imaginaria, del pensamiento autístico. El adulto superará naturalmente esa etapa; sin embargo, el sueño nos lleva todas las noches a ese mundo narcisista, ya que el sueño no separa el deseo de la realización, lo subjetivo de lo objetivo. El narcisismo evoluciona al mismo tiempo que el individuo, tomando formas cada vez más sutiles, hasta el momento de su desaparición definitiva. Enfoca primeramente el cuerpo, en el estadio del yo reflejo; después, tras el complejo de Edipo, del que nos ocuparemos a continuación, puede dirigirse al espíritu; si se prolonga, en fin, hasta la vida del adulto, idealiza el yo tal como existe; es el egoísmo —o tal como existía otrora: es la nostalgia de la infancia—, o tal, en fin, como se desearía verlo expresarse en el futuro, en forma del ideal del superyó¹.

Hacia los cinco años de edad aparece el complejo de Edipo; constituye un progreso, puesto que la libido tiende a desplazarse de su propia persona hacia los demás². El niño varón disputa al padre entonces el amor de su madre. Cosa curiosa: la chiquilla pasa también por ese complejo de Edipo³; pero al advertir las diferencias anatómicas que la distinguen de los varones, imagina que el pene le ha sido quitado por su padre para castigarla por su deseo; entonces, se ve obligada a aceptar su situación, renuncia a la madre y proyecta sobre el padre su libido incestuosa. Es el complejo de Electra. Estos dos complejos han sido distintamente interpretados según las diferentes escuelas de psicoanalistas. Adler, que coloca en

¹ Sobre el narcisismo, véase FREUD, *Introducción al psicoanálisis*, París, 1921; y JONES, *Traité théorique et pratique de Psychoanalyse*, París, 1925.

² Para Mélanie Klein, comenzaría antes aún: alrededor de los dos años de edad. La renuncia a ser amamantado prepara al niño, en efecto, para abandonar la posición oral y reemplazarla por la genital, con respecto a su madre (*Les premiers stades du complexe d'Edipe*, Rev. franz. de Psychan., 1931).

³ Sobre el complejo de Edipo en la niña, anterior al de Electra, véase DE GROOT, *Int. Zeitschr. f. Psycho-an.*, XIII, 3. La psicología de las prostitutas se explicaría por una supervivencia de esa etapa arcaica; no sólo el safismo constituye un esfuerzo para recobrar el amor maternal; también el hombre está considerado como un enemigo del que uno se burla, a quien se despoja, se le saca el dinero, y se desprecia en todo momento.

primer plano el instinto de poder, no por eso niega los sentimientos edípticos. Pero en el odio del padre ve la manifestación de esa voluntad naciente del niño, y en el amor incestuoso, la fantasía imaginativa del niño que expresa su protesta viril por el deseo de ocupar el lugar del padre junto a la madre. Para Jung, la madre amada no es la madre real, sino el eterno femenino, y el padre odiado no es el padre verdadero, sino el principio de autoridad, del que hay que emanciparse para conquistar autonomía.

Sea como fuere, es menester que el complejo desaparezca, y ello se logra en gran parte debido al traumatismo de la castración. Los psicoanalistas descubren dos fuentes para esta idea: en primer lugar, las amenazas de los padres, la doble frustración, la del destete y la anal, las reprimendas ante los intentos infantiles de masturbación y por fin, y sobre todo, el miedo al padre que defiende a la madre de la libido infantil en su estado edíptico¹. Y en segundo lugar, el descubrimiento de la desnudez de la hermanita y de la diferencia anatómica entre los sexos; el niño imagina que la mujer es un hombre castrado y teme que le suceda otro tanto. En cambio, en la chiquilla, por la misma época, privó la idea de la perforación, la angustia de sentir la penetración de un cuerpo extraño. Esto puede llegar, inclusive, al surgimiento de dolorosos fantasmas de dislocación, de despanturramiento, de devoración. Si esos temores no son decididamente rechazados, podrán luego ser una de las posibles causas de la frigidez sexual de la mujer. Sin embargo, en general, el niño advierte muy pronto que todas esas angustias son imaginarias, que no será castrado ni despanturrado. Así, se libera de la mentalidad infantil; el momento de la sociabilización y de la moralización se torna posible: "Al revés del traumatismo del nacimiento y del destete, cuya dolorosa realidad es incontestable, la amenaza de castración parece facilitar la desaparición normal de la angustia primitiva ya que el niño no dejará de descubrir la falsedad de la ma-

¹ Suele suceder, empero, que la castración no se presente como castigo, sino como algo deseable, para huir de la tentación incestuosa. Tal lo que Levis ha llamado complejo de Ecmón, en recuerdo del joven dios fenicio que se hizo eunuco para escapar a los requerimientos de la Diosa Madre (*The Psycha. Rev.*, XV, 1928).

yoría de las amenazas y de las explicaciones dadas por los adultos”¹.

La castración hace pasar al niño, pues, de lo biológico a lo sociológico. No podía vivir sin la madre que lo amantaba, lo protegía; ahora, ella lo rechaza, forma parte del mundo exterior². Pero la separación es dolorosa: para ser aceptada, tiene que estar compensada por una introyección equivalente. El padre es internalizado, y como el padre es la autoridad, la imagen que va a vivir en el niño y que constituirá su superyó, presenta rasgos de la severidad paterna. Pero ese padre introyectado es también un padre sublimado: merced a su poder, es considerado algo así como un dios: no sólo es temido, sino también adorado. Nace de tal modo la conciencia moral que gobierna nuestro interior: “El imperativo categórico de Kant es heredero directo del complejo de Edipo”³. Ciento es que el padre así introyectado puede ser el padre cruel, y en dicho caso puede mezclarse a la moral un elemento sádico-masquista: ¡cuántas personas llevan en sí un sentimiento de culpabilidad con el que gozan y sufren al mismo tiempo! Ya dijimos que la formación del superyó es más difícil para la niña que para el varón; en ella, lo reemplaza el temor de verse privada del afecto de sus padres; ello explica por qué la moral femenina es más sentimental que la moral masculina⁴. Agreguemos ahora que en las familias cuyo jefe, el padre, es débil y en las que la madre es quien establece las prohibiciones, puede formarse un superyó femenino y no ya paterno⁵. La escuela francesa de psicoanálisis va más lejos aún y piensa que muchos superegos no son sino introyecciones posteriores al período de la pubertad: profesores, héroes de novela o cinematográficos, conductores o jefes, “de suerte que ya no tendríamos esa embrollada mezcla de moral y de incesto, no tendríamos ya

¹ O. RANK, *op. cit.*, p. 38.

² FREUD, *Le déclin du complexe d'Edipe*, *Rev. franç. de Psychan.*, VII, 1934.

³ FREUD, *Le problème du masochisme* (*idem*, 1928).

⁴ Tal la tesis de Freud. Pero según el doctor Horney, en la niña puede actuar otro elemento: la idea de que el padre podría hacerle daño, idea que ha nacido en ella al ver que su madre guarda cama después del parto. Cabría deducir también, en cuanto a la niña, la formación de un superyó paterno.

⁵ ODIER, *Contribution à l'étude du Surmoi féminin* (*Rev. franç. de Psychan.*, 1931).

moral sexualizada, masculina o femenina. No habrá, en adelante, sino una moral educativa y dominante, de naturaleza esencialmente prohibitiva”¹. Si aceptamos este punto de vista, el foso (descrito en nuestro primer capítulo) entre la censura social y la compulsión colectiva estaría en gran parte salvado. Cabe señalar, empero, que ese supervivido de origen social, y no ya familiar, continúa siendo inhibidor y no creador, como lo es la compulsión durkheimiana, y que la libido lo rodea siempre con su franja sexual, dándole un aspecto sádico-masoquista. En suma: en este esfuerzo de conciliación entre el psicoanálisis y la sociología, ésta corre con todos los gastos del acercamiento en provecho solamente del psicoanálisis.

Hacia los doce años, comienza la pubertad y se pasa de lo sexual a lo genital. Ahora bien, todos los complejos han sido ya superados y la libido puede fluir, sin más dificultades, sobre personas exteriores al círculo familiar. El aprendizaje del amor en su forma de heterosexualidad normal puede comenzar. Nuestro análisis de la evolución infantil ha sido rápido, sin duda, pero nos parece suficiente, sin embargo, para comprender cómo ha de permitirnos construir una sociología de las instituciones. La psicología genética, en efecto, no valía para nosotros más que como introductora de la sociología genética.

En efecto, según el principio de repetición, el niño recomienda el pasado de la raza, y las instituciones “se desarrollarían según las mismas leyes que rigen el desarrollo del yo y del órgano”². Pero con la diferencia de que en el niño todo sucede en la imaginación o en el inconsciente en tanto que, en la historia, todo es drama conscientemente vivido.

Freud tomó como punto de partida las ideas de Darwin y de Atkinson³, para quienes la tierra estuvo otrora poblada por hordas semianimales, infrahumanas, sometidas a la ley de la selección sexual: “La promiscuidad general de los sexos en estado natural es un hecho muy poco probable... Los hombres vivieron primitivamente en peque-

¹ Véanse las colecciones de la *Revue française de psychanalyse* y, actualmente, de *Psyché*.

² R. LAFORGUE, *Remarques sur l'érotisation des relations sociales* (*Rev. franç. de Psychan.*, 1930-1931).

³ Nos ajustaremos, en estas nuevas consideraciones, al segundo gran libro de sociología de FREUD: *Totem y tabú*.

ñas sociedades y cada hombre tenía generalmente una mujer; a veces, si era poderoso, tenía varias, y las defendía celosamente de los demás hombres. O, sin ser un animal social, no pudo menos que vivir, como el gorila, con varias mujeres, que sólo a él le pertenecían... Cuando el joven macho se hace adulto entra en lucha por la dominación, y el más fuerte, después de haber desalojado o matado a todos los rivales, se convierte en el jefe de la sociedad. Los jóvenes machos así eliminados, errantes de un lugar a otro, considerarán a su vez un deber, cuando por fin hayan logrado conseguir mujer, impedir las uniones consanguíneas demasiado cercanas entre los miembros de una misma familia”¹.

Si Freud eligió su punto de partida en la obra de Darwin, ello se debió a que las teorías evolucionistas estaban de moda en el momento en que Freud elaboró su psicoanálisis, y se debió también a que el papel de la sexualidad en esa horda primitiva debía seducirlo. Pero en este punto se hace necesaria una observación capital: la sexualidad del niño, en las primeras etapas de su vida, es una sexualidad pregenital, en tanto que la sociedad arcaica es sociedad de adultos. Sin embargo, tanto en el hombre de la prehistoria como en el niño pequeño se da:

—El trauma del nacimiento, que los fuerza a esquivar el mundo poblado de fuerzas desconocidas y hostiles, para refugiarse en las cavernas, que no son sino la imagen del vientre materno; y

—el erotismo oral y anal, más fuerte en los orígenes de la humanidad que en los tiempos actuales, aunque predomine en el niño. Explica la importancia de la alimentación en la horda y el canibalismo —muestras de la libido oral— y la importancia de los excrementos en la magia, en la medicina y en los rituales arcaicos —muestras de la libido anal—.

El narcisismo explica la mentalidad primitiva. La inteligencia todavía incipiente es dominada por la afectividad. Lo subjetivo se confunde con lo objetivo; los deseos son entonces tan fuertes que implican creencia en su realización. El ademán y la palabra son eficaces por sí mismos. Esta es la base de la magia. La religión no es, pues, un fenómeno primitivo; fue precedida por un período de imperio absoluto de los deseos. Sólo ante el fracaso de esos

¹ DARWIN, *Descendance de l'homme*, II, cap. 20.

sueños y la frustración de sus tendencias, el miembro de la horda imaginará la existencia, alrededor de él, de objetos dotados de fuerzas análogas a la suya, y pasará de la magia al animismo.

Sin embargo, "cierto día, los hermanos expulsados se reúnen, matan al padre y lo comen, con lo cual se pone fin a la existencia de la horda paterna. Una vez reunidos, se tornan emprendedores y pueden realizar lo que cada uno de ellos, considerado individualmente, habría sido incapaz de hacer". Ese crimen, empero, no nos basta para superar la mentalidad de la horda; encontramos aquí el erotismo oral en el canibalismo, y magismo también, ya que el hijo imagina que al devorar al padre incorpora a su propio ser, por participación mística, algo de la fuerza paterna. Tras de la alegría de la victoria, el asesinato del jefe no deja, sin embargo de suscitar dolor en el corazón de los asesinos, pues la ambivalencia de los sentimientos hacía que el padre fuera temido, odiado, y, al mismo tiempo, admirado, amado: "Odiaban al padre que tan vigorosamente obstaculizaba las reivindicaciones sexuales y el apetito de poder de los hijos; pero, al mismo tiempo, lo amaban y lo admiraban. Una vez satisfecho el odio al eliminar al padre, y habiendo cumplido los propios deseos de identificación con él, era menester que la tristeza reprimida se manifestara. Esa manifestación tomó la forma de remordimientos; nació de ellos un sentimiento de culpabilidad que coincidió, en ese caso, con los remordimientos." Como se puede apreciar, lo que en el niño es anterior a lo genital, el complejo de Edipo, ha sido, para la humanidad, incesto verdadero y crimen genuino. Las diversas instituciones sociales han nacido, según Freud, de procesos psíquicos capaces de superar el remordimiento edípico.

Hablemos, en primer lugar, del totemismo. En su imaginación el hijo identifica al padre muerto con un animal fálico, y se prohíbe a sí mismo matar a ese animal; piensa que éste es el verdadero antepasado de la horda y que siempre ha sido bueno con su descendencia: "Si el padre —pensaban sin duda todos los hijos— nos hubiera tratado como nosotros trattamos al totem, jamás habríamos sentido deseos de matarlo." Tales son los orígenes remotos de la ley, de la primera forma de organización social. Empero, en ciertos días de fiesta, la tribu asesina ritualmente al totem y lo come; el objeto de ese ritual simbólico es mantener el recuerdo del triunfo obtenido otrora sobre el

padre y, al mismo tiempo, evitar en adelante que se mate al antepasado verdadero transfiriendo el asesinato a su substituto animal. Y la prueba de que las cosas deben haber sucedido así las da el hecho de que el niño contemporáneo puede reinventar el totemismo para liberarse de su complejo edíspico. Züllinger relata la historia de un niño, testigo de una disputa entre sus padres; ya a solas, mientras lloraba amargamente, distinguió, a través de sus lágrimas, un gallo ocupado en pisar a una gallina. El chiquillo, dominado por súbita cólera, salta sobre el animal, le corta la cabeza, le arranca las entrañas, lo cocina y llama a sus hermanos para comer el gallo en su compañía. Tenemos en la historia todos los elementos del totemismo: identificación del padre cruel con el animal, el deseo de castrar al padre que fornicaba con la madre (cortar la cabeza del gallo), el remordimiento que lo obliga a llamar a los hermanos para comulgar con ellos en la responsabilidad del crimen y, por último, banquete totémico¹.

También la exogamia, fundamento de la organización doméstica, surge de los remordimientos. Lo que el padre había prohibido por la fuerza, el hijo se lo prohibirá, en adelante, a sí mismo por "obediencia retrospectiva". Renunciará a aprovecharse del fruto de su victoria mediante la represión de sus tendencias incestuosas. Pero este tabú tiene, por su parte, una consecuencia de primerísima importancia desde el punto de vista sociológico; la libido, al no poder canalizarse hacia la madre, se orientará hacia los hermanos, se tornará homosexual, aunque desexualizándose. Tal es la base del sentimiento de solidaridad social que, en su forma primitiva, es comunidad de conciencia entre los miembros de una misma generación. Vemos, pues, que la humanidad ha pasado por los mismos estadios que verificamos al ocuparnos de psicología genética, y comprendemos, asimismo, cómo se pasó de la horda bárbara, todavía sumida completamente en la animalidad, a la civilización y a la organización social. La sociedad nació de la represión de la libido y del remordimiento.

Esta sociedad es matriarcal. En efecto: lo importante, para ella, es impedir que el complejo edíspico retorne. Se lo logra primeramente al reprimir el recuerdo del coito como causa de la procreación: los salvajes saben perfectamente cómo y por qué nacen las crías de los animales

¹ ZÜLLINGER, *Repas totémique d'un enfant de cinq ans et demi* (*Imago*, XIII, 1927).

y, sin embargo, ignoran el papel del embarazo en el nacimiento humano e imaginan que los niños son espíritus ancestrales introducidos en el vientre de la mujer. No es posible comprender esa paradoja sino por el designio de olvidar el acto sexual en relación con la madre. Y si en esta sociedad matriarcal el niño sigue la condición del tío materno y no la del padre, si el tío es quien ejerce amplia potestad sobre él, en tanto que el padre es un camarada de más edad, ello se debe a que esta organización permite superar el odio edípico al padre transfiriéndolo al hermano de la madre, hecho considerado como menos peligroso¹.

En este matriarcado, poco a poco se destaca cierta figura; la del hijo más fuerte, sucesor de aquel que otrora mató al padre y le arrancó el falo como símbolo de su poder. No se trata del mayor, según podría suponerse, sino del más joven, pues es el más amado por la madre, el preferido, y, en consecuencia, el más apto para reemplazar al padre junto a ella. Él es el héroe que llevará a la sociedad del matriarcado al patriarcado, ya que la mujer ve en él al marido redivivo; y el que la llevará también, de la democracia fraterna, homosexual, a la monarquía parental.

Hemos visto que en el niño la formación del superyó sucede al estadio edípico. Lo mismo sucede en la historia de la humanidad; tal el origen de la religión. Pero en tanto que en el niño el superyó se forma por introyección del padre, la religión nace de la extroyección del padre sublimado en el cielo. Hay, pues, toda una evolución mística en la cual, primeramente, se adora a la madre a consecuencia del traumatismo del nacimiento, después al héroe y, por último, al gran Dios celestial ideado a imagen del padre. La pubertad de la humanidad es la época tardía en que, frente al fracaso del deseo mágico y de la plegaria religiosa, el hombre se ve obligado a tomar en cuenta el principio de realidad y procura descubrir las leyes del determinismo natural: "La fase animista corresponde al narcisismo; la fase religiosa, a la etapa de objetivación, caracterizada por la fijación de la libido sobre los padres, en tanto que la fase científica tiene su equivalente en ese estado de madurez que se caracteriza por la renuncia a la búsqueda del placer y por la subordinación de la elección del objeto exterior a las exigencias y con-

¹ JONES, *Imago*, XIII, 1927.

venencias de la libido." Tal la ley de las tres fases enunciada por Freud.

Toda esta sociología, formulada por Freud en *Totem y tabú*, supone cierto número de postulados. Primera-mente, el de identidad del espíritu humano. Todos los hombres tienen la misma estructura libidinosa y están sometidos a las mismas leyes psicológicas del principio del placer, del rechazo, del desplazamiento, de la substitución simbólica, de la proyección, la identificación, la su-blimación. En virtud de ello, se puede explicar de la mis-sma manera a nuestros contemporáneos que a los hombres de la prehistoria. En segundo lugar, supone la existencia de una psique colectiva. "Sin duda, nadie dejó de obser-var —escribe Freud— que postulamos la existencia de un alma colectiva en la cual se cumplen los mismos procesos que ocurren en el alma individual." Este postulado implica una dificultad. Hemos visto, en efecto, en la pri-mera parte de este capítulo, que Freud rechazaba la idea de una conciencia colectiva y he aquí que ahora parece admitirla. En realidad, lo que Freud descartaba era la idea de que de la unión de los individuos pueda surgir un alma superior y exterior a las personas, obediente a leyes propias independientes de las leyes de la psicología. Pero él cree en un alma de la raza, de desarrollo histórico, por analogía con lo que sucede en el niño. Por último, el ter-cer postulado de la sociología psicoanalítica es el de la herencia de los caracteres adquiridos: "Si los procesos psí-quicos de una generación no se transmitieran a otra, no se continuaran en otra, cada cual estaría obligado a reco-menzar el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría la posibi-lidad de todo progreso y todo desarollo." Lo que para el sociólogo es tradición, herencia social y no biológica, se inscribe en el interior del yo, en el psicoanálisis. Pero entonces, si el niño lleva en lo más íntimo de su ser la historia de sus antepasados, no sólo es la psicología gené-tica la que nos ayuda a comprender la sociología genética, sino que esta última, a su vez, aclara la psicología indi-vidual. De esta manera, se puede vincular la tesis de Jung con la de Freud.

Para Jung, el psicoanálisis freudiano explora admirab-lemente el inconsciente personal, aquello que se ha for-mado durante la infancia. Pero resta, en el análisis de las neurosis, un residuo misterioso, una serie de síntomas que no pueden ser explicados por la experiencia de la *nursery*,

como el dolor que sentía en el talón un oficial psicoanalizado por Jung: Dicho dolor resistía a todos los análisis y no desapareció sino cuando se encontró una interpretación en la mitología, en la condena bíblica de la serpiente: "Pondré enemistades entre la mujer y tú. Ella te aplastará la cabeza y tú le tenderás lazos al talón." (Génesis, III, 5.) Es decir, que por debajo del inconsciente personal existe un inconsciente más profundo, colectivo y tradicional, que puede aflorar en los sueños o durante la enfermedad. Este descubrimiento de Jung lo condujo a rechazar la naturaleza sexual de la libido y, en consecuencia, a modificar profundamente el psicoanálisis tradicional. La libido, más que sensual, es mística. Lo que Jung llama el no-yo y que prolonga el id de Freud, no son las pulsiones del principio de placer reprimido: son las antiguas religiones y las antiguas mitologías, que continúan viviendo dentro de cada uno de nosotros, y son lo que Jacob Burckhardt llamaba "figuraciones ancestrales". Ese no-yo no forma, en rigor, un alma subterránea; está, más bien, constituido por toda una estratificación, por capas casi geológicas de historia; o mejor aún, por un conjunto de almas independientes y de edades sucesivas, los "arquetipos" que se agitan en las tinieblas del inconsciente, tales como Anima, imagen de la antigua Madre; como Animus, resurrección del padre arcaico; como el Doble o la Sombra, o inclusive el Golem, personificación del Demonio mago. En realidad, Freud había advertido ya las analogías existentes entre ciertas imágenes de los sueños y mitos antiguos, pero el psicoanálisis freudiano explicaba esas similitudes no por la memoria, sino por la identidad del espíritu humano, la convergencia de los procesos imaginativos: "Cada uno recrea, por así decir, el simbolismo con los materiales de que dispone y la estereotipia tiende a la uniformidad del espíritu humano en cuanto a las tendencias particulares, que forman la fuente del simbolismo, es decir, a la uniformidad de los intereses fundamentales y permanentes de la humanidad." Jung, en cambio, acerca su tesis a la de Leibniz en cuanto a la mónada que contiene todo el pasado del universo, y a la de los "engramas" de Simon, que no son, en rigor de verdad, recuerdos, sino disposiciones innatas: "No afirmo de modo alguno la transmisión hereditaria de las figuraciones, sino sólo la posibilidad de la figuración. La diferencia es esencial." Es cierto; pero también es verdad que, si no

hay herencia de imágenes míticas, hay herencia de las estructuras libidinosas que las originan, ya que tienen edades diferentes¹.

III

Freud se vio llevado, ante la urgencia de los problemas sociales, a interesarse cada vez más en la sociología y le consagró sus últimos grandes libros: *El porvenir de una ilusión*, *El malestar de una cultura*, *Moisés y el monotheísmo*.

En verdad, los principios no cambian. Por ejemplo, la religión siempre se define claramente a partir de la neurosis y no se distingue de la idea delirante sino por su mayor complicación. Freud llega incluso a escribir: "El creyente está protegido en máximo grado contra el peligro de ciertos sufrimientos neuróticos: la aceptación de una neurosis colectiva lo libera de la obligación de representar una neurosis individual." Del mismo modo, la ontogenia y la filogenia permanecen vinculadas. En efecto: después de haber parecido buscar, por un momento, el origen de la religión en un hecho ontogénico —la angustia del niño ante la hostilidad del mundo exterior—, el sentimiento de su impotencia, une luego esta nueva interpretación de la mística a la que diera en *Totem y tabú*: dicho primer libro no explicaba sino el totemismo; *El porvenir de una ilusión* demuestra cómo se pudo pasar del dios animal al Dios hombre. No obstante, las tres últimas obras de Freud, sobre todo la segunda, aportan alguna novedad con respecto al antiguo psicoanálisis.

En primer lugar, una mayor preocupación por el papel del factor moral respecto del factor individual. Por ejemplo, junto al superyó de origen parental, existe ahora un superyó de origen colectivo. Y sin duda, tampoco aquí se trata de una novedad completa. Ya vimos que la solidaridad se constituía por la asimilación de todos los miembros del grupo en la introyección del mismo superyó: el del jefe. Pero este punto de vista es desarrollado y determinado ahora: "La analogía existente entre el proceso de la civilización y el camino seguido por el desarrollo indi-

¹ JUNG, *La théorie psychanalytique*, París, 1913; *Métamorphoses et symboles de la libido*, París, 1914; *L'inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, París, 1928; *Über den Archetypus* (*Zeitschr. für Psychotherapie*, IX, 1937); *Wirklichkeit der Seele*, trad. esp., Buenos Aires.

vidual puede ser llevada mucho más lejos, pues estamos en condiciones de sostener que la comunidad desarrolla también un superyó cuya influencia preside la evolución cultural... El superyó de una época cultural dada tiene un origen semejante al del superyó del individuo: se funda en la impresión, dejada tras de sí, por grandes personajes: líderes, hombres dotados de fuerza espiritual dominadora en quienes una de las aspiraciones humanas ha encontrado su expresión más fuerte y más pura." La analogía es tal que se advierte, con harta frecuencia, que esos héroes o esos santos han sido asesinados, maltratados por sus congéneres, tal como el padre primitivo. Pueden también, por la severidad de sus exigencias, determinar en lo íntimo de nuestro ser un sentimiento colectivo de culpabilidad, de angustia morbosa; por ello comprendemos que se pueda hablar, a la par de las neurosis individuales, de la posibilidad de neurosis colectivas.

Un segundo punto que se halla mejor tratado en los últimos libros que en los primeros es el de las relaciones entre la civilización y la sexualidad. Aunque, como veremos en seguida, el amor, una vez dessexualizado, es el cimiento de la sociedad, no por eso es menos cierto que, en general, "el amor se opone a los intereses de la cultura" y que "la cultura amenaza al amor con penosas restricciones". La familia se opone al grupo. La mujer es antitética de la civilización, pues la civilización es esencialmente cosa masculina. Tal como en Bergson, existe, pues, antagonismo entre las sociedades cerradas y las sociedades abiertas: la fijación excesiva de la libido en los padres, y de lo genital en la mujer, amenaza ser fermento de disgregación para una sociedad más amplia. Para que la civilización sobreviva es menester, por lo tanto, que oponga barreras a esos instintos amorosos, como el tabú del incesto, las restricciones en la vida sexual, el mandamiento de amar al prójimo. Ahora bien, precisamente estas restricciones liberan gran parte de nuestra energía vital en beneficio del grupo; esa libido, en la imposibilidad de continuar siendo sexual, se vuelve hacia la humanidad y se transforma en fuente de enriquecimiento para la cultura. Se ve así cómo la libido puede ser, a la vez, fuente de la cultura y enemiga de ella. Para hacerse fecunda, debe sufrir un primer choque y estar inhibida. Por lo tanto, habrá dos tipos de neurosis: las que provienen de un control excesivo, y las derivadas de la falta de

control. Para emplear un término durkheimiano y para mostrar claramente que Freud se aproxima a la sociología, digamos que "la anemia social" tal como está definida en *División del Trabajo* es tan grave como el exceso de control (sexual).

Sobre todo, Freud es llevado a admitir, junto al instinto de vida, un instinto de muerte. Aquí también, sin duda, el estudio de las neurosis es el que lo condujo a este resultado, la imposibilidad de explicar por desviaciones de la libido ciertos trastornos graves de la personalidad. Claro que no deja de vincular este nuevo descubrimiento con su principio de repetición. El instinto tiende a restablecer el equilibrio trastornado por el estímulo a su nivel anterior. Mas como lo inorgánico existía antes de lo orgánico, el instinto de muerte tiende a restablecer lo inorgánico. Pero este instinto no se vuelve solamente contra nuestra propia persona; se vuelve también contra los demás, es deseo de robo, de asesinato, de torturar, de despojar. Sin embargo, si bien el punto de partida del descubrimiento debe ser buscado en la psicología individual, la guerra mostraba la importancia sociológica de ese instinto de muerte. Freud es conducido así a un dualismo de gran importancia para nosotros y para el tema que tratamos. El mundo está dividido entre dos fuerzas: la libido —que Freud designará ahora con el nombre platónico de Eros—, fuerza que agrupa, que une, que vincula a los individuos entre sí, que cimenta la sociedad, y el instinto de agresividad que separa, que opone a los hombres entre sí, fermento de todas las disgregaciones sociales, y que, si triunfara, nos llevaría de vuelta a la animalidad.

Pero, como ya lo dijimos, Freud no puede aceptar el dualismo. Lo resuelve siempre en una dialéctica de la síntesis. Tal como al encontrar el amor del yo en oposición con la sexualidad elaboró el concepto de narcisismo para demostrar que se trataba de la misma libido, que se fija ora sobre el yo, ora sobre el prójimo, así también va a demostrarnos ahora que el instinto de muerte se relaciona con la sexualidad. El sadismo, por ejemplo, será el instinto destructivo unido al instinto sexual cuando está dirigido hacia el prójimo, y el masoquismo será el instinto de muerte añadido al instinto sexual cuando está dirigido contra uno mismo, cuando goza de la propia mutilación, de la propia destrucción o humillación. Ya veremos que este descubrimiento del instinto de muerte es

uno de los más exitosos en el nuevo psicoanálisis —como en la teoría de Horney— y en la moderna sociología —tal como en la teoría de Dollard—. Para sintetizar, el progreso de la sociología freudiana ha sido, pues, la conversión del Eros en el principio de la agregación y de la solidaridad; pero el equívoco subsiste siempre, pues este Eros no es solidificador sino cuando está desexualizado; mientras la libido se mantiene en las formas arcaicas es tan peligrosa para la colectividad como el instinto de muerte. Nos vemos, pues, siempre enfrentados con el problema central de *Totem y tabú*: ¿cómo puede la libido crear las instituciones sociales, si necesita de esas instituciones sociales para desexualizarse y tornarse social? Es el milagro del parricidio. Sin embargo, antes de hacer la crítica de este punto, que es el punto fundamental de toda la sociología freudiana, debemos ver aún cómo aplican los discípulos de Freud las ideas de su maestro a los diversos capítulos tradicionales de la sociología.

Dejaremos pues a un lado en este libro la última definición de la libido, que, iniciada en *Más allá del principio del placer*, llega, en *El malestar de una cultura*, a una metafísica del cosmos. La libido sería el impulso que obliga a las células vivas a atraerse recíprocamente, y que hace quizás el equilibrio del mundo, que, partiendo del caos, unifica los elementos dispersos en síntesis cada vez más altas para llegar un día, sin duda, a fundar la humanidad. En primer lugar, como bien lo señala Ginsberg, esta nueva concepción está en contradicción con la primera teoría de Freud. Efectivamente, en la primera definición de la libido, “todas las formas del amor, no sólo el amor sexual sino también el amor por uno mismo, el amor a los padres y a los hijos, y el apego a ideales abstractos están arraigados en los impulsos sexuales desviados de su objetivo original”; y en la segunda, “los impulsos sexuales se presentan sólo como una especie integrante de un grupo más vasto de preferencias fundadas sobre la libido”. De este modo, “el interés mutuo que sienten los seres humanos, la necesidad que tienen unos de otros, no es sexual en el estricto sentido de la palabra”¹. No podemos continuar en este “equívoco”, como

¹ M. GINSBERG, *Conceptions sociologiques de Freud* (*Cah. Int. de Soc.*, V, 1948).

dice Ginsberg. Debemos escoger en este libro una de esas dos definiciones: o la metafísica o la teoría, más positiva, de la sexualidad (genital y no genital). Elegimos, naturalmente, la más antigua, primeramente porque todas las obras sociológicas de los discípulos de Freud derivan de ella, y también porque la otra definición, aunque Ginsberg la considere "más razonable", llega a hacer desaparecer casi toda la originalidad de la sociología freudiana: se explica la sociedad por la fuerza agregativa de la vida, por el gregarismo, la sociabilidad sintetizante y, desde este punto de vista, Bergson es infinitamente superior a Freud.

— CAPÍTULO III —

LA SOCIOLOGÍA PSICOANALÍTICA

VAMOS A PASAR revista sucesivamente a los distintos capítulos de la sociología para ver, en cada uno de ellos, el aporte del psicoanálisis. E intentaremos dilucidar tres hechos fundamentales:

I. Las instituciones sociales no se confunden con los trastornos neuropáticos. Pero estos trastornos, al presentar ciertos procesos psíquicos bajo una fuerte lente de aumento y en forma caricatural, en cierto modo, nos permiten comprender mejor la génesis de los hechos sociales. En resumen, el método utilizado por esta sociología es el método patológico.

II. No siempre están de acuerdo los psicoanalistas sobre la mejor manera de interpretar tal o cual institución, tal o cual forma de organización. Algunos atribuyen al traumatismo del nacimiento lo que otros atribuyen al narcisismo y otros aun al complejo de Edipo. En suma, ha sucedido en el psicoanálisis lo que sucedió en la teoría lingüística de la mitología. El principio de explicación continuaba siendo el mismo para todos los lingüistas, pero allí donde algunos de ellos sólo veían la aurora, otros veían únicamente el cielo borrascoso. Tales contradicciones acarrearon no poco perjuicio a la sociología psicoanalítica, del mismo modo que otrora causaron el derrumbe de las tesis de Max Muller.

III. A medida que la sociología psicoanalítica se constituía, chocaba cada vez más con la relatividad de las civilizaciones humanas y con la rica complejidad de éstas. Se planteaba, así, un problema: ¿cómo conciliar la unidad de la libido y de sus complejos con la organización contradictoria de las distintas sociedades humanas? ¿Cómo hacer derivar no sólo la múltiple, sino lo opuesto, de la misma

y única tendencia? Roheim, sobre todo, se dedicará a estudiar este difícil problema.

I

Comenzaremos por la sociología religiosa, ya que es la parte de la sociología psicoanalítica estudiada más a fondo, y también porque es, incontestablemente, la primera que se trató.

Ahora bien, siempre, cualquiera sea el fenómeno considerado, está en juego el mismo método de apelar a la patología. Freud, por ejemplo, para explicar el totemismo, considerado como religión, parte de la fobia infantil. Los niños, en efecto, sienten a menudo miedo irracional a ciertos animales, temor que no deriva del temor físico, ya que a menudo se trata de miedo a animales domésticos, tales como el gato o el perro, con los que antes jugaban. Y en tanto tienen miedo, se identifican a veces con ellos, tal como un tal Hans que tenía fobia al caballo y que, empero, saltaba cual un equino, y mordía a su padre en la forma en que lo haría un caballo; o inclusive como ese pequeño Arpard, que había sido picoteado en las partes genitales por una gallina y que, desde entonces, imaginó ser una gallina y sólo jugaba con los objetos que le recordaban el gallinero. Tales hechos demuestran que el animal es siempre substituto del padre, que es temido como éste y que, como éste, se convierte en objeto de identificación. Así tenemos la raíz del totemismo que, como acabamos de ver poco ha, consiste en escapar de los remordimientos reemplazando al padre asesinado por el totem animal¹.

De la misma manera, un hecho morboso, la obsesión neuropática, nos da la clave de la formación de los dogmas. Es posible darse cuenta fácilmente de ello al comparar el análisis de las ideas obsesivas con la descripción sociológica de los dogmas² hecha por Guignebert. El obseso experimenta pulsiones por el asesinato, el incesto; se libera de ellas poniendo barreras imaginarias entre el deseo y su realización. Se prohíbe pronunciar tal palabra,

¹ FREUD, *Totem y tabú*, op. cit.

² GUIGNEBERT, *L'évolution des dogmes*, París, 1910; TH. REIK, *Dogme et idées obsessionnelles* (*Imago*, 1927).

hacer tal gesto, porque de no ser así la desgracia se produciría. Así, también, el dogma nace de la herejía; es una barrera artificial levantada contra la tentación herética; he allí por qué no hay dogma en el origen del cristianismo: sólo aparece con el sacrilegio. Juzga antes de formular; como en la neurosis, la parte defensiva es más antigua que la parte substitutiva. La psicología del neurótico es ambivalente. La obsesión muestra a la vez las ideas reprimidas y la resistencia social. También el dogma es ambivalente. Por ejemplo, el dogma de la Trinidad se niega a reemplazar a Dios por Jesús: es la barrera social. Pero, al mismo tiempo, se siente el deseo de idealizar al nuevo Dios en detrimento del antiguo: he allí la pulsión. El neurótico concede gran importancia a la palabra; igualmente, el dogma debe ser tomado siempre al pie de la letra. El pensamiento obsesivo es contradictorio, ya que en él intervienen tendencias antagónicas; el neurótico procura solucionar esas contradicciones mediante un incesante esfuerzo de racionalización. También el dogma, según Guignebert, es un esfuerzo para resolver intelectualmente un problema planteado en términos contradictorios: y por ello es objeto de fe y no de demostración. Por último, la obsesión es para el enfermo el único madero de salvación, el único obstáculo a sus pulsiones asesinas. Se aferra a ella con tanta más energía cuanto que, sin ese obstáculo, todo cuanto lo aterra en su inconsciente no sería ya detenido. El dogma es, también, tabú: no hay que tocarlo, pues el comienzo de la crítica de los dogmas es el triunfo del pecado original.

Pero la neurosis obsesiva no se encuentra sólo en el origen de la interpretación de los dogmas; Freud la utiliza igualmente para explicar los tabúes¹. Las prohibiciones neuropáticas no son motivadas; su violación —ya se sabe— acarrearía una desgracia; por ejemplo, la muerte de uno de los padres, pero no se sabe por qué. De la misma manera, los tabúes no establecen un vínculo analítico entre su objeto y el castigo. En ambos casos, la interdicción esencial es la del contacto, la cosa tabú está como cargada de una fuerza misteriosa que fulmina a quien se atreve a tocarla. Ambas tienen los mismos caracteres de contagio, de comunicabilidad, de trasmisibilidad de un objeto a otro. Cuanto se relaciona de cualquier modo con un

¹ FREUD, *op. cit.*

tabú participa de su mana. El enfermo que detesta a la señora de Cerf se priva de usar un objeto comprado en un negocio de la calle du Cerf. Finalmente, obsesiones y tabúes pueden terminar merced a ciertos ritos, como la ablución obsesiva que corresponde a la lustración religiosa.

Estas semejanzas suponen un origen común. La prohibición obsesiva procede del conflicto entre la pulsión sexual, y más particularmente, el deseo del contacto, con la censura social; sin embargo, la tendencia no es completamente reprimida y el enfermo vacila entre los dos sentimientos: el placer y el temor; su afectividad continúa siendo ambivalente. Pero el motivo sexual continúa siendo inconsciente, y por eso no hay motivación, no se comprende por qué tal o cual acto acarreará desgracia; también existe una razón, pero está oculta. El deseo, para realizarse, para superar la prohibición, trata entonces de desviarse, de ir hacia objetos menos peligrosos: de allí su contagiosidad. El mismo fenómeno debe haberse producido en los orígenes de la humanidad. Los tabúes clasificados por la etnografía: tabúes alimentarios, tabúes de casa, tabúes geográficos, son de naturaleza secundaria, substitutos de una prohibición más importante: la del incesto o del asesinato del padre. De allí la siguiente definición de Freud: "El tabú es un acto prohibido hacia el cual es impulsado el inconsciente por una tendencia muy fuerte." Pero esta tendencia es precisamente tan fuerte que resiste a la prohibición, creando la ambivalencia de la noción de lo sagrado: "Se puede admitir como hecho cierto que, en la vida psíquica del hombre primitivo, la ambivalencia desempeña un papel infinitamente mayor que en la del hombre civilizado de nuestros días. La disminución de esa ambivalencia ha tenido como corolario la desaparición progresiva del tabú, que no es más que un sistema de compromiso entre las dos tendencias en conflicto."

Los tabúes nos llevan de las creencias religiosas a los ritos. Los enfermos no sólo conciben ideas insanas: inventan, además, ceremonias muy complicadas. Freud cita, por ejemplo, el caso de cierta joven que antes de acostarse, se entregaba a un ritual de los más ricos y mejor organizados. Noche tras noche, lo repetía paso a paso: miraba debajo del lecho, abría de par en par las puertas de su cuarto, detenía todos los relojes, inclusive aquellos cuyo tic tac no era perceptible y no bastaba para despertarla;

disponía, en determinada forma, los floreros sobre los muebles, las almohadas sobre la cama, etcétera. El estudio de esa enferma descubrió las raíces libidinosas del menor de tales ademanes¹. Lo que es verdadero en cuanto al individuo es verdadero también en cuanto a la humanidad. Los ritos sociales y las ceremonias religiosas son, igualmente, respuestas a problemas sexuales. Para demostrarlo nos bastará con tomar un ejemplo: la iniciación².

Se sabe que los ritos de iniciación comprenden dos partes: la condena a muerte del niño y su resurrección como miembro del clan. En la primera parte, el niño vive oculto en la maleza y es objeto de innumerables sevicias por parte de los ancianos. Tales sevicias no constituyen, según los psicoanalistas, una escuela de resistencia y de coraje, sino que expresan la hostilidad del padre (reemplazado por el anciano o el sacerdote) contra el hijo; es la reconstitución simbólica de la horda primitiva. La circuncisión cierra ese primer tiempo; es, a la vez, el castigo al deseo del incesto y un modo de prevenirse contra él. La circuncisión, en efecto, es el substituto de la castración del hijo por el padre; su realización asume forma dramática, para asustar, para impresionar el inconsciente del niño. En virtud de este traumatismo, la libido se desviará de la madre y podrá en adelante canalizarse hacia otras mujeres. El segundo tiempo es el de la resurrección. Cuando un enfermo juzga demasiado difícil una acción, la invierte. Es lo que sucede aquí. Va a nacer un hijo nuevo que no deseará ya a la madre, que no anhelará matar al padre y que, por el contrario, se identificará con éste por el simbolismo del totém. Pero antes de que el recién iniciado se incorpore definitivamente al grupo de los adultos, hay un margen de tiempo, un período de licencia sexual, cuyo objeto es orientar aún más la libido sexual hacia las demás mujeres, así como la vida en común de los candidatos en la maleza, lejos del contacto y de la vista de las mujeres, la canalizaba hacia los varones, la transformaba en esa homosexualidad que, según vimos, es fuente de solidaridad social. Así el ceremonial religioso, tal como el ceremonial neuropático, es una respuesta a problemas sexuales. Más exactamente: un medio de escapar al complejo de Edipo.

La comprensión de los mitos, finalmente, se ve facilitada

¹ FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, op. cit.

² REIK, *Ritual Psycho-analytic Studies*, trad. ingl., 1931.

por el estudio de las imágenes de los sueños¹. Como dice Reik, "en el reposo nocturno y cuando soñamos rehacemos la obra de la humanidad anterior... El sueño nos retrae a estadios lejanos de la civilización humana y nos proporciona un medio de conocerlos mejor". No sólo se encuentran en el simbolismo de los sueños las raíces libidinosas de símbolos análogos a los de los mitos, sino que los mitos siguen exactamente las mismas leyes que los sueños, expresan los mismos deseos incestuosos o las mismas pulsiones agresivas, presentan los mismos caracteres de dramatización, de canalización de la libido hacia objetos secundarios, de condensación de las imágenes o de división de las tendencias, etcétera. La única diferencia estriba en que el sueño manifiesta la libido individual, y el mito, la libido de los pueblos: "El mito es un sueño colectivo del pueblo" (Rank); "El mito es un vestigio de la vida psíquica del pueblo y el sueño es el mito del individuo" (Abraham); "Los mitos son vestigios deformados de las imaginaciones y deseos de naciones enteras..., los sueños seculares de la joven humanidad. El mito es con respecto al punto de vista filogenético lo que los sueños son respecto de la vida individual" (Freud). En el psicoanálisis, pues, el mito deja de ser lo que era en cierta sociología: una explicación de los fenómenos de la naturaleza, un primer efecto de la curiosidad intelectual. Cuando se examinan las mitologías primitivas, se sienten tentaciones de pensar que han tenido origen en la contemplación de la salida o de la puesta del sol, en la contemplación de las fases de la luna. "¡Error!", exclama Jung: "La mitología astral no es más que la proyección, en el cielo, de la psicología inconsciente. Los mitos no han sido ni serán jamás inventados conscientemente... Son, ante todo, una manifestación de tendencias inconscientes, reanimadas

¹ Acerca de la explicación psicoanalítica de los mitos por los sueños, véase K. ABRAHAM, *Traum und Mythus*, 1909; J. SILBERER, *Phantasie und Mythus*, 1909; RIKLIN, *Wünscherfüllung und Symbolik in Märchen*, Viena, 1909; O. RANK, *Der Mythus in der Geburt des Helden*, 1909, y *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sag*, 1912; A. MAEDER, *Die Symbolik in der Legenden, Märchen, Gebräuichen und Träumer*, 1908; JONES, *On the Nightmare* (Am. Journ. of Insanity, 1910); FREUD, *Märchenstoffe in Traüme* (Int. Zeitschr. für Psychan, 1913); O. RANK y H. SACHS, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, 1913; STECKFL, *Die Sprache der Traümen*, 1932, etc.

por la regresión de la libido, y pueden ser comparados con los sueños¹". Pero entonces, si sólo son disfraces simbólicos de la sexualidad colectiva, se advierte su importancia metodológica. Para conocer el punto de partida de una neurosis, el médico hace que la paciente le cuente sus sueños. Asimismo, si queremos llegar hasta los fundamentos de una civilización, conocer sus motivaciones secretas, que son el punto de partida de las instituciones sociales, nos será menester psicoanalizar los mitos de esa civilización. Tal, sin duda, lo que querían decir Rank y Sachs cuando escribían que el mito es "lo negativo de una cultura".

Si tomamos, por ejemplo, el mito del nacimiento del héroe, tratado en una obra clásica, vemos que todas las historias de nacimientos de héroes, ya se trate de Moises, de Edipo, de Rómulo, de Tristán o de Lohengrin, siguen poco más o menos la misma ordenación temática: el héroe es el hijo de un dios o de un rey... pero ciertos obstáculos se oponen a su nacimiento: está predicho que matará a su padre; a veces, es dado a luz secretamente; el recién nacido está condenado a morir o a ser abandonado; con frecuencia es puesto en un cesto y librado a las aguas; el héroe es salvado por gente humilde que cumple función de padres o por un animal hembra; tiempo después, el héroe se venga de su padre y se da a conocer por su valor. Ahora bien, tales temas son los que hallamos en las novelas familiares urdidas por los neuróticos. Torturados por la manía de grandes y surgidos de ambientes humildes, los paranoicos se niegan a aceptar su baja extracción; inventan un adulterio de su madre con algún noble personaje y dividen, así, al padre en dos: el padre real, que es un príncipe, y un padre aparente, que sólo los ha criado. Esto les permite conciliar los sentimientos ambivalentes de amor y de odio que alimentan hacia el poseedor de la madre, cortándolo en dos e idealizando al padre imaginario. En cuanto al ser librado a las aguas, es un símbolo que aparece a menudo en los sueños y que significa el nacimiento. Así, el mito del nacimiento del héroe se psicoanaliza como pesadilla de enfermo, y nos permite descubrir en él, subyacentes, dos grandes tendencias: la rebelión contra el padre social, unida a la ternura por el padre progenitor, que es una tendencia paranoica, y una

¹ JUNG, *Théorie psychanalytique*, op. cit., p. 111.

tentativa infantil para explicar el nacimiento como un don de las aguas. Es, en consecuencia, la expresión de un momento de la historia de la civilización: el momento en que los hijos se rebelaron contra la tradición, lo cual constituyó la gran rebelión paranoica de la humanidad.

Se ve, que, metodológicamente, los psicoanalistas se valen siempre de hechos patológicos para explicar los hechos religiosos. Pero, claro está, no se trata sino de un procedimiento lógico y no de una identificación. Los problemas que se le plantean al neurótico son problemas individuales, que resultan de una mala represión, en tanto que la religión surge de problemas colectivos, que afectan a la vida colectiva de los pueblos. La religión es, por lo tanto, útil: transforma las tendencias antisociales en sociabilidad. Y, en rigor, Freud pudo hablar de "la gran ilusión"; sin embargo, hay también, en su definición de religión, aspectos positivos que es menester no descuidar y que sirven para que muchas almas religiosas se hayan decidido a prestar su adhesión al psicoanálisis; por ejemplo, el pastor Pfister por la parte protestante, y Maryse Choisy por la parte católica. La neurosis aclara los procesos y las instituciones religiosas, pero no se confunde con ellos: "Casi se podría decir que una histeria es una obra de arte deformada, que una neurosis obsesiva es una religión deformada, y que una manía paranoica es un sistema filosófico deformado." Al término de la primera parte de nuestro análisis, no olvidamos esta breve sentencia de Freud.

La sociología religiosa de los psicoanalistas no presenta, desgraciadamente, a pesar de la unidad del punto de partida, gran homogeneidad. Para la mayor parte de las instituciones encontramos gran diversidad de explicaciones, y esas explicaciones parecen, casi siempre, contradictorias.

Rank y Jones, por ejemplo, no atribuyen totalmente el mismo origen a la noción de alma. El punto de partida de la teoría de Rank es el narcisismo. Con su contrapartida: la angustia ante la muerte. Para superar esa angustia el hombre duplica su yo, se crea un Doble inmortal. Este Doble será al principio su sombra, pues el hombre ve su propia sombra antes de verse en un espejo; será, después, el reflejo en la superficie del agua, reflejo que él objetivará. En consecuencia, esta primera concepción de Rank es absolutamente opuesta a la de los antropólogos ingle-

ses que atribuían el origen del alma a las visiones del sueño. Como observa dicho psicoanalista, "el hombre bien puede haber deducido, de sus sueños con personas muertas poco tiempo atrás, la creencia de que el yo continúa su actividad después de la muerte; pero sólo la sombra o el reflejo le pudo enseñar que, también durante su vida, poseía un alma, un Doble espiritual y misterioso". Ciertamente, gran distancia separa ese yo reflejo de la idea filosófica que actualmente tenemos del alma. Es posible, sin embargo, para Rank, demostrar cómo se realizó ese paso. Ya que la noción de alma está vinculada al narcisismo, evolucionará paralelamente a éste. Con el complejo de Edipo, que sigue al estadio del espejo, el reflejo es reemplazado por la reencarnación del antepasado; los niños son las almas de ascendientes que penetran en el cuerpo de la madre; la sombra se convierte, entonces, en un principio de fecundación. En el folklore se conservan supervivencias de tal creencia como la leyenda de la mujer sin sombra, quien era estéril y tuvo que comprar una sombra para poder tener hijos. Un último estadio es correlativo con la formación del superyó: el Doble se identifica con la conciencia moral; nosotros nos negamos a admitir que esta conciencia, que se nos presenta como trascendente al yo y al id, pueda desaparecer con el aniquilamiento del cuerpo¹.

La teoría de Jones es muy distinta². El niño imagina que el aire que aspira se mezcla con los alimentos para formar una especie de vapor, que puede escaparse en forma de ventosidades y que constituye el "pneuma interno". Ahora bien, esos gases intestinales constituyen para él materia sexual, un equivalente simbólico de la orina y, más tarde, del esperma, que puede fecundar a una mujer. ¿Cómo, sobre esa base, se puede llegar a la idea del Alma espiritual? Por toda una serie de sublimaciones: "La primera etapa consistió, sin duda, en substituir los olores desagradables por olores agradables: es la fase de las substancias aromáticas... La segunda fase comienza cuando la idea de olor es totalmente eliminada. Entonces, el interés se vuelca hacia el ruido o la música... La tercera fase vive la eliminación del sonido, el desarrollo de la

¹ O. RANK, *Der Doppelgänger* (*Imago*, III, 1914). Cf. *Die Don-Juan Gestalt* (*Imago*, VIII, 1922).

² JONES, *Essays in Applied Psycho-analysis*, Londres, 1923 (cap. VIII).

teoría del pneuma, teorías sobre la evaporación y la concepción de la respiración cósmica. En la cuarta fase, la humedad desaparece y el interés se centra en la importancia del calor y del fuego... En la quinta fase, queda el *soplo de Dios*. Los vientos, el aire exterior. La sexta fase considera intolerable esa exaltación del movimiento del soplo pues, aunque obscuramente, recordaba la idea primitiva." El soplo se libera entonces de todo su peso material para expresar ideas tan sublimes como las de alma humana o la de alma del universo.

¿Cómo escoger entre interpretaciones tan distintas? La sociología podría acaso conciliarlas, ya que nos demuestra que, para los hombres primitivos, no hay alma, sino una multiplicidad de almas en el mismo individuo: la sombra, el soplo, el espíritu de la sangre, el alma pupilina, el alma de la maleza¹. Bastaría entonces con decir que cada uno de estos dos psicoanalistas explica una de esas almas. Rank, la sombra, y Jones, el soplo. Pero quedaría aún por resolver un problema. ¿Cómo se pasó de esta multiplicidad a la unidad?; ¿cómo el Doble, nacido del reflejo narcisista, pudo confundirse con el Espíritu, nacido de los gases intestinales? El psicoanálisis deja la cuestión en suspenso.

En la explicación de la magia se halla otra contradicción. Recuérdese que, para Freud, la magia corresponde al momento narcisista de la humanidad. Así como el histérico realiza sus imaginaciones, así como el enfermo atacado de obsesión cree que si hace tal gesto, o pronuncia cual palabra, tal persona morirá automáticamente; tal como las fórmulas de esos neurópatas presentan analogías tan sorprendentes con las de los hechiceros que Freud no vacila en definir la obsesión como "una especie de hechicería destinada a desechar los malos deseos", así también la magia es la creencia en el poder absoluto de las ideas, creencia característica de la época en que el individuo, enteramente librado al principio de placer, no tiene aún en cuenta la realidad objetiva.

En cambio, Roheim parte de la observación, formulada por los antropólogos, de que el hechicero no puede actuar en contra de alguien sino cuando posee algo de esa persona: recortes de uñas, un mechón de pelo, ropas, un poco

¹ R. BASTIDE, *Éléments de sociologie religieuse*, París, 1936; nueva edición, 1949.

de la tierra pisada por ella. Esas pertenencias, que se encuentran ahora en manos del hechicero, implican para quien ya no las posee una pérdida de substancia: en consecuencia, una castración simbólica. Y porque la víctima es castrada, muere. En Australia, el hechicero arranca el hígado de su víctima y la palabra "apertura" que designa esta acción mágica significa, también, desfloramiento. Tenemos allí todos los elementos para comprender la acción del hechicero. El brujo es el símbolo de la potencia fálica de la tribu, el substituto del padre de la horda primitiva; castraría a su enemigo (al quitarle el hígado) para convertirlo en mujer y tener relaciones con él. La fuerza mágica sería, pues, "una proyección de la fuerza fálica fuera de sí misma para efectuar sobre la víctima un coito sádico a distancia, precedido de castración". Tal vez pudiera reprocharse a esta interpretación el que sólo explica las formas ofensivas de la hechicería, lo que se llama magia negra. Pero Roheim piensa que todas las formas de la magia pueden explicarse desde esta base; el rito que hace llover reposa sobre la identificación del agua con el fluido espermático del padre celestial. La curación mágica consiste en sacar el mal del cuerpo del enfermo en forma, por ejemplo, de un trozo de cuarzo; pero ese trozo de cuarzo no es otra cosa que el pene del perverso hechicero, que ha quedado en el cuerpo de la víctima, o incluso el niño nacido del coito a distancia. Los kai dicen del enfermo: "Está preñado de un pedazo de enfermedad". La iniciación del hechicero consiste en identificarse oralmente con el padre mediante el acto canibal de comer a uno de sus parientes: un viejo o un niño (pero se sabe que el niño es el abuelo reencarnado); y al asimilarse, en ese aterrador banquete, con el antepasado perverso, toma de él la fuerza fálica. El mana tendría el mismo origen... Los hermanos han matado al padre, se han repartido el poder, han conducido a la horda desde patriarcado hasta la igualdad democrática; sólo la fuerza fálica del padre, al distribuirse así a través de multiplicidad de individuos, se diluye y se debilita. El hechicero es aquel que se yergue por sobre el grupo de hermanos, que supera la censura social y el sentimiento de culpabilidad, para apropiarse de la fuerza del padre y aterrorizar a los hermanos celosos. El mana no sería pues otra cosa que "la especie de hipnosis ejercida por el substituto del padre, substituto que impone,

de manera constante, una actitud pasiva feminizada a los demás miembros de la tribu¹.

También en este punto podría intentarse una reconciliación entre ambas interpretaciones. En efecto: Freud distinguió la hechicería de la magia: la primera implica la intimidación, cosa que no comporta la segunda². Freud explicaría entonces las creencias mágicas como aún difusas y no transformadas en instituciones. Roheim nos haría pasar, en el momento en que la magia se crea intérpretes y se da un cuerpo de doctrinas y funciones claramente determinadas, al grupo social primitivo.

En la psicología genética vimos que existe una estratificación cronológica de la libido. Los complejos persisten, se mantienen. Pero, al pasar de una edad a otra, toman distinto aspecto. De la misma manera, es posible imaginar que la magia subsiste a través de la evolución humana, pero modificándose en cada etapa de la historia; siendo al principio omnipotencia del deseo en el estadio narcisista retorna al falismo paterno después del totemismo. A pesar de esto las dos ideas se vinculan defectuosamente entre ellas; en tanto que la hechicería se funda en la base de creencias mágicas ordinarias, según lo demostró Marcel Mauss, el hechicero es el intérprete del grupo, el que realiza los deseos de la colectividad atrayendo a la lluvia, el calor solar, la victoria en la guerra, la multiplicación de los animales, y no solamente aquel que lanza mala suerte sobre otro individuo.

Podríamos multiplicar los ejemplos. Sin embargo los que hemos dado bastan —nos parece— para demostrar la heterogeneidad de las explicaciones psicoanalíticas sobre los mismos hechos sociales.

II

El gran problema que se plantea al psicoanalista que aspira a elaborar una sociología doméstica estriba en saber cómo se ha podido superar el complejo de Edipo, que impediría la constitución de un grupo doméstico normal.

El método sigue siendo el mismo. Consiste en partir de lo patológico para comprender mejor lo normal. La frigidez sexual de la mujer, consecutiva a la noche de bodas,

¹ C. ROHEIM, *Animism, Magic and the divine King*, 1930.

² FREUD, *Totem y tabú*, op. cit.

se atribuye generalmente a un traumatismo, pero no hay que pensar, dice Freud, en un traumatismo físico: el choque es puramente psicológico. La libido de la hija se fija en el padre o en el hermano, y cuanto más fuerte sea esa fijación mayor será la resistencia al marido. De allí el rito de desfloración ritual de la joven doncella antes del matrimonio, por un anciano o por un sacerdote que, al canalizar el odio hacia el primer compañero sexual, hace posible el amor conyugal¹.

El rito de la incubación o gestación permite, a su vez, el amor paternal. Se sabe, de acuerdo con Frazer, que en el fondo hay dos clases de incubación: incubación prenatal (según la cual el padre simula la situación de la parturienta: el hombre se tiende en una hamaca y recibe el cuidado de parientes y amigos, tal como si hubiera sido él quien trajo un niño al mundo) e incubación posnatal (que obliga al padre, después del parto, a prohibirse cierto número de alimentos: si violara esos tabúes, el hijo enfermaría o moriría).

Según Reik, la incubación prenatal tendría origen en la hostilidad del hombre (privado durante largos meses de toda relación sexual con su mujer) hacia la esposa; pero el hombre supera esta pulsión agresiva internalizando su sadismo, transportando al interior de sí los dolores del alumbramiento, y castigándose así por su deseo de maltratar a la madre. Mas el padre, junto a sus impulsos agresivos contra la mujer, tiene también impulsos agresivos hacia el hijo. En primer término, porque la venida de un hijo lo priva, durante largo tiempo, del placer de las relaciones sexuales. Y después porque el nifio es el antepasado reencarnado y porque todo nacimiento aviva así, en el inconsciente, la vieja hostilidad de la horda primitiva. Pero la sociedad censura esos deseos brutales, y la segunda clase de incubación —la de la dieta— se explica exactamente como hemos explicado los actos obsesivos; por ejemplo, la prohibición que el enfermo se impone de subir las escaleras en cierta forma o de sentarse en un sillón porque, si tales actos se cumplieran, la desgracia se abatiría sobre su familia. También aquí el padre se impone tabúes alimentarios para no estorbar la vida de su niño. Pero en esta interdicción, como en la prohibición

¹ FREUD, *Le tabou de la virginité* (*Revue franç. de Psychan.* 1933).

neuropática, la pulsión agresiva subsiste, reconocible¹.

De tal modo, el rito de la desfloración virginal permite el amor de la mujer por su marido, al superar el apego libidinoso al padre; y la incubación permite el apego del padre a su hijo, al superar la arcaica rivalidad de generaciones de la vieja horda en torno de la hembra.

Por otra parte, no existen capítulos de la sociología que no contengan el aporte de los psicoanalistas. Ya Darwin había hecho del arte un instrumento de selección sexual, uno de los medios de acercamiento entre los sexos². Tam-poco es de sorprender que los discípulos de Freud se hayan interesado en la sociología estética y más particularmente en el problema de los orígenes del arte.

Paul Germain³ y Pierre Bugard⁴ distinguen en la música, por ejemplo, elementos masculinos —el ritmo, que se expresa por símbolos fálicos, como la trompa, la flauta, el arco musical, la batuta del director de orquesta— y elementos femeninos —la melodía, que puede, por otra parte, masculinizarse—; tendríamos, entonces, ritmos masculinos marciales y ritmos femeninos arrulladores. Reick es más preciso aún y vincula el nacimiento de la música con un momento determinado de la evolución social: el totemismo. El totemismo es la continuación del parricidio, un esfuerzo para acallar los remordimientos, para reconciliarse con el padre e identificarse con él en la forma de su substituto animal. La música sería, pues, la reconstitución de la voz del padre —una imitación de su grito, de un alarido primitivo— en forma de grito, de alarido del animal totémico. Pero como los totemes varían de un clan a otro, se comprende que los instrumentos musicales sean muy diversos: el *bull-roarer* de los australianos, la flauta hecha con la tibia del animal-símbolo del padre. El cuerno se encuentra en muchos pueblos porque es una imagen del falo y porque, al asir el cuerno del totem, se renueva el crimen primitivo, uno se apodera de la potencia fálica paterna al mismo tiempo que conquista su voz. No ha de sorprender que los inventores míticos de la músicas (Marsias, Orfeo, Dionisios,

¹ REIK, *Ritual psycho-analytic Studies*, op. cit.

² DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, París, 1872-1873.

³ P. GERMAIN, *La musique et la psychanalyse* (Rev. franç. de Psychan., 1928).

⁴ P. BUGARD, *L'interprétation psychanalytique du mythe d'Orphée* (*idem*, 1934).

Osiris) fueran destrozados en mil pedazos o castigados por los dioses: el hijo que se apoderó de la voz de su padre debe expiar cruelmente su crimen¹.

Rank se ocupó principalmente de las artes plásticas. Primeramente, el arte es materno. La nostalgia del útero se observa en la cerámica, las vasijas panzudas, los odres semejantes a vientres fecundados. El temor a volver al seno materno se expresa en cambio en las pinturas murales de las cavernas prehistóricas, con sus animales estranguladores, símbolos del útero devorador. Con el florecimiento griego, pasamos del arte materno al arte paterno. Un mito marca esta ruptura, el de Pandora y Prometeo: la desgracia vino al mundo por causa de una mujer, en tanto que la plástica, el modelado, son obra del hombre. Creta formaría la transición entre estos dos estadios, con sus laberintos, sus ornamentos de líneas sinuosas, que representan las curvas intestinales del hombre; el Minotauro cautivo es la imagen del feto y el hilo de Ariadna el cordón umbilical que permite encontrar la salida del laberinto².

El lenguaje, como el arte, tiene origen libidinoso. Para Sperber³, la primera palabra es el grito del hombre en c. lo. Para Spielrein, el erotismo oral precede al genital, y la primera palabra sería, en cambio, el ruido que brota de los labios de la criatura cuando toma el pecho materno: de allí la importancia de la sílaba *ma* (mamá, madre...)⁴. Pero el hombre primitivo debió trabajar para vivir y ese primer esfuerzo humano es un esfuerzo colectivo. Tal esfuerzo está ritmado por sonidos pronunciados en común y que se convertirán así en signos verbales de las acciones cumplidas. En lo dicho se ha reconocido la tesis de Bücher, que atribuye el lenguaje al trabajo. Sólo que —en opinión de los psicoanalistas— como el trabajo es penoso, para aliviarlo el hombre primitivo lo convirtió en substituto de la actividad sexual. Los sonidos empleados por los trabajadores fueron, pues, modulaciones se-

¹ REIK, *op. cit.*

² RANK, *Le traumatisme de la naissance*, *op. cit.* Cf. también LOEWITSCH, *Le sentiment de l'espace et l'architecture moderne* (*Imago*, 1928).

³ SPERBER, *Über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache* (*Imago*, 1912).

⁴ SPIELREIN, *Die Entstehung der Kindlichen Worte Papa und Mama* (*Imago*, VIII, 1928).

cundarias del grito del hombre en celo: el recuerdo del coito endulzaba la dificultad del esfuerzo exigido por la tarea. Y como las palabras cambian de sentido al pasar de un grupo social a otro¹, las palabras libidinosas toman otra significación y designan desde entonces ademanes técnicos.

No nos demoraremos mucho más en la patología social. Los psicoanalistas se oponen a la teoría sociológica del crimen, pues la consideran insuficiente. Si el ambiente es responsable, no se comprende por qué, entre individuos pertenecientes al mismo grupo, sólo algunos se convierten en criminales y los demás no. Es, pues, necesario que la constitución individual, la estructura física de la persona dominen los factores sociales. De allí que los freudistas se hayan dedicado, como Staub, a hacer ante todo una clasificación de los criminales².

Si dejamos a un lado a los criminales imaginativos, a aquellos que roban o matan en sueños, pero que no obstante son, en la vida cotidiana, las mejores personas del mundo, tenemos una primera categoría de criminales, cuya psicología se explica por la de los "actos fallidos"³; el crimen es, en ellos, algo así como una falta de atención: se realiza contra la voluntad del criminal. Están, en segundo lugar, los crímenes de los neuróticos, locos, asesinos, cleptómanos, etcétera, que tienen origen en una represión excesiva. En tercer lugar, los criminales normales —si cabe expresarse así—, los que no rechazan sus pulsiones libidinosas o agresivas, sino que se abandonan por entero a ellas. Una cuarta categoría de criminales es la de aquellos que padecen de sentimientos de culpabilidad (sea porque han introyectado, en el período de la formación del superyó, un padre cruel que continúa torturándolos, sea porque su libido ha permanecido fuertemente apegada a la madre); se sienten culpables de ese amor incestuoso. Aparece entonces el proceso de "autocastigo". Se cometen delitos para darse a sí mismo una razón de sentirse culpable, menos comprometedora que el incesto. O incluso para que la sociedad inflja un castigo que parecerá injusto y que justificará a los ojos del individuo

¹ MEILLET, *Comment les mots changent de sens* (*Année Sociologique*, IX).

² STAUB, *Psychanalyse et criminalité* (*Rev. franç. de Psychanalyse*, 1934).

³ FREUD, *Psychanalyse de la vie quotidienne*, París, 1922.

la rebeldía que bulle, en lo más hondo de su ser, contra el Padre sádico introyectado. Por último, hay criminales que tienen un superyó normal; pero ese superyó se formó en un grupo social inmoral, por internalización e idealización de un padre ya criminal o del jefe de una banda de *gangsters*.

Esta clasificación no sólo interesa a la psicología, según puede creerse en el primer momento; tiene, también, valor sociológico. En efecto, en la medida en que la criminalidad depende del superyó y que el superyó es formación familiar o social, el criminal depende del medio en el cual ha vivido. En la medida en que el crimen constituye una compensación de los sentimientos edípicos y una forma de racionalizar la culpabilidad sentida subjetivamente, el asesinato es la repetición del parricidio original cumplida por el individuo; "el asesinato del padre es el prototipo de todos los crímenes"¹, y la sociología genética explica entonces la sociología criminal.

La teoría psicoanalítica de la sanción se relaciona con la sociología. Durheim y Fauconnet vinculaban la sanción con la criminalidad: hacían de la primera una reacción pasional del grupo; el criminal ofende los sentimientos colectivos y la sociedad se venga castigándolo. El castigo es, ante todo, expiación. Los psicoanalistas dicen lo mismo; pero, mientras que en la sociología durkheimiana la sanción es una reacción de la conciencia del grupo contra todo lo que podría diseminarlo, contra todo lo que choca a la comunidad de pensamientos y de sentimientos, para Staub esta reacción es de orden sexual; no es sino la racionalización del sadismo o de la agresividad de los miembros del grupo contra uno de ellos².

Vemos que si bien las aplicaciones del psicoanálisis son muy diversas, los principios no cambian. Todo, en definitiva, surge de la libido. No hay nada, ni siquiera en la ergología, que no entre también en esta sociología.

Generalmente, se atribuye el origen de la técnica a las necesidades humanas. Es un absurdo que choca con los hechos. ¿Por qué nos vestimos? ¿Para protegernos del frío? Pero, entonces, ¿por qué los habitantes de Tierra del Fuego, región glacial, vivían desnudos? El cuerpo humano es capaz de adaptarse a todas las vicisitudes del

¹ O. RANK y H. SACHS, *op. cit.*

² H. STAUB, *Psychanalyse und Strafrecht* (*Imago*, XVII).

clima. La vestimenta no responde a una necesidad de protección, sino que es el compromiso entre una tendencia erótica —el exhibicionismo— y su rechazo social —el pudor—¹. ¿Por qué, y cómo inventaron los hombres el fuego? ¿Habrá sido la visión del incendio que estalla en los bosques, y que provendría del frotamiento de ramas secas, lo que los condujo a tal descubrimiento? Pero, amén de que el incendio habría espantado a los hombres en vez de atraerlos, jamás se vio incendio producido por el simple roce de ramas secas. Por el contrario, el roce es una actividad esencialmente sexual y, en consecuencia, la libido tiene más posibilidades que la casualidad de darnos una explicación aceptable. A decir verdad, los gestos técnicos son gestos utilitarios, “pero los gestos útiles no deben esconder jamás los gestos agradables. La mano es primitivamente el órgano de la caricia... Primitivamente, caricia y trabajo debieron hallarse asociados. Los trabajos largos son trabajos relativamente gratos... De manera paradójica, diríamos de buena gana que la edad de la piedra tallada es la edad de la piedra maltratada y que la edad de la piedra pulida es la edad de la piedra acariciada. Quien trabaja el sílex ama el sílex y no se quiere a las piedras de modo distinto que a las mujeres”².

Y Jung, en efecto, atribuye el descubrimiento del fuego al complejo de Edipo. Como siempre, la neurosis nos ofrece el punto de partida de la interpretación. Jung observó a un niño que se entretenía hundiendo el dedo en el revoque de las paredes y hacía agujeros con un movimiento rotativo de la mano; más tarde intentó, asimismo, agujerearse la frente con el dedo. El análisis de esa manía demostró que tenía su origen en el deseo de masturbación, que había sido rechazado, y que ese deseo de masturbación, a su vez, era un medio de superar la tentación incestuosa. Tenemos así todos los elementos del descubrimiento del fuego: la perforación y la rotación. Para hacer brotar la llama se hacen girar dos trozos de madera seca, el uno dentro del otro, y muchos primitivos llaman a la madera horizontal perforada “el sexo hembra”, y al trozo vertical “el macho”. El *Rig Veda* describe así el mecanismo de producción del fuego: “He aquí el

¹ J. C. FLÜGEL, *The Psychology of Clothes*, Londres, 1931.

² BACHELARD, *Psychanalyse du feu*, París, 1939.

bastón frotador; el principio productor está dispuesto; se aproxima la madre; haremos brotar a Agni... Aquel que conoce a los seres (Agni) habita en las dos ramas, semejante al germen cuyo brote ha llenado magníficamente a las hembras fecundadas." La invención del fuego es, pues, un substituto del acto sexual. Pero, ¿por qué el coito necesita ocultarse en un símbolo? No puede ser sino por efecto de una represión. Es, pues, menester que el acto prohibido sea el de la unión con la madre, ya que las demás mujeres no son tabú. Pero el estudio de nuestro joven enfermo demostró que, entre la tentación incestuosa y los gestos de perforación o rotación, había un intermediario: el onanismo. La represión del complejo edípico hace retroceder la libido hacia la masturbación, pero como también ésta se halla prohibida, se busca un objeto que la reemplace, y ese objeto es, naturalmente, la madera, pues la madera es símbolo de la madre. La palabra portuguesa *madeira* procede de *materia*, que a su vez deriva de *mater*. "Casi no hay error", escribe Jung, "al atribuir el origen del fuego a una actividad casi onanista sobre cierto objeto, semejante al caso de fricción masturbatoria." Un texto de los Vedas confirma también esa hipótesis. Atman se desdobra en dos: hombre y mujer, marido y esposa; de la unión de esos dos seres nacen todos los humanos y todos los animales. Después Atman dice: "Verdaderamente, yo soy el Creador, puesto que he creado todo el Universo. Hecho lo cual se frotó las manos sobre la boca (paso de lo sexual al onanismo: los dedos simbolizan el falo y la boca el útero), de donde, como del seno materno, produjo el fuego (paso del onanismo a la producción del fuego) ¹."

III

Si los primeros trabajos sociológicos de los psicoanalistas han tratado la religión, fue porque a fines del siglo xix y a comienzos del xx existía una escuela antropológica de moda, la escuela inglesa, que consagraba sus mejores obras a los problemas del origen de las instituciones religiosas. Pero con la guerra contra Alemania, el desarrollo del hitlerismo y todos los demás trastornos que se sucedieron en Europa, la lucha de la democracia contra el

¹ JUNG, *Métamorphosis et symboles de la libido*, op. cit., II, cap. 3.

fascismo y, posteriormente, contra el comunismo, el centro de interés de los psicoanalistas se trasladó y pasó de la religión a la ciencia política. Debemos, por lo tanto, tratar con un poco más de detalle este nuevo capítulo de la sociología freudiana.

Esta sociología política se caracteriza por el rechazo de toda explicación de hechos políticos que parte de hechos económicos o geográficos, y por la generalización de los sentimientos libidinosos o su transferencia a los bienes públicos y a la comunidad nacional.

Eder es uno de los que más insistieron sobre la insuficiencia tanto del factor geográfico como del factor económico. Toda la actividad humana continúa siendo dictada por las pulsiones del inconsciente, no por el interés racional o por las sugerencias del ambiente físico. No es posible, por ejemplo, explicar la política naval de Inglaterra por el hecho de que esté rodeada de mares por todas partes y necesite naves para sustentarse y defenderse, pues Inglaterra podía bastarse económicamente a sí misma y en realidad, durante un largo período de su historia, proveyó a su alimentación con los productos del propio suelo. Igualmente, le hubiera sido posible defenderse organizando, a lo largo de su litoral, un fuerte ejército defensivo terrestre¹. La verdadera razón de la política naval inglesa no hay que buscarla en otra cosa que no sea la libido de su pueblo; las naves son símbolo de la mujer, y al construirlas, sostiene Kolnai, los ingleses satisfacían sus inclinaciones sexuales².

Jones tiene una concepción más detallada, pero que lleva a una conclusión análoga. Reconoce que pueden intervenir factores económicos o geográficos, pero sólo en forma simbólica, pasando por los complejos del inconsciente. En conflicto entre Inglaterra e Irlanda es, decididamente, un conflicto político que se manifiesta con los más diversos aspectos: étnico (celtas contra romanos), religioso (catolicismo contra protestantismo), militar. Pero la verdadera causa de esta oposición estriba en que Irlanda es una isla separada de Inglaterra por un brazo de mar, y no en el hecho de que la separación física haya actuado por sí misma y como accidente geográfico. No:

¹ EDER en JONES, *Social Aspects of Psycho-analysis*, Londres, 1924.

² Aurel KOLNAI, *Psychooanalyse und Soziologie*, Leipzig, 1920.

actuó subjetivamente, pues la insularidad era imagen mítica de la mujer, de la virgen, de la madre. Sí: toda patria es para nosotros una madre; pero para Irlanda ello es válido, en cierta medida, en segundo término. Basta con recordar que el primer nombre de Irlanda es el de Islas Afortunadas, y que este término no puede significar sino el retorno al paraíso del útero maternal; que el agua que circunda las islas es símbolo de las aguas del nacimiento; que Irlanda era para los antiguos la morada de las almas, el lugar de reunión de los muertos, y que los niños justamente imaginan, ya lo dijimos, la muerte como un retorno a la madre. Basta recordar todo eso para comprender que Irlanda es, para los irlandeses, madre por partida doble, y que la conquista de ese país por los ingleses les ha parecido algo así como la violación de la madre por el padre cruel. El complejo de Edipo determinó así el odio hacia el invasor, odio tanto más salvaje cuanto que el hijo idealiza a la madre bajo el aspecto de Virgen, lo cual tornaba más vergonzosa aún la agresión del padre. Por algo el culto de la Virgen María reviste tal importancia para la población irlandesa; la Virgen representa para esa gente un medio de protesta contra los ingleses. Y por algo, también, según observa Jones, los jefes de los partidos políticos proirlandeses sólo son irlandeses por parte materna¹.

En efecto: siempre debe encararse a la nación como una prolongación de la familia. Las relaciones entre el Estado y el ciudadano son copia fiel de las relaciones entre el hijo y su padre, así como las relaciones entre el individuo y la patria prolongan las relaciones con la madre. Pero sabemos que todas esas relaciones son ambivalentes. El padre puede ser amado: tendremos, entonces, la monarquía. El primer jefe, en efecto, según Roheim, fue el hijo menor que salió del anonimato de la comunidad de hermanos para asumir el puesto del padre, y así la monarquía es una especie de superyó colectivo. Al respecto, se pueden ofrecer tres pruebas: la primera es que los monarcas africanos y asiáticos son considerados como reencarnación del antepasado; la segunda, que el rey primitivo vive incestuosamente con su hermana, como el faraón (ya que la hermana es el substituto de la madre),

¹ JONES, *Essays in applied Psycho-analysis*, Londres, 1923, pp. 398-414.

y que es asesinado por sus súbditos, según se deduce de los trabajos clásicos de Frazer: es decir, que revive exactamente la situación de la horda, con sus dos caracteres principales: el incesto y el asesinato; y la tercera, que el rey es fuente de vida; asegura la fecundidad de los rebaños y la fertilidad de la tierra, y en consecuencia tiene las características del padre primitivo, que es el padre fálico¹.

Pero el padre no sólo es idealizado; también es detestado. De allí los partidos opositores; de allí las revoluciones, que no son sino el retorno a la lucha de la comunidad de los hermanos contra el patriarca; de allí, en fin, la substitución de la monarquía por la democracia; las elecciones reemplazan entonces a la autoridad del monarca, pero "psicoanalíticamente, las elecciones", manifiesta Eder, "pueden ser vistas como la sublimación del regicidio (parricidio)". "Esta relación de los hijos unidos contra el padre", añade, "resultante de las relaciones de la infancia, está bien expresada por la divisa de la República Francesa: 'Libertad, Igualdad, Fraternidad'. Libertad frente al padre tirano, que monopoliza absolutamente todo. Nosotros repartiremos, y dividiremos todo en partes iguales entre nosotros, el grupo de hijos... En tanto que para los conservadores la acción deriva de la identificación con el padre, para los revolucionarios y los demócratas proviene de la identificación con hermanos y hermanas... Pero los esfuerzos para hacer descansar una secta fraterna sobre la base de la igualdad de los poderes entre todos fracasó y el pueblo se volvió de nuevo hacia el padre —Napoleón—, que fue adorado como un dios y excomulgado como un demonio: Dios y Demonio que representaban los aspectos de la veneración hacia el padre, la repercusión de los primitivos sentimientos ambivalentes de amor y de odio²."

Los conflictos no siempre estallan entre padres e hijos; pueden surgir también en la comunidad de hermanos, dando nacimiento a luchas de partidos o de clases, como también a la formación de clubes antagonistas. En verdad, todas esas relaciones políticas están desexualizadas, pero como prolongan las relaciones del grupo doméstico,

¹ ROHEIM, *Animism, Magic and the divine King*, 1930, Cf. FRAZER, *Les Origines de la Royauté*, París, 1911.

² EDER, *op. cit.*

les queda siempre un margen libidinoso más o menos aparente. De allí que se encuentren tan fácilmente expresiones sádicas o masoquistas en las relaciones entre el Estado y sus súbditos, lo cual explica la mentalidad de los suboficiales, de los policías, y de muchos funcionarios, así como las medidas vejatorias e importunas de no pocas administraciones. Pero estos complejos infantiles resurgen sobre todo durante las guerras civiles, pues la censura social se halla entonces debilitada y las pulsiones inconscientes pueden actuar más libremente.

Como es natural, hallamos en sociología política la misma heterogeneidad de explicaciones que en los demás capítulos del psicoanálisis. Por ejemplo, en la evolución histórica del poder político, Rank ve ante todo un prolongado esfuerzo para superar el traumatismo del nacimiento. Ciento que también él parte del asesinato del padre, pero no sería el grupo de hermanos quien tomaría el poder; un solo hijo se adueña de la fuerza fálica, y el Estado es, pues, una formación masculina. Pero el nuevo jefe teme que su destino sea idéntico al de su padre. De modo que se protege identificándose con la madre, siempre tiernamente amada por todos. De ese modo, si como reemplazante del padre es odiado, como asimilado a la madre se convierte en tabú. Aún en el comienzo, él se habría castrado, y el cetro real no sería sino el símbolo de la fantasía infantil de la mujer provista de pene, el substituto de la masculinidad perdida. Este primer período, en el que la autoridad no pertenece al padre, sino al hijo como representante de la madre, es llamado "matriarcado" por Rank. Después, el padre retoma el poder y levanta la barrera de las leyes entre los niños y la madre. Los primeros códigos no son más que inhibiciones de la libido maternal. Si el regicidio en su origen es, en consecuencia, la rebelión de los hijos contra el padre, posteriormente el furor de la multitud se volverá menos contra el rey que contra la reina o las amantes del rey: "Se mata al rey no para liberarse de un yugo, sino para asegurarse una protección más fuerte y más firme contra la reina: el rey ha muerto, ¡viva el rey!". Así, la evolución política seguiría la misma ley que la evolución individual, la del rechazo continuo de la imagen maternal. "La evolución de la dominación patriarcal hacia sistemas políticos cada vez más masculinizados constituye una prolongación de la represión original que debido al penoso recuerdo de

jado por el traumatismo del nacimiento, tiende a la eliminación cada vez más completa de la mujer¹."

Todas estas contribuciones a la sociología política son ya relativamente antiguas. Pero los acontecimientos que siguieron a la guerra de 1914 habrían de permitir un fervoroso renuevo de esta rama del psicoanálisis. La llegada del fascismo y del nazismo al poder pareció el brote de cierta neurosis colectiva. La incorporación de la juventud italiana o alemana a brigadas militarizadas se vinculaba con una homosexualidad evidente y que no se mantenía en el dominio de la fantasía². Las pulsiones agresivas eran canalizadas, desencadenadas contra los socialistas, los comunistas o los judíos. Los campos de concentración formaban algo así como un laboratorio clínico de la destrucción de los valores humanos y la apología de la guerra dejaba entrever el próximo estallido de las sanguinarias catástrofes que, en efecto, debían desencadenarse poco después en el mundo. La propaganda fascista asumía por doquier el aspecto de un ritual hipnótico, y por todas estas razones, que convertían la crisis europea en algo más grave que una simple crisis económica, en una verdadera epidemia mental, era natural que el psicoanálisis propusiera, según sus principios, una interpretación de los hechos. La guerra, en suma, se presentaba en forma nueva: se basaba, en todas partes, en la acción de quintacolumnas; el avance de los ejércitos enemigos era facilitado, preparado por el trabajo de los *quislings* nacionales.

Los psicoanalistas partieron del hecho de que el hiteísmo y el fascismo nacieron en países vencidos, arruinados o engañados. Constituyen una respuesta colectiva a la frustración de grupos enteros, que buscaron una compensación al identificarse con el líder, substituto del padre cruel y sádico. Los inconvenientes de la posguerra, con su secuela de rebeliones, pogroms, sublevaciones y ruinas, que hacían trastabillar los esquemas institucionales antiguos, enfrentaban a los hijos con los padres, disminuían la censura social y facilitaban el reflujo de las pasiones instintivas. Pero el hombre que se abandonaba a tal estado de cosas, a pesar de todo, se sentía culpable; según

¹ RANK, *Le traumatisme de la naissance*, op. cit.

² S. BERNFELD, *Die Psychoanalyse in der Jugendbewegung* (*Imago*, V, 1919), para las primeras formas de esos movimientos juveniles.

W. Reich, el fascismo es como una búsqueda de autocastigo, una satisfacción masoquista de la masa, una consecuencia del sentimiento de culpabilidad. Pero el masoquismo está siempre más o menos vinculado al sadismo; a quien le gusta sufrir, le gusta hacer sufrir; y justamente Mussolini e Hitler respondían a esas nuevas necesidades al transferirlas sobre nuevos objetos: el hombre abisino, el judío, el Enemigo hereditario¹.

En cuanto al *quisling*, es una metamorfosis del padre diabólico en buen padre, ligada a una decepción igualmente colectiva. El padre prohíbe el incesto del hijo con la madre: por ello es odiado en el primer momento; pero imaginemos que la libido censurada se vuelve contra el padre; tendremos, entonces, un momento en que el macho feminizado será objeto de apego homosexual, y basta que esta nueva fijación se produzca para que el padre se convierta en el buen padre. Ya no es posible una especie de conspiración entre él y su hijo, pues la tentación incesante continua en el inconsciente y la imagen del padre sádico no ha desaparecido totalmente: el padre es viejo, puede cerrar los ojos, puede abandonar a la madre en brazos del hijo y gozar con el espectáculo. El fenómeno del *quisling* tiene idéntico origen: la alianza con el enemigo permite la sádica alegría del incesto con la madre bajo la forma simbólica de la madre patria².

Justamente porque los estudios psicoanalíticos de los hechos políticos se multiplicaban, la heterogeneidad de las explicaciones aumentaba al mismo tiempo. Podemos dar una idea sobre esta multiplicidad contradictoria de las interpretaciones de una misma institución tomando el ejemplo del antisemitismo.

El mismo Freud había ya abordado el problema y cierta vez escribió: "Los motivos más profundos del antisemitismo se pierden en la noche de los tiempos; vienen del fondo del inconsciente... Entre las costumbres de las que se vanagloriaban los judíos, la de la circuncisión suscitaba una sensación extraña, desagradable. Esa sensación se explica probablemente por la idea de la temida castración, y por reminiscencias del pasado más remoto de esos cir-

¹ W. REICH, *Massenpsychologie des Faschismus, zur Sexualökonomie der politischen Reaction und zum proletarischen Sexualpolitik*, Copenhague, 1933.

² JONES, *The Psychology of Quislingism* (Int. f. Psychoan., 1941).

cuncisos que ellos preferían olvidar¹." Pero como si su origen étnico lo hubiera detenido y cual si el fenómeno de resistencia hubiera actuado sobre Freud tal como actúa sobre los enfermos, el fundador del psicoanálisis se negó a seguir más adelante. Reik retomó esa primera explicación del antisemitismo. El judío despierta, en todos los que lo ven, la angustia infantil de la castración, de la cual la circuncisión no es sino la forma suavizada y substitutiva, y junto con esa angustia reanima el sentimiento del culpabilidad, ya que la castración es castigo de los impulsos masturbatorios o de los complejos edípicos. El israelita es, pues, odiado porque aviva recuerdos que uno desearía haber olvidado para siempre: "El complejo de la castración", escribe Reik, siguiendo a Freud, "es la causa más profunda, no sólo del antisemitismo, sino también del siniestro aspecto que presentaron los judíos durante toda la Edad Media y que presentan, aún hoy, para mucha gente. En el judío se ha cumplido esa oscura amenaza de la época infantil; y así, según una teoría sexual infantil, el judío se ha convertido en mujer²." Pero caben además otras explicaciones. Todo hombre lleva en sí el hijo rebelde que quiere matar al padre, pero la sociedad no permite esa pulsión y la desplaza hacia objetos menos peligrosos: de allí que lo pague el judío.

Proyectamos fuera de nosotros el Malvado interior, exteriorizamos nuestros propios instintos reprobados y creamos, así, una figura de enemigo apto para ser perseguido. Y tal será el negro de los Estados Unidos, el judío en Europa. Ninguna de esas dos figuras ha sido escogida al azar; son, lisa y llanamente, dos símbolos del hijo rebelde. Cam se burló de su padre Noé, y por ello su raza es una raza maldita. El judío mató a Jesús, por consiguiente al Padre (en la medida en que la Trinidad identifica al Hijo con el Padre; el sacerdote judío es ante todo el Gran Sacrificador, y por ello se convierte tan fácilmente en la imagen exterior del Malvado interior, del que nos liberamos al proyectarlo hacia afuera, chivo emisario de nuestras propias faltas. Observamos, al pasar, que los mismos motivos inconscientes pueden explicar, a la vez que el antisemitismo, el anticlericalismo: el cura es, en efecto,

¹ FREUD, *Moisés y el monoteísmo*.

² TH. REIK, *Der eigene und der Fremde Gott (Imago, Bücher, 3)*.

quien renueva todos los días, en el sacrificio de la misa, la muerte del dios, el asesinato ritual del padre¹. Finalmente, G. Maranz, basándose en una observación de Ferenczi (según la cual la circuncisión, al entorpecer la excesiva sensibilidad del glande, hace posible el coito prolongado)² y en un hecho observado en Alemania por Feller ("el judío típico ejerce una atracción erótica muy poderosa sobre las mujeres arias, a pesar de que ellas lo juzgan repugnante y peligroso")³, piensa que el antisemita padece de un complejo de inferioridad sexual muy acentuado con respecto al israelita capaz de hacer más feliz a la mujer que él y que su odio tiene origen en los celos⁴.

Es evidente que esas diversas explicaciones no pueden sintetizarse: se contradicen claramente y muestran la facilidad con que los psicoanalistas construyen teorías sobre los hechos, cuando esas teorías no son susceptibles de verificación experimental.

Nos resta aún destacar una última característica de esta reciente sociología política. El psicoanálisis es menos una interpretación del individuo o de la sociedad que una terapéutica. No se ha inclinado sobre los enfermos y no trató de comprenderlos, de crearse una nueva psicología, más segura que la antigua, si no es para curarlos. El interés otorgado por los psicoanalistas de hoy a las perturbaciones de la guerra o de posguerra se funda menos en el deseo de construir teorías convincentes que en la voluntad de descubrir las pulsiones secretas, de aclararlas plenamente, para poder curarlas. Es una sociología catártica. Ello se advierte claramente en la obra de Lasswell, obra que por el momento dejaremos a un lado pues, aunque ortodoxa, se relaciona en muchos puntos con las nuevas corrientes del psicoanálisis, que serán tema de próximos capítulos. Asimismo, surge igualmente con claridad en el reciente libro de R. Laforgue consagrado a la psicología étnica del pueblo francés y a la crisis del maquinismo, que provoca todo un movimiento de incertidumbre en el mundo moderno: "La psicopolítica da armas no sólo para com-

¹ CH. BEAUDOIN, *Exaltations collectives d'aujourd'hui* (*Grande Revue*, 1938).

² FERENCZI, *Théorie et technique de la psychanalyse*, Londres, 1926.

³ F. M. FELLER, *Antisemitismus*, Berlín, 1931.

⁴ G. MARANZ, *Circoncision et antisémitisme* (*Psyché*, 8, 1947),

batir 'el gran miedo', sino para efectuar con el máximo de seguridad y de asepsia la operación quirúrgica que representa una revolución, al permitir actuar con conocimiento de causa. Para el gobierno que algún día sepa utilizarla, es de una importancia superior a la del descubrimiento de la bomba atómica¹."

IV

Nos enfrentamos ahora con un problema más delicado. La antropología ha probado, pese a la teoría de la evolución lineal de la humanidad, la diversidad de civilizaciones y la originalidad de cada cultura. ¿Cómo conciliar esta comprobación de la relatividad de las instituciones sociales con el postulado implícito del psicoanálisis: la unidad y la identidad del espíritu humano en todas las épocas y en todas las latitudes?

La dificultad es más aparente que real. El estudio de las neurosis ha demostrado que todas proceden de la represión de la sexualidad. Sin embargo, hay muchas especies de neurosis, histérica, obsesiva, esquizofrénica, porque la libido no se fija siempre en el mismo estrato del inconsciente, y porque todo individuo está obligado, igualmente, a descubrir un medio personal para resolver sus conflictos íntimos. Lo que es válido acerca de los enfermos vale también para los pueblos. El punto de partida de todas las civilizaciones se hallará siempre en la dinámica de la libido; pero esta libido se fijará sobre objetos diferentes. Así se concilian la unidad del espíritu humano y la diversidad de culturas. Como lo dijo Roheim, la oposición existente entre ingleses y australianos no reside sino "en las relaciones cuantitativas de la libido y en la elección de los mecanismos de defensa"².

Se puede aplicar este principio, en primer término, a una institución particular como la religiosa y explicar así la multiplicidad de místicas. Es lo que hace Pfister, por ejemplo, cuando distingue dos grandes grupos de religiones: las de los pueblos que tienen su libido orientada hacia el exterior (y que se subdividirán en libido dirigida hacia

¹ R. LAFORGUE, *Talleyrand*, Ginebra, 1947.

² G. ROHEIM, *La psychologie raciale et les origines du capitalisme* (Rev. franq. de Psychan., 1929).

la madre [religiones ptonianas] y en libido volcada hacia el padre [religiones del Dios celestial]), y las de los pueblos cuya libido está orientada hacia lo interior (religiones de la inmanencia). Añade que el misionero que desea convertir indígenas al cristianismo debe tener en cuenta, si no quiere fracasar, esas estructuras inconscientes: "Todos aquellos que trabajan en China y en Japón deben, ante todo, interiorizarse minuciosamente de la psicología de la fijación paterna. Allí donde el padre reina como un dios viviente y donde el niño está obligado a renunciar a su propia voluntad, se producen violentas represiones; el horizonte afectivo permanece circunscrito a los límites de lo morboso y el amor que se brinda está totalmente, o casi totalmente, integrado por instintos subconscientes de odio. Las actitudes hacia la madre y para con las mujeres en general no pueden, de ninguna manera, ser normales. La sobreestimación de la autoridad paterna acarrea, en toda circunstancia, maneras tradicionales de pensar vinculadas al pasado, y estancamiento mental... El tratamiento dispensado por los misioneros a las religiones hindúes supone un perfecto conocimiento de los procesos de introversión. El brahmanismo y el budismo son formas de misticismo... que surgen cuando la impulsión vital, del mundo exterior se torna hacia el yo... El brahmanismo, en su forma exterior (totalmente distinta de su organización social), es muy parecido a la enfermedad conocida con el nombre de catatonía, que se caracteriza principalmente por el rechazo del mundo exterior y el retorno al ego; sólo que detrás de la cortina que separa al paciente del mundo hay: no especulaciones lógicas como en el brahmanismo, sino fantasías dulcemente imaginarias, deseos fijados en la represión. Ello se advierte más claramente aún en el budismo que, con su idea del nirvana, suprime todo pensamiento, toda emoción y todo deseo. Uno de los ejemplos típicos lo constituyen los santones de los sepulcros del Tibet, entre los cuales se encuentran enfermos atacados de catatonía¹."

Si pasamos ahora de una parte de la civilización —con exactitud, la parte religiosa— a la civilización en conjunto, continuaremos hallándonos ante la misma diversidad de mecanismos de defensa. Nos será posible apreciarlo al

¹ PFISTER, *Some applications in Psycho-analysis*, 1923, pp. 344-46.

ocuparnos de dos sociedades diferentes: la sociedad hindú y la sociedad australiana.

De hecho, no se puede hablar de una civilización australiana pues el totemismo no es el mismo en las tribus del centro que en las del sudeste. En unas dominan los tabúes y en otras las danzas imitativas. Se trata, en ambos casos, de rechazar la obsesión del padre primitivo, pero el medio empleado es diferente: en el primero de los casos hay creación de un grupo ancestral; en el segundo, establecimiento de relaciones con el padre ancestral¹. Para no complicar el cuadro, limitémonos a las tribus de Australia central².

Allí, la lucha contra el complejo de Edipo, fuertemente reprimido, se manifiesta por la regresión de la libido hacia un estadio anterior de fijación: el estadio oral. ¿Por qué? En primer lugar porque el traumatismo del destete, que podría tornar doloroso este erotismo, no existe. El niño jamás es apartado del seno materno por fuerza; se desteta él mismo, espontáneamente, y muy tarde. Se forman en él, pues, hábitos de voluptuosidad bucal, a los cuales retorna de buen grado cuando su sexualidad es reprimida. Ciertos hechos prueban esta regresión: 1º) el hábito que tienen los jóvenes —varones y mujeres— de frotarse el pecho unos contra otros, a manera de besos ("en tanto que la niña y el muchacho blancos repiten en sus prolegómenos del placer lo que hace el niño en el comienzo de la vida —besar en la boca—, la doncella y el joven australianos hacen, ambos, lo que hace la madre al excitar sus pezones como zona erógena"); 2º) la importancia del alimento como medio de fortificar la solidaridad tribal, al punto de que las fiestas consisten esencialmente en distribución de víveres y en comidas hechas en comunión de creencias; 3º) la existencia, finalmente, del canibalismo. En principio, ya que no hay traumatismo de destete, esta sexualidad oral no debería ser fuente de angustia; mas como el destete es tardío, la criatura, que ha cobrado fuerzas, en vez de succionar suele torturar el seno materno, hacerle daño. De allí la creencia en demonios caníbales, que no son sino la proyección de esa boca que tortura el seno. Por otra parte, el análisis de ciertas costumbres de esos australianos prueba que este retorno a la libido oral proviene

¹ ROHEIM, *Australian Totemism*, Nueva York, 1926.

² ROHEIM, *La psychologie de la zone de culture de l'Australie centrale* (*Rev. franç. de Psychan.*, 1932).

de una represión de lo genital. Por ejemplo, en la repartición de alimentos, los mejores bocados corresponden al padre o al suegro, o sea, a los encargados de practicar la circuncisión. Es decir, que el primitivo calma la angustia de castración mediante la substitución de lo genital por lo oral, la perdida del pene por la perdida del alimento. Asimismo, las violaciones de los tabúes alimentarios están castigadas por enfermedades que atacan los órganos genitales, lo que demuestra una vez más el vínculo entre el alimento y el sexo. En cambio, no hay entre esas tribus esa libido anal que procede del sádico placer de reprimir la defecación, esta represión no existe, y los chiquillos australianos siempre están más o menos sucios con sus propios excrementos.

Pero la libido edípica no sólo es reprimida y conducida a formas más primitivas. El australiano procura liquidar su complejo orientando también su sexualidad hacia la homosexualidad y se da así el totemismo. Al respecto, Roheim retoma la concepción de Freud y no vale la pena volver sobre el tema. La libido, sin embargo, no se desplaza completamente sobre la persona de los hermanos. Parte de ella se proyecta sobre el mundo exterior y ello explica por qué el hombre primitivo tiene una visión del mundo saturada de afectividad: Lévy-Bruhl ha descrito admirablemente esa mentalidad, sometida a las leyes de la participación mística, pero no ha advertido sus orígenes. Roheim piensa que se trata de un efecto de la derivación de la libido.

Por último, consideremos el superyó australiano. Es también, como entre nosotros, una internalización del padre, aunque se realiza de distinta manera y tarda más tiempo en producirse. Es menester esperar los ritos de pubertad. Se le enseña al niño que no podrá transformarse en padre, según él lo deseaba en el estadio edípico: el padre no es el progenitor; son los antepasados los que crean a los niños, y se le da el churinga donde reside el espíritu de su antepasado. Al mismo tiempo, participa en una ceremonia cuyo centro es un rito onanista disimulado, del padre sobre el hijo, a fin de que el candidato a la iniciación pueda decirse: "No es cierto que yo haya matado al padre para copular con la madre; lo que he deseado es el coito con el padre." Por último, para ser recibido en la sociedad de los adultos debe matar a un enemigo, cosa que según Roheim significa: "Mato a otro

hombre, mato a quien es el asesino de mi padre." En cuanto a las sevicias y torturas que se le infligen al iniciado, su sentido podría resumirse del siguiente modo: "No es verdad que yo haya matado al padre; es él, por el contrario, quien me mata." Según se ve, los ritos de la pubertad tienen por objeto hacer pasar al niño del odio al amor al padre, base de su subsiguiente internalización en forma de superyó o de su exteriorización en forma del Gran Dios.

Si la civilización australiana tiene substrato oral, la civilización hindú tiene substrato anal. Berkeley Hill lo demostró al estudiar la religión, la filosofía y la psicología étnica de la India. El mito de Ganesch, que habría nacido de los excrementos de Uma, es la reviviscencia de la fantasía infantil del nacimiento por el ano. Una vez más, esta regresión de la libido a un estadio anterior de su evolución se basa en la represión del complejo de Edipo. Si se quema a las viudas en la hoguera levantada sobre la tumba del marido, ¿no es acaso para susstraerlas a los deseos de los hijos? Pero el elemento fundamental, original del complejo edípico hindú parece ser el miedo a la castración. La India mantuvo durante mucho tiempo la bárbara costumbre de matar a las niñas recién nacidas porque, justamente, la niña era considerada un hombre castrado. Ahora bien, Dali logró establecer el vínculo que nos permite pasar de esta angustia de la castración a la realización de las tendencias anales. Revisemos el mito de Ganesch. Podemos distinguir en él las siguientes características:

1. Ganesch nace de los excrementos de Uma: fase anal de la libido.
2. Ganesch cuida la gruta de Uma mientras ésta se baña: el hijo vigila a la madre y desea ocupar el lugar del padre.
3. Certo día, Siva quiere entrar en la gruta. Ganesch se opone y Siva le corta la cabeza: en la lucha por la madre, el padre castra al hijo.
4. El dios supremo resucita a Ganesch, pero con cabeza de elefante; el hijo recibe, a modo de compensación, el emblema fálico paterno: una trompa de elefante.
5. Ganesch es el dios de la fortuna; ahora bien, según veremos al estudiar más adelante las relaciones entre el psicoanálisis y el marxismo, la moneda es el símbolo o la sublimación de los excrementos. He allí la regresión

de la libido (reprimida por temor a la castración fuera del estado edípico) al erotismo anal¹.

Se advierte, pues, que la diversidad de las civilizaciones no sigue otra ley que la que explica la diversidad de los individuos. Los neuróticos reaccionan distintamente ante los conflictos interiores, éste por una obsesión; aquél por un tic histérico; también los pueblos liquidan sus complejos por distintos mecanismos de defensa, pero tienen todos los mismos complejos. Así se concilia bien la unidad de la libido con la pluralidad de culturas. Pero esto mismo llevó a Roheim a rechazar la idea de que la ontogenia reproduce la filogenia, así como también la herencia de los caracteres adquiridos. Introdujo, pues, en la sociología psicoanalítica una primera corrección de importancia. Las diferentes civilizaciones no son sino reacciones o respuestas institucionalizadas a las pulsiones infantiles, y gracias a ello Roheim puede hacer la economía del principio de repetición, pero sin apartarse de la ortodoxia freudiana en cuanto a todo lo demás. El hombre se distingue del animal por la duración de su infancia y su sexualidad puede, por lo tanto, fijarse sucesivamente en la madre, en sí mismo, en el padre, en los hermanos, durante sus primeros años de vida. La relatividad de las civilizaciones dependerá del estrato al que descienda la libido reprimida, oral, anal, narcisista, y de los mecanismos de defensa inventados para liberarse de la angustia edípica. En suma, Roheim se mantiene en la ontogenia, en tanto que Freud quería remontar del niño a la humanidad y del individuo a la raza y a la filogenia. Por ello, a nuestro juicio, Roheim realiza un gran progreso con relación a Freud: ya no necesita valerse de la leyenda referente a la horda primitiva, ni imaginar que alguna vez, en un momento dado de la historia, los hijos hayan realmente matado al padre. Los complejos son productos de la educación, y no la repetición imaginaria de acontecimientos pasados². Pero si Roheim, desde ese punto de vista, escapa a algunas de las dificultades del freudismo, en todo el resto de su doctrina se mantiene abiertamente en la ortodoxia, posición que esta estudiosa representa actualmente en Estados Unidos.

¹ DALI, *Mythologie hindoue et complexe de la castration* (*Imago*, 1927).

² ROHEIM, *The psychoanalytic interpretation of culture* (*Int. Journ. of Psychoan.*, 22, 1941).

CAPÍTULO IV

REACCIÓN DE SOCIOLOGOS Y ANTROPÓLOGOS

ES INÚTIL ANALIZAR separadamente todos los aportes de los psicoanalistas a los distintos capítulos de la sociología. Ya que parten todos de idénticos principios y se basan en idénticos postulados, basta con examinar el valor de los fundamentos.

Ahora bien, la sociología, lejos de considerar al freudismo, según Jones lo esperaba, como un útil complemento de sus propias especulaciones, ha condenado el psicoanálisis sociológico y lo ha rechazado desdeñosamente tratándolo de fábula sin base en los hechos y sin verificación lógica posible. Esas reacciones y opiniones adversas son las que ahora pasaremos a examinar. Podemos dividirlas en dos grupos: uno, el de las críticas de los sociólogos puros, que se refieren a los principios más generales; el otro, el de las críticas de los antropólogos, las que se refieren a la interpretación de la sociedad primitiva.

I

Sorokin¹ critica al psicoanálisis ese querer explicarlo todo mediante un factor único, y llega a vincular tal proceder con la antigua filosofía jónica —como la de Tales—, que “consideraba el universo entero como una manifestación del agua”. Y retoma por su cuenta la fórmula de Park y Burgess: “Explicar todas las conductas por una sola fórmula equivale a no explicar nada.” El freudismo cae en el mismo error de las demás sociolo-

¹ P. A. SOROKIN, *Les théories sociologiques contemporaines*, París, 1938.

gías unilaterales —como el biologismo, el marxismo, la geopolítica—, que nunca ven actuar, en las colectividades, más que un solo factor, en tanto que la causalidad en las ciencias de la sociedad tiene muy distinta riqueza y muy distinta complejidad. Esta crítica no me parece valedera.

Si todo se explica por la libido, esta libido está fijada en objetos diferentes durante el curso de su evolución: la boca, el ano, las partes genitales. Se dirige primero hacia el yo —es el narcisismo—, y posteriormente, hacia personas desconocidas —es la heterosexualidad—. En suma: existe, aunque esté desplazada, reprimida o sublimada. Ahora bien, cada vez que se trata de explicar una institución social, los psicoanalistas apelan a uno de esos fenómenos o a uno de esos elementos eróticos, y no a la libido en general: el narcisismo explica la magia; la heterosexualidad, el totemismo; el erotismo oral, el canibalismo; el erotismo anal, el capitalismo. Lo cual quiere decir que, en general, si la libido está siempre en el punto de partida, la causalidad es, sin embargo, más rica de lo que parece indicar Sorokin. Añadamos además que ciertos hechos sociales pueden provenir no de una causa única, sino del reencuentro entre distintos factores: el capitalismo, por ejemplo, de la unión entre el erotismo anal y las pulsiones posesivas; el totemismo, de la situación edípica, del erotismo oral y del pensamiento mágico narcisista. Si recordamos, por último, que Freud se vio llevado a vincular el instinto de muerte con el Eros, entonces no podremos negar que, sea como fuere, en el psicoanálisis hay un cierto esfuerzo para relacionar la diversidad de los hechos, diferenciando en todo lo posible la unidad de la libido.

Pero entonces recibimos el impacto de la segunda crítica de Sorokin; la libido tiene un sentido tan vasto que puede explicarlo todo, sin duda; pero resulta que se ha introducido ya en ella la totalidad de los fenómenos a interpretar. “Entendemos por libido”, dice Freud, “la acción de los instintos vinculados a todo lo que puede ser englobado en la palabra amor. Lo esencial de aquello que designamos con la palabra ‘amor’ consiste en el amor sexual... Pero no diferenciamos el amor del yo, por una parte, y por otra el amor filial y paternal, la amistad, el amor a la humanidad en general, así como la

propensión a concretar los objetos y a extraer las ideas¹." La libido se confunde, entonces, con el principio vital; de allí el término "Eros" tan a menudo utilizado por Freud. Pero entonces, observa Sorokin, toda esta sociología psicoanalítica equivale a decir: "Las actividades vitales del hombre y de la sociedad no son sino una función y una manifestación del factor de la vida." Lo cual implica "una afirmación exacta, pero desgraciadamente sin alcances". Toda la doctrina se reduce a una inmensa tautología. Una vez más, Sorokin parecería, a nuestro juicio, ir demasiado lejos. Sin duda, en el fondo, la libido se confunde con la vida; pero los psicoanalistas que se dedican a la sociología no apelan jamás a la totalidad de la vida, sino a una de las tendencias particulares del Eros, cuyo conjunto constituye el impulso vital de la humanidad. En efecto, ese impulso, al chocar con los obstáculos exteriores, se quiebra, se divide en trozos, se descompone en tendencias diversas. Por otra parte, jamás se trata de la libido en estado puro, sino de una libido reprimida, invertida o desplazada, lo cual matiza con su propia originalidad cada capítulo de la sociología psicoanalítica. En verdad, el freudismo es imperialista: no deja lugar sino a los factores subjetivos; pero la crítica de Sorokin lo caricaturiza y lo deforma hasta en la actualidad.

En cambio, su tercera crítica nos parece más pertinente. Se dirige, además, no sólo a la sociología psicoanalítica, sino a toda la sociología psicológica: "Estas teorías procuran relacionar las series psíquicas y transubjetivas de los fenómenos... Su análisis causal de la conducta humana o de los acontecimientos sociales puede ser esquemáticamente descrito como sigue:

AA	B	A'	B'	A''	B''
.....
Apetito o deseo	Acción exterior	Apetito o deseo	Acción exterior	Apetito o deseo	Acción exterior

Causas A B Causas A' B' Causas A'' B''

Si un factor psíquico es considerado como causa de una acción exterior, entonces tenemos una cadena causal en la cual los fenómenos transubjetivos —B, B' y B''— están separados unos de otros por la inserción de esla-

¹ FREUD, *Psicología colectiva y análisis del yo*.

bones psíquicos —A, A' y A''— en la cadena causal. La cadena, en su conjunto, representa así un incesante y peligroso salto mental del reino de la experiencia psíquica al de los fenómenos transubjetivos, y viceversa... El carácter mismo de esta cadena es la negación de la causalidad conocida de las demás ciencias, porque todas las fórmulas causales parten de fenómenos transubjetivos, se sirven de ellos y terminan, asimismo, en ellos. No admiten ninguna interrupción de su serie causal por la inserción de eslabones que no sean transubjetivos. Desde este punto de vista, la causalidad arriba citada es misticismo puro. Y excluye todo análisis causal de los fenómenos¹.

Esta crítica se sitúa en el ámbito del sociologismo puro. Del mismo modo, Durkheim desea que los hechos sociales se expliquen por hechos sociales-antecedentes, y jamás por hechos de otro orden. Esto postula, como bien lo dice Sorokin, que la causalidad sociológica es de la misma índole que la causalidad natural, y que las ciencias de la sociedad son análogas a las ciencias cosmológicas. Pero ya veremos que la sociología se ve obligada, hoy en día, sin perder nada de su valor objetivo (sino, al contrario, para apreciar con mayor exactitud los hechos sociales), a tener en cuenta los factores subjetivos. Y reciprocamente, la psicología se satura cada vez más con elementos sociales. El yo no es una forma pura; es percepción de lo real, dirigido hacia el objeto, hacia lo transubjetivo —como dice Sorokin—, y este transubjetivo es tanto el mundo social como el mundo físico. En cuanto a la sociedad, está compuesta por individuos que no son simples títeres, sino que poseen una dinámica propia. Sin embargo, de la crítica de Sorokin subsiste algo importante: que el psicoanálisis corta a cada instante la cadena de causación transubjetiva para agregarle elementos subjetivos; el freudismo es un juego de equilibrio en el que se pasa de un dominio a otro, tal como si lo social no derivara jamás de lo social puro.

Otro sociólogo, von Wiese,² observa que en la sociología psicoanalítica la diferenciación social continúa siendo un

¹ SOROKIN, *op. cit.*

² Leopold von WIESE, *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft*, 1923, artículo *Liebe*. Y *Die Individuelle Bewegskraft im sozialen Leben (Enquêtes sociologiques de l'Université libre de Bruxelles*, II, París, 1938).

misterio. La sociedad primitiva, relativamente homogénea, se fragmentó para dar nacimiento a grupos especializados: el grupo doméstico, el grupo religioso, el grupo político, los grupos económicos. Si todo se explica por la libido, ¿cómo comprender esa división del trabajo? Es olvidar que la libido plantea problemas y que las respuestas dadas a esos conflictos interiores, tales como el complejo de Edipo, pueden variar, así como pueden dar nacimiento a neurosis diferentes en el individuo. La diferenciación social, como la relatividad de las civilizaciones, proviene de la diversidad de los mecanismos de defensa.

La segunda crítica de von Wiese expresa que si lo sexual tiene su sitio en la vida social, por cierto, no interviene más que en ciertos tipos de agrupaciones como los grupos primarios y particularmente en la familia. Resumiendo, se haría posible un psicoanálisis del grupo doméstico, pero no lo sería el de la formación del Estado o de la aparición de las bellas artes. Y hasta en la familia debemos destacar que el casamiento no siempre es un simple acercamiento de los sexos: este tipo de casamiento, basado en el deseo, corre peligro de no ser durable y de deshacerse bien pronto. El casamiento es mucho más que esto y, entre los pueblos primitivos, es algo completamente diferente: tiene un valor económico, forma parte de todo un sistema de prestaciones y de intercambios entre clanes. Todo esto es exacto, pero sólo sería crítica para Freud si lo sexual se confundiera con lo genital. Sólo si, según dice Freud, lo sexual fuera anterior y más amplio que lo genital, entonces nada impediría que pudiéramos encontrarlo en otras instituciones sociales, además de en la familia.

Psicólogos tan moderados como Dalbiez reconocen la existencia de una sexualidad anterior a la pubertad. Puede no dársele una importancia exagerada, pero hay que admitir que existe, en ciertos casos al menos, un erotismo oral, un erotismo anal, un narcisismo.¹ Finalmente, no puede negarse la sensualidad humana, el placer que provoca el contacto. Esta sensualidad, el sociólogo no debe apartarla *a priori* de su campo de investigación. Giddings hacía surgir "la conciencia de especie" —considerada por él como la base de toda la sociología— del contacto entre los individuos, y sin duda veía en este contacto más el

¹ DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, París, 1936.

Elemento de conocimiento de los demás seres que un elemento de sensualidad, pero no por eso restaba importancia a este último. Para reforzar su tesis, citaba una frase de Guyau: "El tacto es el medio más primitivo y más seguro de poner en comunicación, de armonizar y de socializar dos sistemas nerviosos, dos conciencias, dos vidas¹."

Cosa curiosa, las críticas más fuertes dirigidas a la sociología freudiana no provienen de los sociólogos, que se colocan en otros puntos de vista, que no hacen esfuerzo de comprensión alguno y que creen eliminar la sociología psicoanalítica con la actitud de no recepción expeditiva y tajante. Provienen de los psicoanalistas mismos, obligados por los hechos a rechazar muchos principios del freudismo y a conceder importancia cada vez mayor a los factores sociales.

Kardiner, por ejemplo, encuentra criticable que Freud, en su *Psicología de las masas y análisis del yo* haya querido explicar los sentimientos sociales basándose en sólo dos organizaciones —el Ejército y la Iglesia—, que no existen sino englobadas en una sociedad más vasta, que las controla y de la cual han surgido. Además, se trata de sociedades especiales, de sociedades de hombres: de allí la facilidad con que en ellas se da la homosexualidad. Ciertamente, también las mujeres forman parte de la Iglesia, pero no como objetos sexuales. Asimismo, y en el supuesto de que sean válidas, las conclusiones deducidas del estudio de esos dos grupos no pueden extenderse a las demás formas de sociedad. Sobre todo, a sociedades más amplias que plantean a los individuos problemas muy distintos a los de la solidaridad: el problema de la subsistencia, el de la educación de los jóvenes, o el de la reglamentación de la vida sexual. Y aun en las relaciones de los soldados con sus superiores no pueden proceder todo de la libido, ni siquiera una vez desexualizada. En efecto: la dependencia comporta elementos distintos de los que comporta el superyó común: la necesidad, para el superior, de proveer a la alimentación, al alojamiento de sus subordinados, etcétera. Freud, por cierto, podría responder que tales factores tienen su fuente en otras pulsiones, como la pulsión oral. Para nosotros, lo esencial de la crítica no estriba en eso. Lo esencial es esta última obser-

¹ GIDDINGS, *The Principles of Sociology*, 1896.

vación de Kardiner: ¿por qué se desexualiza la libido? ¿Cuáles son las funciones psíquicas que actúan para desexualizar las tendencias? Y si no se trata de funciones psíquicas, ¿cuáles son, en ese caso, los órganos, las instituciones que fuerzan a la libido a desexualizarse? ¿Y por qué? ¿Y cómo? Nos agradaría convenir en que el sentimiento sexual no sea otra cosa que el Eros platónico; pero este Eros tiene su origen en lo sexual, y la desexualización continúa siendo un misterio acerca del cual no se da explicación alguna. ¿Se dirá que es un efecto de la represión? De ser así, se pasa entonces de una primera a una segunda dificultad, que el mismo Kardiner aclara. La represión no puede destruir jamás la sexualidad, ni transformarla en algo distinto: sólo puede reprimirla o sublimarla. Pero la sublimación conservará entonces una parte sexual. En síntesis: en Freud hay un equívoco acerca del sentido de la represión. Consideremos, por ejemplo, la libido anal. Ninguna disciplina puede impedir que el placer anal, si existe, continúe.

Todo lo que la sociedad puede hacer es controlar el esfínter con miras a una finalidad claramente determinada pero de orden puramente sociológico: el aseo personal. La sociedad interviene, no para impedir el placer del niño, ya que tiene derecho a él, sino para corregir la suciedad del bebe. Es pura disciplina social, no una lucha para reprimir la libido. En suma, la represión es un fenómeno sociológico, que no afecta sino indirectamente el principio del placer¹.

En síntesis, el gran error de Freud reside en su biologismo, que lo condujo a desconocer el verdadero papel de los factores sociales. No olvidemos que hacia el fin de su vida, Freud tendió hacia una metafísica del amor que parece apartarlo del biologismo. Se trata sólo de una metafísica y por ello no la consideraremos. Y que, por otra parte, deja subsistir, en el fondo, lo biológico, ya que a cada instante habla de instintos. Como habremos de verlo en los capítulos siguientes, cuanto más avanzó el psicoanálisis, más ha dejado a un lado ese biologismo del instinto, que no se explica sino por la época en que Freud compuso sus trabajos, por el ambiente de una época predeterminada. Este biologismo lo forzó a cristalizar ese impulso

¹ KARDINER, *The Individual and his Society*, Nueva York, 1939.

vital, del que habla a veces, en complejos inmóviles, que se mantienen en nuestro interior sin cambiar y que dirigen nuestras acciones. En efecto, lo que caracteriza al instinto es la inmutabilidad. El presente, así, no se explica jamás sino por el pasado. En el fondo del individuo, como en el fondo de la raza, está alerta y actúa una doble memoria, personal o colectiva, recuerdos de una infancia lastimada, o del drama de la horda primitiva. Pero lo inconsciente no es jamás estático; actúa en relación estructural con el momento, cambia a cada instante; al mismo tiempo que las situaciones sociales en las que nos hallamos¹; en consecuencia, la sociedad tiene voz activa en la conducta humana. En una palabra, el error de la sociología freudiana es la continuación del equívoco de su psicología social. La sociedad no es sólo una fuerza de domesticación y de represión de instintos fijos. Tiene poder creador; las tendencias humanas resultan del proceso social, del desarrollo histórico, de los cambios culturales; no se reducen a lo biológico puro. Pues, de no ser así, ya no se puede comprender el misterio del psicoanálisis: ¿cómo lo social, al reprimir lo biológico, se transforma en nuevos rasgos sociales?

Volveremos a ocuparnos de este problema, que será la base sobre la cual se erigirá un nuevo psicoanálisis. Por el momento, nos basta con señalar la dificultad.

II

Con los antropólogos, pasamos de la sociología general a la sociología genética, al estudio del origen de las instituciones sociales y de la leyenda de Edipo. La teoría de Freud ha sido rechazada por muchos antropólogos, tales como Malinowski², lord Raglan³, Kraeber⁴, Goldenweiser⁵, el padre Schmidt⁶, van Gennep⁷, etcétera. Consi-

¹ KOFFKA, en *The Inconscious*, Nueva York, 1927, pp. 43-68.

² MALINOWSKI, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, París, 1932.

³ LORD RAGLAN, *Le tabou de l'inceste*, París, 1935.

⁴ KRAEBER, *Totem and Tabou* (*Amer. Anthropol.*, XX, 1920).

⁵ GOLDENWEISER, *Early civilization*, Nueva York, 1932.

⁶ R. P. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, París, 1931.

⁷ VAN GENNEP, *État actuel du problème totémique*, París, 1920.

deremos y, al mismo tiempo, resumamos sus argumentos.

Freud, ya lo hemos visto, fundándose en Darwin y en Atkinson, postula la existencia de una horda primitiva, en la que el padre y los hijos se disputan a la madre, lo que da lugar al primer parricidio. Inmediatamente estallan las dificultades. ¿Por qué la libido sólo se vuelca hacia la madre, si entre los niños hay por cierto varones y niñas, y ello admitiendo que en el origen haya habido una sola horda? Y si hubiesen sido varias las que habitaron los bosques o que se ocultaron en la selva, hembras no faltaron. ¿Por qué, pues, disputar entre los miembros de una misma horda, en vez de intentar raptar, en los demás grupos, las compañeras sexuales? ¿Por qué se mantendrán los jóvenes apegados a la familia en la que han nacido, con su odio al padre y su deseo de que éste muera, en vez de alejarse cuando son azuzados por las urgencias sexuales? En la actualidad se advierte, por cierto, un apego libidinoso a la madre¹; pero las mujeres de nuestra época saben conservar, merced a toda una serie de cuidados, un encanto sexual que las mujeres primitivas, ajadas por las maternidades sucesivas y la lucha por la subsistencia, no poseían: "Parece seguro", dice lord Raglan, "que el complejo de Edipo no se presenta en ciertos europeos neurópatas; puede producirse, en cualquier grado, en los europeos normales... Parece claro, sin embargo, que este complejo, cuando existe, es una de las muchas consecuencias del estímulo y de la represión simultáneos del apetito sexual, que es uno de los rasgos de nuestro sistema social. En las clases donde Freud recogió sus observaciones, las mujeres no han perdido aún sus encantos y ya los hijos han llegado a la pubertad. Hacia cualquier parte que los adolescentes vuelvan la mirada, la vida real, los cuadros, los libros, el teatro, todo ofrece a sus ojos y a su imaginación escenas de pasión sexual; pero la única mujer a la que puede besar y acariciar es la madre; he allí por qué está expuesto a enamorarse de su madre y sentir celos del padre, que tiene un anterior derecho a las atenciones de la madre. Entre los salvajes, por otra parte, las mujeres envejecen pronto y este hecho, que se combina con el reducido número de nacimientos y la gran mortalidad infantil, es causa de que cuando el varón llega a la pubertad se encuentre

¹ DALBIEZ, *op. cit.*

con que su madre está vieja y llena de arrugas." Además, en muchas sociedades primitivas, chiquillos y chiquillas juegan al papá y la mamá mucho antes de la pubertad, se entregan entre ellos a toda una serie de juegos eróticos y ensayan la unión sexual antes de ser capaces de ello, por lo cual no hay razón para que la libido se oriente hacia la madre. Ahora bien: esto que sucede realmente entre los primitivos actuales, encadenados a una sociedad ya organizada, debería serlo aún más para la horda arcaica, apenas salida de la animalidad y en la cual los hermanos y las hermanas debían abandonarse más fácilmente a ejercicios preparatorios de la actividad sexual.

Aceptemos, empero, que la sexualidad de los niños de esta horda esté centrada en la madre. Para que haya disputa y parricidio es menester, sin embargo, que el primitivo conozca los celos. Si observamos primero lo que sucede entre los animales, advertiremos claramente que en los animales superiores, durante la época del celo, el amor es la continuación del combate; pero el celo es periódico y cuando ha pasado todo se calma. Entre los simios, al menos en ciertas especies, existe la monogamia, pero después de la fecundación y cuando el cachorro ya ha sido criado, el macho abandona a la hembra para ceder el sitio a uno más joven. Todo esto está regido por el instinto y se hace sin lucha. ¿Por qué, entonces, en la primera horda, que nos vincula con la animalidad, habría de ser de otra manera? Los únicos animales que demuestran celos, como el perro, son animales domésticos, lo cual significa que los celos son producto de la cultura y no un instinto anterior a ella.—Por otra parte, Malinowski sostiene que los primitivos tampoco conocen el sentimiento de los celos sexuales; para que tal sentimiento aparezca es menester que la mujer sea no sólo amada sino, además, considerada como propiedad particular, y el sentido de propiedad individual es todavía débil en el hombre de otras épocas. Westermarck sostiene la opinión contraria¹, pero los hechos que enumera en favor de su tesis —castigo de la mujer adúltera, prohibición de que las viudas contraigan nuevas nupcias— demuestran que piensa en sociedades ya evolucionadas, en tanto que en el caso de Freud encontramos el caso de una horda ar-

¹ WESTERMARCK, *Histoire du mariage*, París, 1925, II, cap. IX.

caica. Admitamos, sin embargo, los celos del hombre primitivo. La lucha por la madre concluye en el parricidio. Si dicho cuadro es exacto, ¿cómo entender que la humanidad haya subsistido en vez de extinguirse? "En realidad", dice Malinowski, "Freud atribuye a la familia ciclópea¹ gran cantidad de tendencias, hábitos y actitudes mentales que serían lisa y llanamente fatales para cualquier especie animal... Imposible admitir la existencia, en estado natural, de una especie antropoide cuya función más importante, la de procreación, estaría regida por un sistema de instintos en oposición con todos los intereses de dicha especie."

Hagamos, empero, una concesión al autor de *Totem y tabú*; aceptemos el parricidio original. En tal caso, se nos presenta una nueva dificultad. El remordimiento sigue al parricidio; el remordimiento que estará en el origen de la civilización, que será el punto de partida de la primera organización social, el totemismo. Pero, se pregunta lord Raglan, ¿cómo es posible esto? "Los sentimientos de culpabilidad y de remordimiento no surgen si no es vinculados con el temor al castigo." Ahora bien, el padre cruel ya no puede castigar a los hijos, pues ha muerto. El remordimiento no podría, pues, proceder más que de un miedo retrospectivo: los estudios acerca de la memoria de los hombres primitivos demuestran que el salvaje no tiene en muy alto grado el sentimiento de identidad personal que le sería indispensable para que la imagen de un suceso pasado despertara en él un remordimiento presente. Malinowski opina lo mismo: el remordimiento supone conciencia moral; "ahora bien, la conciencia es producto de la civilización, es decir, un producto tan poco natural como sea posible", que nada tiene de instinto biológico. Podemos llegar aún más lejos. Si el remordimiento nace del parricidio, los primitivos deberían evitar tanto como fuera posible el matar al padre, pues tal asesinato debería suscitar en ellos el recuerdo del crimen ancestral y desatar en sus corazones el viejo remordimiento. Y no es eso lo que sucede. En muchos pueblos, el parricidio es un hecho normal, obligatorio, y a menudo un verdadero deber: cuando los viejos son incapaces de seguir a la tribu en sus peregrinajes, se los abandona o se los mata. Frazer y lord Raglan han acumulado ejemplos al respecto: arios primi-

¹ Es el nombre que Atkinson da a la horda de Darwin.

tivos, esquimales, tribus del Kurdistán, de África Central, de Polinesia. Pero entonces "los hijos hipotéticos imaginados por Freud, lejos de cometer un crimen sin precedentes, no hubiesen hecho más que adelantar el cumplimiento de un acto destinado a convertirse, a breve plazo, en un deber para ellos"; y en vez de dar lugar a los remordimientos, ¡el primer parricidio habría debido ser punto de partida y primer modelo de la obligación moral! Al respecto, sostendemos, junto con Westermarck, una tesis distinta¹. Este autor afirma que los padres viejos son siempre respetados por los salvajes, que el parricidio es severamente castigado entre ellos, y que, cuando existe, jamás es otra cosa que un signo de afecto. Sólo fijándose más detenidamente puede advertirse que los ejemplos dados por Westermarck han sido todos tomados de sociedades patriarcales: China, Corea, antiguo Egipto, Persia, Atenas y Roma, lugares todos donde la sociedad se fundaba en el culto de los antepasados. En cuanto a los salvajes, aun admitiendo que el parricidio es una prueba de amor hacia los padres, no deja de ser cierto, si la tesis de Freud fuera acertada, que ese asesinato suscitaría tales luchas en el inconsciente (a causa del recuerdo edípico) que no podría subsistir como institución social.

Admitamos una vez más, sin embargo, la teoría psicoanalítica. Y que el remordimiento esté en el origen de la civilización. Para no caer más en la tentación del crimen, el hombre primitivo se proporciona toda una serie de tabúes, de prohibiciones, como la del incesto, imagina reglamentos que limitan su actividad, como la exogamia, o trata de desviar su libido hacia otros objetos. Pero si el hombre primitivo es legislador, es porque, además de instintos, tiene raciocinios; en consecuencia, la sociedad no nace ya directamente de la libido, sino que, más bien, sería fruto de la inteligencia, y ello constituiría la confesión del error por parte de una sociología psicoanalítica. Además, se sabe que las instituciones sociales se desarrollan lentamente; son efecto de esfuerzos acumulativos, cada uno de los cuales es infinitamente pequeño: "Es imposible imaginar los orígenes de la cultura como efecto de un acto creador. La civilización no ha surgido, equipada de pies a cabeza, de la tierra y de resultas de un

¹ WESTERMARCK, *L'origine et le développement des idées morales*, París, 1928.

crimen, de un cataclismo o de una rebelión" (Malinowski).

Sea lo que fuere con respecto a esa nueva dificultad, para Freud, la primera organización social que reemplazaría a la horda sería el totemismo. Al respecto, el totemismo fue la víctima de las teorías antropológicas de moda, en la época en que fue escrito *Totem y tabú*. En primer lugar, Freud vincula el tabú de la exogamia con el totemismo. Pero aparte de que, tal como dice Briffault, si los machos se disputan la hembra, "no se descubre la razón por la cual, expulsados los jóvenes machos del grupo, se admitiría a los machos de otro grupo¹", la etnografía ha demostrado de manera definitiva que si la exogamia es un fenómeno poco menos que universal, el totemismo, sobre todo en su forma característica, es un fenómeno raro y que no tiene nada de universal. No sólo no es general, sino que quizás ni siquiera sea primitivo. Si se aceptan las conclusiones de la escuela históricocultural, los pigmeos y los bosquimanos nos presentan una forma de sociedad anterior a la cultura totémica australiana. El padre Schmidt trata incluso de demostrar que, lejos de ser original, el totemismo sería efecto de la caza mayor y, en consecuencia, un fenómeno relativamente tardío. Cabe añadir, además, que hay diferentes teorías que explican el totemismo. Freud, para elaborar la suya, acepta la tesis de Robertson Smith, que sindica el sacrificio del totem y el banquete gregario como elementos obligatorios para la definición del totemismo². El totem es por lo común tabú, pero, en ciertas circunstancias, puede ser muerto y devorado; de ese modo, los miembros del clan se identifican con él. Pero es de notar que los únicos casos conocidos de banquete totémico son el sacrificio del camello entre los beduinos estudiados por R. Smith (que en parte fue restaurado, como esos viejos monumentos de los cuales no se encuentran sino ruinas) y las ceremonias de intichiuma de los arandas australianos. Cientos de tribus totemistas dispersas por el mundo lo ignoran completamente. Y no es del todo seguro que los arandas representen la forma más arcaica del totemismo. Finalmente, el totem no puede ser, como pretende Freud, el substituto del padre sino cuando éste sea defi-

¹ Citado por lord RAGLAN, *op. cit.*

² ROBERTSON SMITH, *Religion of Semites*, Londres, 1889, p. 59.

nido míticamente como el ascendiente ancestral de la tribu o del clan. Así sucede muchas veces, pero no siempre. A veces es el hermano de los hombres el antepasado totémico, mitad hombre, mitad animal, que dio origen a dos especies de seres vivientes: los hombres por una parte y los animales por otra. A veces es un simple aliado, unido a los hombres por un contrato arcaico. Ciento es que los psicoanalistas podrían alegar que, en tales casos, se trata de formas posteriores de totemismo, que se explicarían por la dificultad de soportar el remordimiento y por el deseo de rechazar el recuerdo del parricidio. Pero de todos modos, si el totem es substituto del padre, debería, como él, ser individual, un animal determinado. Ahora bien, nunca es así: el totem no es un individuo; es siempre una especie completa. En suma, la explicación freudiana del totemismo no es convincente.

Admitamos, empero, que sea justa. Aún nos espera una nueva dificultad. ¿Por qué razón ese complejo totémico ha sobrevivido hasta nuestros días? "Si se puede admitir aún que el complejo fue una terrible realidad en el comienzo, un recuerdo lacerante después, ¿cómo es posible que no tienda a desaparecer en las civilizaciones superiores?" Sólo cabe una respuesta a dicho interrogante. Freud no acepta la tesis del "inconsciente colectivo" de Jung, sino que se ve obligado a postular el principio de la repetición y a imaginar que la ontogenia reproduce la filogenia. Ello equivale a admitir implícitamente la herencia de caracteres adquiridos, la existencia de un inconsciente racial que se propaga por herencia, y no por transmisión cultural o educación, de generación en generación. Ahora bien: la teoría de la herencia de caracteres adquiridos es una *verata quaestio* de la biología, y mientras no se resuelva no se tendrá derecho a elaborar, sobre fundamento tan frágil, toda una sociología.

Estamos totalmente de acuerdo con dichas críticas. El drama edípico no es un hecho histórico, sino leyenda. A pesar de esto, el complejo de Edipo se da en ciertos individuos. En verdad, según lo dice Dalbiez, cuando se psicoanaliza a un adulto, ese complejo "debe probarse y no presumirse", pero dicho esto, se encuentran casos genitales probables, casos sexuales ciertos¹. Ahora bien, si todos los hombres son semejantes, el mismo complejo

¹ DALBIEZ, *op. cit.*

puede darse tanto entre los primitivos como entre nosotros. Naturalmente, no ya como hecho real, sino como tendencia psíquica inconsciente. De este modo, nos evitamos el principio de repetición y el de la filogenia. Seguimos en la ontogenia. Sin embargo, salvamos a la explicación freudiana relativa al totemismo de la crítica hecha por los antropólogos.

Tal la solución a la que llegó Kraeber¹. El parricidio y el incesto bien pueden ser verdades abstractas, si no son hechos históricos. En consecuencia, la teoría de Freud puede ser aceptada como una explicación genérica psicológica, no subordinada al tiempo, pero que se mantiene subyacente en ciertos fenómenos históricos que se repiten. Kraeber reduce la tesis psicoanalítica a la teoría de que ciertos procesos psíquicos se mantienen activos y tienden a manifestarse a través de las instituciones humanas, en el curso de la historia. De esos procesos cita la impulsión de practicar el incesto y su represión, y la ambivalencia del sentimiento filial respecto del padre. Sobre la base de esos sentimientos que son universales y se encuentran en todos los individuos, cualesquiera sean el lugar o la época, pero siempre en el inconsciente, se comprende primeramente "el tabú del incesto", cuya universalidad reconocen todos los etnógrafos, y también el totemismo, que es más raro. Puede muy bien ser el producto de la pulsión de los niños australianos al incesto, y de su represión por los padres. Así corregida, llevada de la historia a la psicología, la tesis de Freud puede continuar manteniendo todo su valor para el sociólogo. En efecto, lo que la sociología trata de alcanzar, dice Kraeber, es algo que estaría en lo más profundo de todas las instituciones y que ayudaría a comprender, a la vez, lo que tienen de común y de distinto, por qué a veces se repiten, mientras que en otros casos varían. Ahora bien, la existencia de un complejo edípico inscripto en la estructura biológica y natural, en cierta forma, de todos los individuos proporciona, por lo tanto, este principio: lo que todas las sociedades tienen de común es la acción de ese dinamismo instintivo; lo variable procede de los mecanismos de defensa descubiertos, en cada ocasión, para eliminar el complejo.

Al término de esta exposición nos hallamos nuevamente ante la tesis de Roheim, quien rechaza el principio de repe-

¹ A. L. KRAEBER, *Totem and Taboo in Retrospect* (Amer. Journ. of Sociol., XLV, 1939).

tición histórica de un acontecimiento pasado (conservado en lo inconsciente, y que se transmite después hereditariamente) para considerar tan sólo el principio de repetición psicológica, la noción de unidad e identidad de la estructura humana. Tal la corrección introducida por Roheim en la sociología psicoanalítica, corrección que ha permitido, como ya lo hemos visto, evitar el evolucionismo lineal y advertir la relatividad de las civilizaciones.

Es evidente que existe una naturaleza humana, pero el problema estriba en saber si el complejo de Edipo forma o no parte de esa naturaleza. De ser parte integrante de la misma, entonces Kraeber y Roheim tienen razón; se puede salvar al freudismo. Pero si los complejos varían según las civilizaciones, si no están en la naturaleza, sino en lo cultural, entonces la tentativa de salvación fracasa. Debemos, todavía, una vez más, abordar el problema, pero ahora sobre nuevas bases.

III

Basta con leer los historiales clínicos dejados por Freud para advertir cuán importantes son las situaciones familiares particulares en los traumatismos infantiles. Encontramos, por ejemplo, el caso de una mamá que, cuando iba al baño, llevaba siempre con ella a su hijo; encontramos padres que hacen el amor en el mismo cuarto en el que están sus hijos. Además, si pasamos de complejos individuales, derivados del ambiente, a complejos más amplios, como el de Edipo, podemos preguntarnos si no cabe generalizar para los segundos lo que es cierto en cuanto a los primeros; si no tienen, también, en gran parte, origen social.

Y por cierto, parece ser así. Para comprender la estructura del complejo de Edipo es necesario partir del régimen de la familia occidental y, más particularmente, del de la familia austrohúngara. La burguesía de esa nación, que dio a Freud la mayor parte de sus clientes, pasaba momentos de inquietud, en vísperas de la guerra de 1914, por el ascendente movimiento socialista (que poseía en Viena una de las más fuertes organizaciones de Europa) y por las veleidades de independencia de las poblaciones eslavas. Se sentía ya que la monarquía no sobreviviría a la crisis que seguramente estallaría a la muerte del viejo Francisco José; la gente adinerada esquivaba la desespera-

ción refugiándose en una vida de placeres, de fiestas permanentes al lúgido son de las orquestas gitanas. El amor era la obsesión de todas las existencias. Además, el país presentaba la más grande heterogeneidad de pueblos (alemanes, magiares, eslavos), de religiones (catolicismo y protestantismo), de ideologías; y como las bodas no se hacían necesariamente en ambientes semejantes, el conflicto de razas, de místicas o de ideologías continuaba en el seno del grupo familiar. Viena se había convertido en el *melting pot* de las formas familiares más diversas, más arcaicas y más evolucionadas, desde las últimas agrupaciones agraticias de los campesinos eslavos a las formas más reducidas del hogar pequeño-burgués y a las formas más decadentes del matrimonio inestable, pasando por los paternalismos feudales y mercantiles¹.

Ese choque o fusión de tipos familiares originó cierto número de consecuencias. En primer lugar, una exasperación de sensualidad (debida a la atmósfera de las fiestas de la Viena imperial) que se extendía, en capas concéntricas, de la aristocracia al proletariado. En segundo lugar, a la desintegración de los lazos familiares, que se manifestaba por el doble conflicto de sexos y de edades. En fin, como todas las formas de familia continuaban, sin embargo, siendo familias en las que el padre tenía autoridad jurídica al menos, la rebelión de los hijos se dirigía forzadamente contra el jefe de familia. Éstos son los hechos sociológicos que se manifiestan en el complejo de Edipo. Se trata, pues, no de un hecho de la naturaleza, sino de un hecho social: "Reproduce cierta realidad del ambiente y por dos razones: 1º su forma representa esa realidad en lo que tiene de objetivamente distinto en una etapa dada del desarrollo psíquico...; 2º su actividad marca en lo vivido la realidad así fijada." El complejo tiene, entonces, origen social.

Pero si es así, existe la posibilidad de que no encontraremos en todas partes los mismos complejos; es lo que Lacan llamó "la relatividad de los complejos nucleares". Para poder afirmar que el complejo de Edipo se da en cualquier parte y en todo tiempo, que pertenece a lo biológico, que es un instinto innato, sería menester demostrar, por el análisis de los sueños o de los síntomas neuropáticos, su existencia en todos los pueblos de la tierra y en las más

¹ J.-M. LACAN, *op. cit.*, 8-40/16.

diversas civilizaciones. La frase de Dalbiez, recién citada: "El complejo debe probarse, ya no presumirse", vale para la raza tanto como para el individuo. Ahora bien, Malinowski, que trató de hallarlo entre los indígenas de las islas Tobriand, no lo descubrió, pero en cambio encontró otros complejos. "El complejo familiar no puede ser el mismo en todas las razas y en todos los pueblos que componen la humanidad: tiene que variar con la configuración de la familia... El complejo de Edipo corresponde esencialmente a nuestra familia aria fundada sobre la descendencia en línea paterna, así como sobre el reconocimiento de la *patria potestas*, llevada a un grado muy pronunciado de desarrollo, apoyado en los dos pilares de la ley romana y la moral cristiana y reforzada en nuestros días por las condiciones económicas de la burguesía acomodada y de buenos principios¹." En Melanesia, por el contrario, la familia es matrilineal; la transmisión de nombres, de bienes y, si se presenta el caso, de los totems, se hace según la línea materna; el niño sigue la condición de la madre y no la del padre. Por otra parte, el marido no es considerado como padre de los niños, ya que el nacimiento tiene su causa en la entrada de los antepasados en el vientre de una mujer. El marido es, con respecto a los hijos, un protector, un compañero de juegos algo mayor; es querido, no odiado, aunque comparta el lecho de la madre. La autoridad, con todo lo que puede comportar de desagradable, pertenece al tío materno. Es el hermano de la madre y no el padre quien enseña a los niños las leyes y las prohibiciones. Pero, como existe el tabú de los hermanos y las hermanas, ese tío materno vive separado del grupo doméstico, y sus relaciones con los sobrinos, a pesar de los lazos jurídicos, son demasiado débiles para que puedan terciar los celos. El matrimonio es patrilocal; la mujer va a vivir a la casa de su marido; los niños crecen, así, en un grupo en el que en realidad son extraños. Por último, el tabú de los hermanos y hermanas implica separación de sexos dentro de la misma familia.

De todo ello, ¿qué resulta? Para comprenderlo, sigamos desde su nacimiento a un chiquillo trobriandés. El bebe, lo mismo que entre nosotros, comienza por depender, forzosamente, de su madre, y hay entonces un período de libido maternal. Dicho período se prolonga mucho más que en

¹ MALINOWSKI, *op. cit.*, 19-20.

nuestras sociedades, pues la lactancia dura de tres a cuatro años. El traumatismo del destete no existe; la criatura deja el pecho por decisión propia. Con respecto al padre, no puede suscitarse odio alguno, pues él es, respecto de los niños, no el adversario, sino el amigo. El traumatismo de la libido anal es tan inexistente como el de la libido oral. En fin, la sexualidad genital no es reprimida; varones y niñas se dedican a juegos eróticos desde su más tierna infancia y llegan, incluso, a simular el coito. Durante este período, los jóvenes son iniciados en las reglas de parentesco, se enteran de que forman parte de la familia materna, que deben obedecer al tío y también ayudarlo. Recíprocamente, el padre no deja de ser lo que había sido antes: "un afectuoso camarada de juegos".

Al llegar a la pubertad, los jóvenes abandonan la casa paterna y van a vivir en una cabaña especial, al *bukumatala*, donde eligen compañera para el amor. En consecuencia, la libido no puede jamás fijarse en la madre, salvo en el período oral de la lactancia. En primer lugar, porque allí no hay, como entre nosotros, solución de continuidad en la vida sexual del niño, que desde muy pequeño se divierte eróticamente con las chiquillas de su edad; las relaciones posteriores en el *bukumatala* no hacen más que continuar esos primeros entretenimientos. En segundo lugar, el complejo de Edipo se forma, en nuestras sociedades, alrededor de los cinco o seis años de edad, pues la libido maternal se vincula entonces con el aprendizaje de las compulsiones sociales. En una sociedad matrilineal, si existiera dicho complejo, no podría formarse sino más tarde, en el momento de la pubertad, cuando el niño conoce por primera vez las prohibiciones del grupo, se entera de que debe someterse a los tabúes de la sexualidad, con la dirección de su tío materno, quien le enseña las reglas de la exogamia. Así, la hostilidad no podría dirigirse hacia el padre, sino únicamente hacia la persona del hermano de la madre, y la gran tentación incestuosa que podría asaltarla no sería la violación de la madre, sino la violación de la hermana, a la cual, puesto que es tabú, no puede abrazar. El único complejo que puede nacer en una sociedad semejante está, pues, muy lejos del complejo de Edipo; Malinowski lo llama "complejo matrilineal".

Cierto es que Jones (ya lo indicamos en un capítulo anterior) sostiene que el tabú de la hermana no es sino un substituto, más primitivo, del amor a la madre, y que la

persona odiada es siempre el padre; pero para evitar los peligros de ese odio, el padre es dividido en dos: el buen padre y el padre cruel; el marido, y el hermano de la madre. El tío concentra el odio; y para el progenitor se reserva el afecto. Como se ve, resulta siempre fácil y posible derivar todo del complejo de Edipo. Pero se postula justamente su universalidad porque se permanece aferrado a ese biologismo que es el gran error de Freud. En materia científica, esa hipótesis sólo tiene valor en la medida en que puede ser demostrada por los hechos. Para saber quién tiene razón —si Jones o Malinowski— es preciso, pues, psicoanalizar a los trobriandeses. Sólo los hechos pueden decidir quién está en lo cierto.

Malinowski, que estudió los sueños, los mitos y los ritos de los indígenas de las islas Trobriand, no pudo descubrir el amor a la madre y el odio al padre. "No existe la menor señal de complejo de Edipo en el folklore trobriandés, en los sueños, las visiones y demás manifestaciones de dichos indígenas." En consecuencia, para Jones no habría otra forma de salvar al complejo de Edipo si no es sosteniendo que el miedo a ese complejo es tan fuerte y su represión tan severa, que es rechazado hacia un subconsciente, situado bajo el inconsciente propiamente dicho, tan distante y tan hondo que le es imposible manifestarse en hechos psíquicos y por medio de ellos. Pero entonces la interpretación de Jones "nos llevaría más allá de la doctrina psicoanalítica corriente, a dominios por completo desconocidos: 'sospecho' —escribe Malinowski— que se trata de dominios que incumben a la metafísica".

De este modo, las conclusiones de la crítica de los antropólogos confirman las conclusiones de los sociólogos. El error fundamental del freudismo está en su biologismo. Los complejos son formaciones sociales, más que instintos innatos e inmutables. Sería posible probarlo una vez más con pasar del estudio de las distintas civilizaciones al de las clases sociales. Entre los obreros y los campesinos pobres, en general la sexualidad es más precoz y más libre; en la pequeña burguesía, la represión llega al máximo. Para el erotismo anal, en la *nursery* de los ricos, la nodriza, luego de haber hecho todo lo necesario para estimular el cumplimiento normal de las necesidades naturales, halla que el pequeño se interesa demasiado en esas cosas, y se ve obligada a reaccionar y estimular sentimientos de vergüenza respecto de las funciones excrementicias.

Esta disciplina anal está menos desarrollada en las clases proletarias. En cambio, la brutalidad del padre y la hostilidad de los hijos se manifiestan más claramente en las familias obreras. La familia burguesa de los *bungalows* norteamericanos constituye un tipo de familia llamado materno porque el niño vive allí más cerca de la madre, ya que el padre trabaja durante casi todo el día fuera del hogar. Esas diferencias de tipos domésticos tienen su influencia en la formación de los complejos nucleares y sobre el inconsciente. Freud ha estudiado sobre todo el ambiente de familias ricas, pero Moll, que utilizó el psicoanálisis con gentes de todas las condiciones sociales, niega, en las clases pobres, la existencia de una sexualidad latente.

Esto mismo se aplica a las confesiones religiosas. El catolicismo, al instituir la confesión, permite la desaparición de muchos conflictos. El puritanismo protestante puede desarrollar más fuertemente el sentimiento de culpabilidad, y se encontrarían, en efecto, más neurosis obsesivas entre los protestantes que entre los católicos¹. El judío suele tener un complejo de inferioridad que le hace dirigir sus tendencias agresivas hacia su propia persona, en vez de hacerlo contra los demás.

Si se piensa bien, la crítica de los sociólogos y de los antropólogos no es tan decisiva como podría parecer. Los argumentos excesivamente categóricos nada valen; presentan una caricatura del psicoanálisis para poder rechazarlo más fácilmente. O se limitan a oponer doctrinas. Lo que fracasa definitivamente es el freudismo como teoría sociológica, no el método psicoanalítico, que puede prestar servicios a los sociólogos. Lo que se desmorona es, sobre todo, el biologismo. Pero los complejos existen. Sólo que el problema se ha invertido. Ya no es lo psicológico lo que explica lo social. Es lo social lo que explica, en cambio, las diversidades de lo psíquico. La doble crítica a que fue sometido el freudismo deja en pie lo suficiente como para que sea posible una nueva conciliación entre el psicoanálisis y la sociología. Pero tal conciliación no será posible, como cabe advertirlo, sino con una doble condición: que el psicoanálisis abandone la teoría de los instintos para reemplazarla por la de las tendencias más o

¹ Ed. JALOUX, número especial de *Disque vert* sobre Freud, Bruselas, 1924.

menos modeladas profundamente por lo social, y que la sociología reconozca la posición de los individuos y su dinamismo creador en la vida del grupo. Tal lo que se procura actualmente. En tanto que los psicoanalistas se aproximan cada vez más a la sociología, los sociólogos se acercan al psicoanálisis, y ya se concibe la posibilidad de una fructuosa cooperación fundada en la ayuda mutua.

CAPÍTULO V

MARXISMO Y PSICOANÁLISIS

YA QUE LA primera objeción hecha al psicoanálisis es la de querer explicarlo todo mediante un solo y único principio, la primera corrección que surgía en la mente consistía en añadir al factor libidinoso un factor causal. Así se daría mayor elasticidad y mayor complejidad a las interpretaciones de la escuela. La búsqueda de soluciones fáciles representa una fútil tendencia del espíritu humano: antes que pensar en una revisión, uno se limita a añadir, sin darse cuenta de que en lugar de borrar las dificultades doctrinales, sólo suelen añadirse nuevas dificultades a las ya existentes. Pero, ¿por qué el factor complementario que habrá de añadirse a la libido para dar cuenta de la diversidad de instituciones sociales ha sido el factor económico? Sucede que, en cierto momento, hubo un acuerdo tácito entre el freudismo y el marxismo. Nos es menester contar esta historia y buscar la razón de tan inesperada coincidencia entre esas dos sociologías, igualmente imperialistas e igualmente totalitarias.

I

Al resumir en páginas anteriores los distintos capítulos de la sociología psicoanalítica hemos dejado voluntariamente a un lado la sociología económica. Tal capítulo se limita casi únicamente al estudio del capitalismo y la explicación de este tema nos permitirá comprender cómo y en qué forma ha de penetrar el marxismo en el psicoanálisis.

Dos observaciones de Freud nos servirán de punto de partida: en primer lugar, que el niño pasa inevitablemente,

en el transcurso de su vida, por una fase de libido anal; y en segundo lugar, que en los sueños, como en los mitos, el oro siempre es símbolo o substituto de materias fecales. Aún en la actualidad, cuando se pisan excrementos, se dice que eso da suerte, que se ha de recibir dinero. Una frase muy conocida afirma, asimismo, que el dinero no tiene olor. Con tal base, Ferenczi nos demuestra cómo se pasa del erotismo anal a la acumulación de riquezas, y de allí al capitalismo.

La criatura, reprendida por la madre, aprende a contener sus necesidades, y encuentra en ello una nueva fuente de placer. Tales son "las primeras economías del individuo". Y, de hecho, para los discípulos de Freud, los adultos cuidadosos de su persona, parsimoniosos o avaros son generalmente seres que sufren de constipación. A medida que se desarrolla en el bebe el sentido del olfato, el pequeño comienza a interesarse por sus excrementos, se entretiene con los productos de sus deyecciones: es la época durante la cual gatea. Al pasar a la posición vertical, el interés del niño, que ya sabe distinguir entre los olores agradables y desagradables, se vuelve hacia otras materias, parecidas aún a sus defecaciones, pero que se distinguen de ellas por el olor. Juega primeramente con tierra; después, como su madre lo rífe, porque se ensucia, juega con arena. Y así, el erotismo anal, reprimido y sublimado, puede dar origen a las formas más elevadas de sentido estético, al gusto de modelar o de esculpir, aficiones que no son sino la metamorfosis de la alegría del niño al jugar con sus excrementos. Después del estadio de la arena, viene "la edad de la piedra". Aparece entonces el gusto de colecciónar pequeños guijarros, elegidos por su belleza, su dureza, su color. En esta etapa de su desarrollo, el proceso de substitución de los malos olores y de la humedad y viscosidad de las heces alcanza su más alto grado, y al mismo tiempo comienza a abrirse paso la mentalidad capitalista: el niño es "rico en piedras". Poco a poco se aparta, cada día más, de la tierra, que ha sido el primer substituto; colecciona trozos de vidrio, botones, cajas de fósforos, mientras llega el momento de colecciónar sellos de correo, y ya los considera medidas de valor, como formas primitivas de moneda, pues intercambia esos objetos con sus compañeros de juegos. "En ese estadio se ve esbozarse el carácter del capitalismo,

que no es puramente práctico y utilitario, sino también libidinoso e irracional." El placer de poseer oro continúa al de colecciónar las piedras, pero el oro seduce por su mayor pureza; también porque el niño sabe qué valor atribuyen los adultos a ese metal, y porque con él podrá comprar, cuando se le antoje, todo lo que quiera. Sin embargo, originalmente, lo que domina en esa edad de oro no son las consideraciones prácticas, sino el placer de colecciónar y la reanimación de la libido anal. "El placer del contenido intestinal se ha transformado en amor al dinero, el cual, no obstante, no es nada más que inmundicia inodora y deshidratada que se ha vuelto brillante." Del oro se pasará, inmediata y fácilmente, al papel moneda, a las acciones, a los cheques, con el desarrollo de la inteligencia; pero cualquiera sea la forma que tome el dinero, el placer de poseerlo tiene sus profundas raíces en la coprofilia. Y Ferenczi concluye su exposición diciendo: "Todo sociólogo y todo economista que examine sin preconceptos el problema deberá tener en cuenta ese elemento irracional. Los problemas sociales sólo pueden hallar sus soluciones en los descubrimientos de la psicología de los seres humanos; las puras especulaciones sobre las condiciones económicas no alcanzarán jamás su objeto¹."

Hay, no obstante, un elemento del capitalismo acerca del cual Ferenczi no hace aclaraciones: es la ganancia. El dinero no es sólo algo concreto, que brilla; es también un instrumento de cambio. Si el simbolismo de los excrementos bien puede explicar el primer carácter, para comprender el segundo es necesario recurrir, según lo hace Odier, a las tendencias captativo-posesivas del individuo. En los adultos normales, en efecto, las tendencias oblativas concluyen por anularlo; el superyó impone el sacrificio del dinero como impuso el sacrificio de la madre, para adquirir con él cosas necesarias: víveres, ropa, libros... Pero las tendencias captativas siguen existiendo en esos intercambios y determinan "el complejo de la pequeña ganancia", por ejemplo: se quiere recibir más de lo que se da, los centavos son centavos, se regatea todo lo posible, no se entrega la cantidad exacta, se desliza una moneda falsa... El capitalismo no sería posible solamente

¹ FERENCZI, *Sex in Psycho-analysis*, cap. XIII.

con el placer de poseer; es necesario añadirle sus tendencias captativas, para comprenderlo bien¹.

Empero, al punto se nos presenta una dificultad. Si la fase anal es un momento general de la evolución de la libido, ¿cómo se explica entonces que el capitalismo no sea universal, sino que se limita, según piensa Max Weber, sólo a los países occidentales? Si la fase anal es una de las primeras fases de la vida infantil, ¿cómo se explica que el capitalismo se haya desarrollado tan tardíamente y que haya habido que esperar hasta el siglo XVI para verlo aparecer? ¿Cómo resolver esta dificultad?

Una posible primera respuesta es la de Roheim². El capitalismo no es tan reciente ni tan típicamente occidental como afirma Max Weber. Existe ya como tendencia, hasta entre los hombres primitivos. Sin duda, en ellos lo oral domina todavía sobre lo anal, pero se aprecia ya el esbozo de un movimiento que desembocará más tarde en el capitalismo. Si se estudia la costumbre del *potlach*, que es la primera forma de estratificación económica, de separación entre clase rica y clase pobre, vemos que los *potlach* fueron primero *potlach* de alimentación: los clanes o los individuos procuran vencerse mutuamente, acumulando la mayor cantidad posible de víveres. Es la fase oral. Después, las prendas u otras formas primitivas de moneda reemplazan a los alimentos. Hubo, pues, un momento en que la fase anal reemplazó la fase oral. Entre ambas hubo toda una serie de transiciones. En primer lugar, el cristal de cuarzo de los australianos, que tiene claramente carácter excrementicio, ya que en las ceremonias mágicas se lo considera introducido en los intestinos del hechicero. Después, las piedras, las conchillas, que son otros tantos substitutos inodoros de las materias fecales, y que dan lugar a justas, a manifestaciones o a competiciones de riqueza. Ciertos mitos, como el de las islas Trobriand según el cual el niño se hace rico porque sus padres le niegan el alimento diciéndole: "Come tus excrementos", son muy significativos de ese paso del erotismo oral al erotismo anal, como base del capitalismo arcaico. De modo que las raíces de esa forma de economía son mucho más antiguas de lo que se supone generalmente.

¹ ODIER, *L'argent y les névroses* (*Rev. franç. de Psychan.*, 1928, y 1929); *Le complexe du petit profit* (*idem*, 1932).

² G. ROHEIM, *La psychologie raciale et le capitalisme* (*idem*, 1929).

Pero ya hemos visto que Roheim había logrado soslayar el principio de repetición y todas las dificultades relacionadas con la teoría de la herencia de los caracteres adquiridos. Todo lo anal que se encuentra entre los pueblos primitivos no proviene, pues, de que están en una fase de la historia de la humanidad. La anal no es sino lo infantil y los primitivos son niños primero y después adultos. Al llegar a la edad adulta pasan, como nosotros, a lo genital. Y en consecuencia lo anal no es para ellos, como para nosotros, más que una reacción, un mecanismo de defensa, un fenómeno de compensación de ciertas dificultades de lo genital. El nacimiento del capitalismo se debe menos al paso de lo oral a lo anal que a una regresión de lo genital a lo anal, cuyo origen es el complejo de Edipo, el miedo a la castración. Se procura evitarla substituyendo la pérdida del pene por la pérdida de heces.

La prueba está en que el cristal de cuarzo, símbolo excrementicio, como ya dijimos, es empleado por los australianos en la ceremonia iniciatoria de la extracción del diente, forma suavizada y substitutiva de la castración. En esas mismas ceremonias de iniciación se lleva a los jóvenes a la plaza de los Excrementos y se les muestra cristales de cuarzo diciéndoles que son los excrementos de Goign, dios-antecesor.

Entre los tongas, al morir el jefe, los hombres hacen sus necesidades sobre la tumba de aquél y al día siguiente las mujeres se ocupan de limpiar, lo que establece una clara vinculación entre lo anal y los complejos paternos. "Hay una gran diferencia entre el progreso como lo comprende la historia y el progreso según una interpretación psicoanalítica", dice Roheim. Una mejor organización del ambiente, una adaptación social más completa... es lo que constituye la evolución histórica y el progreso en el sentido histórico del término. Desde el punto de vista analítico, el progreso significa adaptación del yo y de la libido a la realidad... Por algo Rongo, dios polinesio, cuyo nombre significaba "sagrado" y "dinero", es también el instaurador de la circuncisión. El capitalismo, sin duda un tipo más evolucionado que los primeros tipos de organización social, se desarrolló merced a una regresión. Ahora bien: esta regresión implica un suavizamiento pues substituye la pérdida brutal y dolorosa del pene (o de su substituto, el prepucio) con una pérdida más soportable, la de los excrementos o la de su substituto, el dinero.

Una vez soslaryado el principio de repetición y eliminada la ley según la cual la filogenia explica la ontogenia, comprendemos mejor que el capitalismo haya podido triunfar tan tardíamente, aun vinculándose con una fase arcaica de la libido. Sucele que el capitalismo es un fenómeno de regresión sexual. Y dicha regresión puede existir en los pueblos primitivos y dar nacimiento a esbozos de capitalismo. Pero puede reproducirse muchas veces en el curso de la historia de la humanidad. Y precisamente se habría reproducido en el siglo XVI. Y si tenemos en cuenta la importancia de los judíos en el nacimiento del capitalismo¹ y que los judíos son circuncisos, es decir semicastrados, es de comprender que un discípulo de Freud no encontraría mayores obstáculos, tampoco en este caso, para vincular el capitalismo con una regresión de lo genital hacia lo anal.

Pero si Roheim evita ciertas dificultades del freudismo, hay en su tesis un punto obscuro y poco comprensible. El capitalismo supone acumulación de capitales y ganancia, en tanto que Roheim no nos habla sino del sacrificio de los excrementos. ¿Cómo puede surgir del sacrificio otra cosa que no sea el intercambio? ¿De dónde procede la ganancia? Ferenczi, no lo olvidemos, hacía de la constitución una primera forma de economía, y definía al capitalismo como "coprolalia", como continuación del juego de modelar con arena o de la manía de las colecciones. Debemos, por lo tanto, examinar otra interpretación del nacimiento del capitalismo: la del doctor Laforgue².

El oro y la plata son primitivamente sublimaciones de los excrementos; de allí que tengan valor mágico. Son, pues, tabú, pero justamente ese tabú impide la posesión personal de la riqueza. He allí por qué, si la fase anal de la humanidad es primitiva, el capitalismo no puede serlo. El tabú de los metales preciosos crea, por el contrario, en las sociedades primitivas un comunismo original. Para que el capitalismo pueda nacer es, pues, necesario que previamente esa mentalidad mágica sea eliminada, y ello no fue posible sino con el advenimiento del patriarcado. El padre se convierte en Dios y el oro pasa a ser excremento del dios-antepasado. Como, por otra parte, el pa-

¹ SOMBART, *Die Juden und die Wirtschaftsleben*, Leipzig, 1911.

² R. LAFORGUE, *Or et capital* (*Rev. franç. de Psychan.*, 1932).

triarcado corresponde a la eliminación del complejo de Edipo y a la formación del superyó, el individuo quiere asimilarse al padre, y esta voluntad de identificación se traduce, aquí, por la asimilación al Dios. La posesión del oro, excremento divino, se transforma en un medio o en forma de tal asimilación. Así nace la propiedad privada, base del futuro capitalismo. Pero la posesión pura y simple no basta: es menester aún que la moneda adquiera valor de cambio y, en consecuencia, que el oro cese de tener carácter mágico, que haya una "deserotización" de las relaciones económicas. Sin embargo, esa dessexualización nunca llega ser completa ni total; y el capitalismo moderno, con su lucha de clases, sus huelgas, sus revoluciones, a veces inclusive con actos de violencia sexual perpetrados contra los patrones¹, con los sufrimientos voluntariamente infligidos a los obreros por sus empleadores, que manifiestan así su cruel poder, prueba claramente todo lo que siempre hay de sádico o de masoquista en las relaciones económicas. Ahora bien: el sadismo y el masoquismo, como ya vimos al resumir la psicología genética de Freud, proceden de la fase anal de la libido.

Si esta segunda interpretación no presenta el defecto de la de Roheim, tropieza en cambio con otra dificultad: calca la evolución de la humanidad según la del niño, se remite a la filogenia. Cosa que obliga, en último análisis, a no aceptar ni una ni otra. Roheim soslaya el principio de repetición, pero deja sin aclarar el punto principal: la tendencia captativa capitalista. R. Laforgue nos muestra cómo se aclara dicha tendencia, pero incurriendo en repeticiones y retomando la ley de de Serre, tan criticada por toda la sociología contemporánea.

Sea como fuere, esta interpretación freudiana del capitalismo hará posible, según hemos de ver, la colusión entre el psicoanálisis y el marxismo.

II

Hay, en efecto, en esa doctrina, tres puntos que podían por un momento seducir a los marxistas, a saber:

- 1º) los elementos sádicos o masoquistas que se deslizan en la lucha de clases;
- 2º) la vinculación entre el capitalismo y el erotismo

¹ Cf. E. ZOLA, *Germinal*, París, 1885.

anal, el carácter excrementicio del régimen económico combatido por los marxistas;

- 3º) la afirmación, por último, de que el capitalismo señala una regresión de la libido hacia formas más infantiles de la sexualidad.

También los socialistas y los comunistas, inmediatamente después de la guerra de 1918, intentaron establecer una síntesis entre las ideas de Freud y las doctrinas de Karl Marx.

En Francia, los doctores R. e Y. Allendy pensaban, por entonces, que el progreso humano no podía consistir sino en una sublimación progresiva de la libido, lo que suponía el desarrollo de las tendencias oblativas, el sacrificio del yo a la comunidad. El capitalismo, por el contrario, al mantener en las relaciones entre las clases sociales las pulsiones agresivas o posesivas, el placer sádico o la satisfacción masoquista de las masas, se convertía en un adversario que era menester abatir. Otro de los males que sufría la sociedad contemporánea, según ellos, era la decadencia del amor; el matrimonio, en su estado actual, en vez de proporcionar a la libido su vía natural, normal, de desahogo, se convirtió en un laboratorio donde se cultivan, en envase hermético, las neurosis, y donde se preparaban los futuros desajustes sociales. Sucede que el matrimonio está fundado sobre el dinero y, también aquí, la lucha contra la moral burguesa parecía urgente. Aunque marxismo y psicoanálisis puedan constituir entonces doctrinas diferentes, tienen un enemigo común: el capitalismo. Pueden, en consecuencia, unirse para destruirlo¹.

En Alemania, Alfred Seidel² vinculaba el advenimiento del comunismo con el complejo de Edipo. Demostraba, en sus conferencias a los estudiantes, que el nuevo movimiento revolucionario no era más que la continuación de la lucha contra el Padre cruel. Esta lucha, dirigida primariamente contra el káiser, como substituto del padre, debe dirigirse ahora contra el capitalista sádico, que ha reemplazado al káiser en la dominación. El joven burgués debe, pues, convertirse al comunismo para recomen-

¹ R. e Y. ALLENDY, *Capitalisme et sexualité* (*Rev. franç. de Psychan.*, 1932).

² A. SEIDEL, *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn, 1927. Cf. E. SEILLÈRES, *Psychanalyse freudienne ou psychologie impérialiste*, París, 1928.

zar el parricidio original y crear una sociedad de hermanos.

Pero la unión entre esas dos sociologías no podía tener larga duración. En Seidel, la desilusión habría de seguir rápidamente al entusiasmo. Al morir, joven aún, dejó un libro que constituye algo así como su testamento político y que realizaba en su pensamiento una especie de psicoanálisis del psicoanálisis. La religión —decía— fue antaño la única fuerza social que retenía nuestras inclinaciones inmorales, pero ha sido destruida a la vez por la crítica marxista y por la crítica de Freud, de modo que la única vinculación válida entre esos dos movimientos doctrinarios fue un vínculo en la destrucción y en la disolución. Ese momento dialéctico debe ser superado; ha llegado la hora de intentar una *destructio destructionis*. Detengámonos aquí: el pensamiento de Seidel no nos interesa por sí mismo, sino sólo por su vida como experiencia. Esa experiencia es la de la aventura intelectual de un joven comunista en quien, a la postre, la fe revolucionaria es destruida por la acción disolvente del psicoanálisis. Éste, al revelarle el oculto motivo de su rebelión contra el capitalismo —odio al padre y no sed de un mundo mejor, simple racionalización o ideología que actúa en la superficie del complejo edípico—, lo desalentó y le hizo imposible soportar ese descubrimiento. Al demostrarle que también en el comunismo había una formación libidinosa —la sociedad homosexual de hermanos— el freudismo hizo derrumbar lo que, sin duda, había de mejor en él: el sueño de un mundo de justicia y de amor entre los hombres.

Por su parte, los marxistas ortodoxos reaccionaron para condensar la teoría de Freud. No podían aceptar una doctrina que atribuía lo económico a lo libidinoso, en tanto que para ellos lo económico constituía el principio último de la explicación de los hechos sociales. No podían aceptar el hacer del capitalismo un mecanismo de defensa contra el complejo edípico o totémico, en tanto que el totemismo se explica, como todas las instituciones, por los principios directivos del materialismo histórico. No es otra cosa la superestructura ideológica de cierto régimen de repartición de los productos de la caza o de la cosecha, de un régimen especial de producción económica por división del trabajo entre los sexos y las categorías de edad: “Como todas las religiones, el totemismo

es un opio; consagra el orden establecido, las defensas y las prohibiciones alimentarias que afectan sobre todo a los jóvenes y a las mujeres, la obligación de enviar a grupos extraños el alimento tan rara y penosamente conseguido... El origen (de ese sistema social) debe ser buscado en las relaciones económicas y sociales que el totemismo refleja, justifica y consagra¹."

El freudismo está lejos de explicar el capitalismo o el comunismo, sino, por el contrario, el marxismo es quien puede dar cuenta de la aparición y del éxito del psicoanálisis. Las filosofías, como las religiones, tienen un substrato económico; hay una ciencia burguesa y una ciencia proletaria; las categorías de nuestra razón no son más que las racionalizaciones de nuestros intereses económicos. El pensamiento proletario se caracteriza por el evolucionismo, el pragmatismo de la acción, la utopía creadora, en tanto que la ciencia burguesa se define por el idealismo de los conceptos, la inmutabilidad de las ideas, la evasión de la realidad². El freudismo depende, tal como los demás sistemas, de esa sociología marxista del conocimiento; no es otra cosa que "el reflejo, a la vez de la moral burguesa y el de la crisis que sufre esa moral"³. Por algo nació en la vieja monarquía austrohúngara, en vísperas de su derrumbe en esa Viena que presentaba un tan extraño *melting-pot* de todas las formaciones sociales —germana, húngara, eslava— y de todos los tipos de familias —paternal, maternal, patriarcal—, que se destruyen mutuamente por simple contacto. Freud elaboró su sistema atendiendo a enfermos de la clase burguesa, y provenientes de grupos domésticos desorganizados; nada de sorprendente tiene que haya descubierto por doquiera sexualidad, complejos, conflictos interiores y conciencias desquiciadas. Pero cometió el error de generalizar para todos los hombres lo que no era sino la señal de una decadencia, de una crisis: la de una clase social ya condenada. La guerra, al exigir de los pueblos beligerantes si-

¹ L. HENRY, *Les origines de la religion*, París, 1935, p. 115.

² M. ADLER, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin, 1930-32; BOGDANOW, *Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft*, Berlín, 1924; MANNEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929, ed. norteamericana ampliada con un prefacio de L. WIRTH, 1938.

³ L. HENRY, *op cit.*, p. 89.

tuaciones de alta tensión y disciplina sin desfallecimientos, debía tener como rebote el frenesí de placer de la posguerra. El éxito del psicoanálisis se debía a que justificaba el abandono a las pulsiones de lo inconsciente. Había sido un reflejo, pero según la ley de Marx referente a la reciprocidad de acción entre causa y efecto, se convertía, a su vez, en un factor que aceleraba la disgregación social del mundo capitalista. Así, pues, el marxismo no se limitaba a rechazar al freudismo, esa atrevida lanza del psicoanálisis que osaba penetrar en terreno vedado, el de la explicación de las instituciones sociales. A su vez tomaba la ofensiva y analizaba, según los principios del materialismo histórico, la nueva ciencia del hombre y de la sociedad y la convertía en una ideología sin base en la realidad, una imagen mental que actuaba en la superficie de la desquiciada conciencia burguesa y de las superestructuras económicas.

En suma, con este primer encuentro entre el marxismo y el psicoanálisis ocurrió exactamente lo mismo que con otro esfuerzo de conciliación, contemporáneo del que citamos: el del surrealismo y el comunismo. Algunos poetas, que veían en el surrealismo un medio de luchar contra la razón burguesa, contra los principios lógicos del pensamiento, quisieron conducir las dos revoluciones: la económica contra el capitalismo, y esta otra, lírica, contra la razón. El comunismo detuvo rápidamente esa confusión entre dos formas de acción que se le antojaban peligrosas y, tomando también en este caso la ofensiva, denunció en el surrealismo, tipo extremo de arte burgués, una tentativa de la clase dominante para esquivar su conciencia "desquiciada" con una evasión de la realidad.

Sin embargo, ese primer fracaso de la introducción de temas marxistas en el psicoanálisis no había de desalentar a los investigadores. En el fondo, tal vez ese fracaso se debía más a que los sustentadores de la reconciliación se colocaron en el terreno de la acción política de los partidos revolucionarios que en el terreno de la propia ciencia. Ahora examinaremos una segunda tentativa: la de Fromm. Destacamos que esto solamente pudo realizarse a condición de que el marxismo y el psicoanálisis sufrieran transformaciones profundas. Para poder sintetizar ambas doctrinas, Fromm tuvo que suavizar la dogmática marxista y corregir el freudismo. Ser doblemente herético. En suma, crearse una doctrina original.

Para comprender bien las ideas de Fromm es menester situarlas en un segundo movimiento de aproximación entre el psicoanálisis y el marxismo, movimiento en el que se inscriben, junto al recién consagrado, nombres de investigadores tales como Fenichel y Sperber.

Fenichel no acepta la teoría de que la moneda es una simple sublimación de las materias fecales. Es una realidad social, independiente de las pulsiones libidinosas, y se impone a los individuos, como todos los hechos sociales, desde afuera. Empero, si se investiga lo referente al dinero, se descubre que el niño, en su estadio anal, consideraba sus heces como parte de su personalidad, el rechazo de las cuales constitúa para él una verdadera injuria hecha a su yo. Más tarde, ya adulto, se halla ante una sociedad dividida en dos clases: la de los poseedores y la de los no poseedores; esta dicotomía suscita en él el recuerdo narcisista de su omnipotencia infantil y de su libido anal. En suma: negativa a explicar lo económico sobre la base de la sexualidad; y en cambio, intervención de la sexualidad en las reacciones de los individuos frente a la economía. El terreno queda así desbrozado para una posible colaboración con el marxismo¹.

Sperber trata otro aspecto del problema: el de la terapéutica psicoanalítica. La psicoterapia moderna sigue siendo burguesa e individualista; olvida que nuestra conciencia no está determinada únicamente por las pulsiones individuales, sino también por la sociedad; en consecuencia, el marxismo debe añadirse al psicoanálisis para dar cuenta del origen de las neurosis y para readaptar el enfermo al medio social. Así, las neurosis de la clase capitalista se explican por las tensiones debidas a la competencia y a la rivalidad económica². Como se ve, tanto Fenichel como Sperber se ven obligados a introducir en el freudismo correcciones cada vez más importantes en el sentido sociológico; el primero separa el dominio de lo social del correspondiente a las reacciones individuales frente a lo social; el segundo introduce el marxismo hasta en la te-

¹ FENICHEL, *The Drive to amass Wealth* (*Psychoanal. Quart.*, 7, 1938).

² M. SPERBER, *Schulen und Sekten: sozioanalytische Bemerkungen zur Situation der Pathopsychologie* (*Zeitbl. für Psychotherapie*, 5, 1932).

rnepática, considerada harto burguesa, de Freud. Fromm se sitúa en este movimiento, pero su contribución es más importante aún.

Fromm partió del estudio de la religión que, como ya dijimos en un capítulo precedente, constituye otra vez el mayor centro de interés de la sociología psicoanalítica, e intentó demostrar que los dogmas del cristianismo primitivo se explicaban a la vez por los profundos deseos afectivos de las masas, tal como sostenía el freudismo, y por la situación económica de las clases dominantes, según alegaba el materialismo histórico. En suma, el concepto de racionalización, común a los psicoanalistas y a los marxistas a la vez, permitía descubrir un punto de unión. "No son las ideologías las que hacen al hombre, sino el hombre a las ideologías"; sí, el hombre, pero el hombre ubicado en una situación social bien determinada, miembro de tal o cual grupo. Mientras el cristianismo es la religión de las masas oprimidas, el individuo desea identificarse con Dios y el dogma señala esa asimilación. Pero cuando el cristianismo se transforma en la religión de las clases gobernantes, la divinización del hombre queda en suspenso y el individuo debe esperar la muerte para recibir la recompensa de sus buenas acciones, facilitando así la adaptación de la persona a su condición, social y económica, en la tierra. No todas las crisis religiosas de la humanidad tienen, pues, su origen en el sentimiento de culpabilidad con respecto al superyó. La sociología religiosa freudiana ha elaborado, en cierta forma en el vacío, un esquema explicativo, algo así como una llave maestra que se aplica a los casos concretos, en tanto que es menester partir de los casos históricos determinados y ver qué factores pueden explicarlos, los cuales varían según los casos¹.

Desde su primer artículo, Fromm se ve llevado, pues, a transformar el freudismo para acercarlo al marxismo. Esta crítica de las bases del psicoanálisis clásico se accentuará en las obras posteriores. Tal como Roheim, Fromm se vio obligado a abandonar el principio de repetición, la idea de que todo se puede explicar si se cuenta con el apoyo de una naturaleza humana inmutable y universal. Existen, en verdad, tendencias instintivas que se repiten siempre y en todas partes, pero esas tendencias son mo-

¹ E. FROMM, *Die Entwicklung des Christusdogmas* (*Imago*, 1930).

dificadas, modeladas por las situaciones sociales en las que se encuentran los individuos; y el error de Freud consistió en creer que el hombre que él analizaba representaba al hombre eterno, en tanto que sólo era el hombre de una determinada civilización. En suma: nuestro carácter es el punto de confluencia de causas ocultas, de pulsiones, y de causas de orden social, económicas o políticas, pero sobre todo económicas¹. El complejo de Edipo, por ejemplo, no puede ser considerado como un complejo universal: es producto de la civilización moderna. El padre no es siempre y en todas partes el rival sexual o la autoridad severa con respecto al hijo².

Fromm resume así sus diferencias con Freud: "Nosotros consideramos la naturaleza humana como condicionada por la historia, aunque sin olvidar la significación de los factores biológicos y sin creer que el problema pueda ser formulado correctamente como una oposición entre los elementos culturales y biológicos. En segundo lugar, el principio esencial de Freud estriba en considerar al hombre como una entidad, un sistema cerrado, dotado por la naturaleza de ciertas tendencias biológicamente condicionadas, y en interpretar el desarrollo de su carácter como una reacción frente a la satisfacción o la frustración de esas pulsiones; a mi juicio debemos, en cambio, abordar la personalidad humana por la comprensión de las relaciones del hombre con sus semejantes, con el mundo, con la naturaleza y consigo mismo. Creemos que el hombre es, ante todo, un ser social, y no, como supone Freud, autosuficiente y, sólo en forma secundaria, obligado a mantener relaciones con los demás para satisfacer sus necesidades instintivas... La tercera diferencia surge de las precedentes. Freud, sobre la base de su orientación instintivista y de su profunda convicción de la perversidad de la naturaleza humana, se sentía dispuesto a interpretar todos los ideales del hombre como surgidos de algo vil... Nosotros creemos que ideales como los de libertad, justicia, verdad, aunque suelen ser simples palabras y racionabilizaciones, pueden sin embargo representar tendencias innatas y pensamos que todo análisis que no tenga en cuenta esas impulsiones como factores dinámicos está

¹ E. FROMM, *Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie* (*Zeitschrift für Socialforschung*, I, 1932).

² FROMM, en HORKHEIMER, *Studien über Autorität und Familie*, París, 1936.

destinado al fracaso¹.” El marxismo, pues, ha tenido el mérito de llevar a Fromm a una mejor comprensión de la importancia de los factores sociológicos. Pero al mismo tiempo y correlativamente, Fromm se veía obligado a modificar también el marxismo al demostrar que las condiciones económicas actúan sólo objetivamente sobre la religión y no como motivos subjetivos (lo cual, por otra parte, se opone menos a Marx que a un marxismo adulterado), pero sobre todo, a nuestro entender, por el papel que atribuye a los factores ideales. Al rechazar “esas teorías que desvalorizan el factor humano como uno de los elementos dinámicos del proceso social”, Fromm señala no sólo lo que lo separa de Durkheim, sino que también limita la acción irradiante del marxismo, que es asimismo una sociología objetivista².

En resumen, la reconciliación sólo ha sido posible merced a la creación de un nuevo y original psicoanálisis que reemplaza al freudismo. Ha llegado el momento, entonces, de resumir sus tesis principales.

Los dos conceptos fundamentales de este nuevo psicoanálisis son el de carácter social y el de adaptación dinámica. El carácter social nada tiene que ver con la conciencia colectiva de Durkheim; no hay en la sociedad nada más que lo que se encuentra en los individuos; respecto a este punto, Fromm se mantiene fiel al postulado de Freud. Pero en las diferentes personas que constituyen un grupo se observan rasgos particulares que son propios de tal o cual persona, y rasgos generales que se repiten en todos los componentes del grupo. El carácter social es “el núcleo central de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros del grupo, núcleo que se ha formado como resultado de experiencias básicas y modos de vida comunes del grupo mismo”. En cuanto a la adaptación dinámica, se trata de “la forma específica impresa a la energía humana para la adaptación dinámica de las necesidades humanas a los modos particulares de existencia de una determinada sociedad.” En suma, es la libido de Freud, considerada no como pulsión autónoma, sino como reactivo de ciertas situaciones sociales, a las cuales debemos adaptarnos para vivir. Lo cual hace que la so-

¹ Esta cita y todas las que siguen han sido tomadas de E. FROMM, *The Fear of Freedom*, Nueva York, 1941.

² A. CUVILLIER, *Introduction à la sociologie*, París, 1936, cap. III.

ciedad ya no sea solamente, como para Freud, un simple órgano de represión, sino que es tanto creadora como inhibidora. En todo caso, no son las ideas lo que mueve al mundo, sino las pulsiones inconscientes. Si hay acuerdo entre la estructura del carácter del líder y la del grupo social al que aquél se dirige, como en el caso de Hitler y el pueblo alemán, entonces triunfan las ideas que corresponden a esas estructuras. Si, por el contrario, se trata de ideas conscientes, racionales, pero en desacuerdo con la estructura del grupo, cual fue el caso del sindicalismo alemán y el socialismo de la república de Weimar, entonces la propaganda fracasa lamentablemente.

Fromm aplica esos conceptos rectores al estudio de la sociedad occidental. Ha demostrado en qué forma las transformaciones económicas que determinaron la desagregación de la estructura social medieval constituyeron una amenaza para la clase media. En verdad, los pequeños artesanos no podían antaño enriquecerse y ascender en la escala social; estaban aprisionados en una cierta estratificación jerárquica, pero al mismo tiempo se sentían protegidos por los reglamentos de las corporaciones. Con el naciente capitalismo adquirieron, sin duda, un bien precioso: la libertad. Pero, con la competencia económica, la libertad tenía su pro y su contra; la posibilidad, para el artesano, de convertirse en empresario tanto como de descender al rango de obrero asalariado. De allí, en esa clase media, surgió un sentimiento de aislamiento y de impotencia: el individuo ya no estaba sostenido por la comunidad que antaño lo apoyaba. Ahora, todo dependía de su propio esfuerzo y el resultado ya no estaba entre sus manos, el mercado era libre; lo mismo podía perderlo que ganarlo todo. El protestantismo luterano y calvinista es una respuesta a esa situación de angustia. Por un lado, enseñaba que el hombre es impotente para salvarse a sí mismo y que es perverso por naturaleza, y racionalizaba así la inseguridad económica dándole un postulado teológico; pero al mismo tiempo forzaba al individuo al trabajo intensivo como medio de superar sus dudas y sus inquietudes. El resentimiento de la clase media se proyecta en la imagen de un Dios lejano, infinitamente superior, que supera nuestro entendimiento, y cuyas acciones son enteramente gratuitas; aquí tenemos el dogma de la predeterminación.

El fascismo se explica de la misma manera. Es una reac-

ción de la clase media frente a los cambios económicos que destruyen la antigua y relativa seguridad de dicha clase, y frente a la formación de *trusts*, de monopolios que asfixian a la vez al pequeño comercio y a la pequeña industria, tras la inflación que siguió a la Primera Guerra Mundial, desvalorizando completamente el dinero, y arruinando a los pequeños rentistas. Hitler apareció como el mesías que prometía la destrucción de las cadenas de almacenes, y que ofrecía a miles y miles de burgueses la posibilidad de ganar dinero, de conquistar poder al entrar en la burocracia del partido. Al mismo tiempo, racionalizaba el resentimiento de la clase media canalizándolo hacia la lucha contra el tratado de Versalles o contra los judíos, cuando en realidad sólo se trataba de una angustia económica. Aprovechaba la reanimación de las tendencias sádicas o masoquistas resurgidas a consecuencia de la crisis económica y financiera, para ponerlas al servicio del imperialismo alemán.

El mecanismo es, en ambos casos, el mismo. El individuo, frente a los cambios de estructura que se producen en su sociedad, reacciona racionalizando su angustia y transformándose. A su vez, esas ideologías y esas fuerzas psíquicas liberadas actúan sobre los hechos económicos y sociales, de tal suerte que hay acción y reacción de lo colectivo sobre lo individual y de lo individual sobre lo colectivo. Fromm no niega que los hechos económicos y los psicológicos, así como las ideologías, puedan tener cierta independencia. Los hechos económicos, en efecto, dependen de factores objetivos, tales como medios de producción y progresos técnicos. Las fuerzas psicológicas son determinadas por las condiciones externas de la vida, ya que son respuestas a esas condiciones, pero tienen dinamismo propio: "Para evitar los errores de una concepción biológica y metafísica (el freudismo) no debemos dejarnos llevar por los equívocos, igualmente graves, de un relativismo sociológico en el cual el hombre sería tan sólo un títere movido por los hilos de las circunstancias sociales...; si bien no hay una naturaleza humana inmutable, ésta tiene un dinamismo propio que constituye un factor activo en la evolución de los procesos sociales." En fin, las ideologías poseen también una independencia que resulta del hecho de que se construyen según las leyes de la lógica. Pero, en general, hay penetración recíproca de esos distintos elementos. "El carácter social (de un gru-

po, como la clase media; o de una civilización) surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a una estructura social. Los cambios que se producen en esas condiciones sociales crean cambios en el carácter social; es decir, dan nacimiento a nuevas necesidades, a nuevas angustias. Éstas, a su vez, determinan nuevas ideas o, para decirlo mejor, hacen que los hombres sean susceptibles de ser afectados por ellas. Por su lado, estas nuevas ideas tienden a estabilizar y a intensificar el nuevo carácter social y a determinar las acciones humanas."

Fromm no se contentaba, pues, con yuxtaponer el marxismo al psicoanálisis, cosa que sólo hubiera servido para añadir nuevas dificultades a las ya existentes. Se negaba a enfrentar al individuo y la sociedad y señalaba las fuerzas psíquicas que actúan en la sociedad. Y estas fuerzas psíquicas no eran la razón o el sentimiento consciente, sino las pulsiones estudiadas por Freud; esas fuerzas psíquicas no son ya instintos biológicos, como en Freud: son tendencias modeladas, a su vez, por la sociedad, en tal forma que lo individual y lo colectivo se penetran profunda y recíprocamente. El antiguo psicoanalista y la antigua sociología no podían sino oponerse y disputarse el mismo dominio, pues tanto uno como otra deseaban apoderarse del terreno. Fromm abría el camino a una posible reconciliación, senda que habrían de seguir al mismo tiempo, con él o después de él, los psicoanalistas y los sociólogos.

Lo dicho no implica que la tentativa de Fromm no haya suscitado dificultades. Fue objeto de críticas, y esas críticas llegaron de distintas partes a la vez: parece que Fromm no conformó ni a los psicoanalistas ni a los sociólogos, en tanto que él, sin embargo, deseaba unirlos en una tarea común.

Desde el punto de vista sociológico se le ha reprochado su definición del capitalismo y la vinculación de éste con el protestantismo. El capitalismo no es una institución estática: varía según la época y los países. La ética resultante cambia según esté el capitalismo en período de expansión o de concentración. En el primero, puede determinar, a través del puritanismo calvinista, una moral del trabajo; en el segundo, llega, por el contrario, a una moral hedonista del consumo, los gastos, y el depositar los capitales a buen recaudo en los bancos del Estado; se teme arriesgar el dinero propio en nuevas empresas cuando las

Épocas son de crisis. Al definir el capitalismo por la competencia que crearía un sentimiento de soledad y de miedo en la clase media, Fromm sólo habría encarado uno de los aspectos de un fenómeno social en constante evolución.

Desde el punto de vista del psicoanálisis se le reprochó su definición del carácter social como un conjunto de rasgos comunes a la mayoría de los individuos pertenecientes a un grupo determinado. Definición cuantitativa o estadística. Se supone, por consiguiente, que el medio social actúa sobre los miembros de la sociedad de manera directa y continua. En realidad, no actúa sino sobre el niño, a través de la diversidad de sus experiencias familiares. Ahora bien, si la familia es, en general, el órgano de transmisión de los valores colectivos, si su función es socializar a la joven generación o "culturalizar", se olvida que esas familias pertenecen a "subsectores" variables de la sociedad, y que, en consecuencia, no todos los valores de una civilización dada pasan de ella al niño, sino sólo ciertos valores. Mucho más importante que esta relación entre el medio social en su totalidad y el niño, y lo que cuenta más para el psicoanálisis, es la situación del niño en el complejo familiar: si su padre es cruel o tierno, si su madre es tolerante o arbitraria, si el niño es el hijo mayor o el menor.

No hablamos de la crítica formulada al innatismo del sentimiento moral —al menos de algunas de sus formas, como el amor a la libertad o el sentimiento de justicia—, pues ello nos arrastraría a discusiones de orden filosófico que escapan al objeto de este libro. Tampoco hablaremos de la oposición con que ha tropezado la terapéutica propuesta por Fromm al término de esos estudios. Al tratar de tener en cuenta los dos elementos, el psíquico y el sociológico, que provocan la angustia del hombre moderno, el autor de *El miedo a la libertad* no ve otra salida, para superar la crisis, que la educación que arma al hombre para la vida, y la planificación, que suaviza la competencia, tranquiliza a la clase media, gran víctima de las crisis económicas, y facilita así, a su vez, la acción de la educación. Sin embargo, esa oposición, a mi entender, es sumamente importante. Hasta tenemos la impresión de que han sido razones políticas más que científicas las que guiaron a los adversarios de Fromm e hicieron que las críticas superaran a veces las afirmaciones, en el fondo

más moderadas, del autor en cuestión. En efecto, la definición de capitalismo no es tan estática como se afirma, y la prueba estriba en que Fromm distingue dos tipos de reacción —religiosa, en el siglo XVI, y fascista, en el siglo XX—, justamente porque en el primer caso se trata de un capitalismo naciente, de competencia, y en el segundo de un capitalismo de *trusts* o de carteles. Por otra parte, hay también en Fromm un esfuerzo por no enfrentar al hombre moderno en general y la sociedad capitalista en conjunto, sino por estudiar un sector determinado del conjunto —en este caso, la clase media—. Es menester, sin embargo, confesar que se aparta del esquema corriente del psicoanálisis, dado que descuida el papel de la familia y del *status* del niño en su grupo doméstico. Su concepto de “carácter social” es una abstracción que parte de los hechos más que una realidad concreta observada en los hechos. Falta a su libro, para tener nuestra adhesión, el fundamento de los historiales clínicos, de las biografías psicoanalíticas¹.

A pesar de las críticas, Fromm marca, sin embargo, una etapa importante en el acercamiento de la sociología y el freudismo, mediante una doble corrección, si bien imperfecta aún o demasiado rápida, de la sociología objetivista y del freudismo biológico. Hemos de ver ahora si los que al mismo tiempo o poco después que él intentaron idéntico acercamiento han logrado mayor éxito.

¹ Véanse las críticas formuladas a Fromm en A. W. GREEN, *Sociological analysis of Horney and Fromm* (*Amer. Journ. of Sociol.*, 51, 1946) y en M. SHERIF y H. CANTRIL, *The Psychology of Ego Involvements*, Nueva York, 1947.

CAPÍTULO VI

EL NUEVO PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGÍA

EL CHOQUE ENTRE el psicoanálisis y la sociología, objeto de todos los capítulos precedentes, se debe a que Freud y Durkheim vivieron en una época en que el individualismo psicológico y el sociologismo, al definir el hecho social como compulsión del grupo, eran dos actitudes antagónicas que difícilmente podían conciliarse. Tal la razón por la cual los discípulos de Freud se inclinaban a recrear toda la sociología partiendo de la libido, en tanto que los continuadores de Comte pensaban que todo lo que no es fisiológico es social. Pero en los primeros años del siglo xx, la oposición dejó de revestir esa forma cristalizada y la idea de la reciprocidad de puntos de vista permitió descubrir el terreno en donde un nuevo psicoanálisis, que tome en cuenta el factor social, pueda quizás encontrarse con una nueva sociología, que tome en cuenta el factor humano.

La psicología social de Baldwin está, sin duda, viciada por su adhesión al evolucionismo y su aceptación del principio de la repetición, en el niño, de las distintas etapas recorridas por la animalidad, y posteriormente, por la humanidad. En cambio, su oposición a la separación de lo psíquico y lo social abre un fecundo camino a las investigaciones. Para Baldwin, los sentimientos del ego y del socius se forman paralelamente, por acción y reacción recíprocas. La psicología genética se convierte, así, en el estudio del proceso por el cual se verifica la penetración de las conciencias. El niño comienza por atribuirse los modelos que le son provistos por el medio, imita los actos ajenos, los transfiere a sí mismo, los introyecta y los convierte en atributos de su propia personalidad. El yo se forma copiando a los demás. Pero, al

mismo tiempo, proyecta sobre los demás los estados por los que pasa interiormente, y el socius anteriormente internalizado ha de constituirlo ahora sobre el modelo de sus propios sentimientos o de sus propios pensamientos. El alter se forma sobre el tipo del ego. La psicología y la sociología no están, pues, separadas por barreras infranqueables, el individuo refleja al grupo y el grupo no es más que "la publicidad" de los pensamientos y de los sentimientos individuales. Lo cual hace que las raíces de las instituciones sociales sean psicológicas, en tanto que, reciprocalmente, las raíces del individuo son sociales. Hay por lo tanto, entre ambos dominios, un cambio incansante y fecundo: el ego se apropiá de la "herencia social" y la individualiza merced a la educación; a su vez, la sociedad generaliza, por medio de la imitación (en cierto modo como lo quería Tarde), lo creado o recreado por el individuo¹.

Charles H. Cooley realizó progresos más decisivos aún en esta manera de encarar las relaciones entre lo individual y lo social, al aislarla de las concepciones erróneas con las que se encontraba mezclada en los estudios de Baldwin². Cooley critica el psicologismo que hace de la conciencia de sí mismo el hecho primario y de la sociedad una simple aglomeración de individuos. La introspección misma nos muestra únicamente que sólo captamos el yo en las relaciones con los demás, a veces como la imagen, reflejada en el espejo, de las personas que nos rodean y en las cuales nos miramos (*the looking-glass-self*), a tal punto que no deberíamos decir con Descartes *Cogito* sino más bien *Cogitamus*. Y critica al mismo tiempo el sociologismo que realiza, exteriormente a los individuos, la conciencia colectiva. Sí, claro que esa conciencia social existe, sobre todo en los grupos primarios, como la familia, las pandillas de niños, las relaciones de vecindad, las pequeñas comunidades, pero la conciencia colectiva es siempre una conciencia del individuo, inmanente en las personas. La consecuencia es que el individuo, a la vez, constituye causa y efecto. Las instituciones son tendencias humanas que se cristalizaron en costumbres, sentimientos y símbolos, en tanto que el individuo, al nacer, recibe de la tra-

¹ J. M. BALDWIN, *Interprétation sociale et morale du développement mental*, París, 1899; *L'individu et la société*, 1910.

² COOLEY, *Social Organization*, Nueva York, 1909; *Social Process*, Nueva York, 1920.

dición y de las instituciones la mayor parte de su acervo de ideas y de sentimientos. La sociedad crea a la persona y la persona, a la sociedad.

Cooley se ingenia para presentar el mismo pensamiento en las formas más diversas. Es menester superar, por ejemplo —dice—, la oposición entre el individualismo y el socialismo. De hecho, cuanto más evoluciona la sociedad, más consciente de sí mismo y más fuerte se torna el individuo. Al comienzo, la persona está inmersa en el grupo, al punto de que se ignora a sí misma, y el desarrollo de esta conciencia es función de la evolución de nuestras relaciones sociales. Recíprocamente, cuanto más se desarrolla la individualidad, más posible es la cooperación. Sociológicamente, la sociedad está compuesta por individuos, pero es algo más que la suma de individuos. En consecuencia, el individuo es un producto de la sociedad, si bien adquiere la libertad al mismo tiempo que la comunidad crece, y esa libertad es la base de la colaboración fraternal entre los hombres. Sin duda, la sociedad pesa sobre las personas; hay una influencia más o menos inconsciente de las costumbres, de las ideas de la época, sobre cada uno de nosotros, pero, como pertenecemos a grupos diferentes, nos encontramos ante un entrecruzamiento de corrientes entre las cuales podemos elegir; la voluntad individual es la organización racional de esas corrientes de influencias sociales. Otra oposición errónea contra la cual lucha Cooley es la que existiría entre la personalidad y la sociabilidad. Se dice a veces que nuestra afectividad es social, pero que nuestra inteligencia es personal. Absurdo: todo nuestro yo se ha formado por acción de la sociedad, y la sociedad es la obra cooperativa de todos sus componentes. En suma, el yo y los demás no son sino dos caras de una misma realidad.

La teoría de Dewey¹ puede ser considerada, si se la juzga desde cierto punto de vista, como una contribución al mecanismo por el cual se realiza la inserción de lo social en lo individual y de lo individual en lo social. Hay una adaptación natural e innata del hombre a su medio, pero lo que distingue al hombre del animal es la importancia que en él adquiere la costumbre. La sociedad es preexistente al niño que nace, y el niño debe adaptarse no sólo al ambiente físico, sino también al ambiente so-

¹ J. DEWEY, *Human Nature and Conduct*, Londres, 1922.

cial; y se adapta a ello adquiriendo progresivamente toda una serie de hábitos. Ocurre que, en efecto, al revés del animal, que rápidamente se basta a sí mismo, la criatura permanece largo tiempo dependiendo de sus padres; no tiene, pues, necesidad de valerse de sus instintos, ya que sus padres lo hacen por él; en esas condiciones, lo que en él puede haber de comportamiento instintivo se atrofia para ser reemplazado por las costumbres, el comportamiento que la sociedad de mañana espera de ese nuevo individuo aparecido en su seno. Sin embargo, Dewey da un lugar a la impulsión humana. El hábito tiende hacia la petrificación de la vida, pero la sociedad cambia; es necesario readaptarse sin cesar a todas las modificaciones que se realizan en el ambiente en el que vivimos, y la existencia de una actividad instintiva o vital es el eje alrededor del cual se hará la reorganización de los hábitos. Hay, pues, siempre, todo un margen de pulsión nativa que subsiste bajo los hábitos; pero, por supuesto, esas pulsiones inconscientes no existen jamás en estado puro: no pueden separarse de la cadena de expresiones sucesivas que ellas mismas adoptan y que no son sino una serie de hábitos sociales.

Por último Thomas y Znaniecki¹ han sacado de estas premisas teóricas las conclusiones metodológicas que era posible sacar. Los valores constituyen el mundo objetivo, son todos los contenidos sociales accesibles a los miembros de un grupo, con el significado que se les da, desde el alimento y las máquinas hasta los mitos y las teorías científicas. No se debe, evidentemente, confundirlos con las cosas de la naturaleza, no porque se distingan materialmente de ellas, sino porque divergen por su significación.

Un objeto natural se convierte en valor social cuando asume sentido para el hombre. Las actitudes constituyen el mundo subjetivo; los procesos de la conciencia son los que determinan la actividad real o posible del individuo en la sociedad (como el hambre, la admiración, la devoción religiosa, etcétera). Una misma actitud puede corresponder a múltiples valores; por ejemplo, la solidaridad puede incidir tanto en el grupo doméstico como en el grupo político o en el grupo religioso. Y, recíprocamente, múltiples actitudes pueden corresponder a un solo valor. Por ejem-

¹ W. I. THOMAS y F. ZNANIECKI, *The Polish Peasant*, t. I, Nueva York, 1918.

plo, el objeto religioso puede suscitar temor, amor, agresividad. La sociología estudiaría, pues, la cultura, las instituciones, la organización social: en suma, el mundo de los valores; la psicología general, el mundo de las actitudes en relación con la naturaleza; la psicología social, el mundo de las actitudes en relación con los valores sociales. Pero inmediatamente se advierte que se llega a una nueva concepción de la causalidad en sociología. En tanto que para Durkheim la causa de un hecho social debe ser siempre buscada en otro hecho social, y mientras que para el psicológismo (por lo tanto, también para el antiguo psicoanálisis freudiano) la causa de un hecho social debe ser siempre buscada en un hecho psíquico (según Freud, en la libido), la regla que se deduce de la idea de interpenetración entre lo objetivo y lo subjetivo dice que "la causa de un fenómeno social no es otro hecho social, sino siempre la combinación de un hecho social y de un hecho psicológico". De la misma manera, no se pueden comprender los hechos psíquicos únicamente partiendo de lo psicofisiológico o únicamente de lo puramente colectivo, sino, también aquí y siempre, de una combinación de esos dos elementos: "La causa de un valor o de una actitud no es otro valor u otra actitud, sino la combinación de un valor y de una actitud."

Sobre la base de las concepciones de ciertos pensadores alemanes, tales como Th. Litt, Gurvitch, en Francia, llegaba por sus propias investigaciones de microsociología a conclusiones análogas: "Para nosotros los términos 'conciencia individual' y 'conciencia colectiva' no son más que expresiones imaginadas a las cuales es forzoso recurrir para designar dos direcciones —centrípeta y centrífuga— de la misma corriente de la vida psíquica en su plenitud... De allí que al emplear los términos 'psiquismo individual' y 'psiquismo colectivo' se deba, a fin de evitar aberraciones más peligrosas (comprobables, por ejemplo, en ambos adversarios, Tarde y Durkheim), recordar siempre que esos dos psiquismos se hallan vinculados por una reciprocidad de perspectivas. Este principio de reciprocidad de perspectivas señalado, por primera vez, por Theodore Litt¹, destaca que ambas conciencias, la individual y la colectiva, son consustanciales, que se presuponen recíprocamente, que son inmanentes la una a la otra si

¹ TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, 3^a ed., 1926.

se las considera en su totalidad concreta. Pues en las profundidades más íntimas de nuestro yo encontramos la conciencia colectiva, e, inversamente, en los estados más intensos de la conciencia colectiva comprobamos que ella ya no presiona sobre las conciencias individuales." No solamente hay paralelismo entre los planos profundos de la conciencia colectiva, la masa, la comunidad y la comunión, y los planos de las conciencias individuales, que se comunican entre ellas por símbolos solamente, al principio, y que después se interpenetran y fusionan juntas, sino que en el fondo nos hallamos ante una misma realidad captada en dos formas diferentes. Ahora bien, Gurvitch no se contentó sólo con dar a esa corriente de pensamiento su fórmula más clara, sino que inclusive demostró que esa reciprocidad de puntos de vista podría incorporar, al menos en ciertos aspectos, el psicoanálisis a la sociología, cuando escribió, por ejemplo, con respecto a la teoría de Halbwachs sobre la memoria: "En cuanto al problema de la conservación y suscitación de los recuerdos, es necesario considerar aquí la conciencia individual, para compararla con la conciencia colectiva, en el mismo estado en el que se toma a esta última; es decir, no en acto, sino en sus virtualidades y sus profundidades inconscientes; entonces, se revela infinitamente más rica de cuanto pudiera parecer; es penetrada, por así decir, desde adentro por la memoria colectiva; ¡acaso no encontramos, al hurgar la profundidad del yo por una parte y la de la vida psicológica del niño por otra, la tradición mental colectiva, en forma de instintos y de inclinaciones inconscientes, la conciencia individual que se revela como hogar y punto de referencia de la memoria colectiva (uno de los aspectos del psicoanálisis de Freud)? La reciprocidad de las perspectivas triunfa pues, en tal caso, como en todos, ya que la memoria colectiva es inmanente a la memoria individual y la memoria individual es inmanente a la memoria colectiva¹."

Las diversas doctrinas que hemos examinado no forman una cadena ni están ligadas unas con otras. Pero constituyen una corriente de pensamiento que terminó por triunfar. El problema de las relaciones entre el psicoanálisis y la sociología no se planteará, históricamente, de

¹ G. GURVITCH, *Essais de sociologie*, París, 1938, pp. 25 y 145/46; del mismo autor, cf. *La vocation actuelle de la sociologie*, París, 1950, p. 31 y ss., 88 y ss., 91 y ss., 381 y ss.

ningún modo, en los términos sugeridos por Gurvitch. Pero, de todos modos, se planteará en términos de reciprocidad, de puntos de vista o de correlaciones entre lo psíquico y lo social, lo individual y lo colectivo. El nuevo psicoanálisis, en efecto, que ha de triunfar sobre todo en Estados Unidos, tratará de descubrir la inmanencia de lo social en lo individual, del mismo modo en que la nueva antropología o la sociología psicoanalítica moderna tratarán de descubrir la inmanencia de lo individual en lo colectivo.

En este sentido, ambos movimientos se relacionan. Estudiaremos uno y otro en dos capítulos complementarios de esta primera parte.

I

Antes de examinar las nuevas orientaciones tomadas por el psicoanálisis durante los últimos años desearíamos, empero, decir unas palabras acerca de dos tentativas que se fundan en razonamientos por analogía.

La primera procura aplicar al problema social el método creado por Freud para el diagnóstico y curación de las enfermedades mentales. "Cuando el psicoanalista deja de concentrarse en el síntoma para actuar sobre el conjunto mental en el que el síntoma cobra sentido, para llegar a una recuperación general, el síntoma desaparece por sí solo... Lo mismo sucede en los problemas sociales, incluso en aquellos que suscitan prejuicios y prevenciones (los prejuicios raciales y religiosos nacen rápidamente y no hacen más que acentuarse, tal como los síntomas histéricos, por influencia de interferencias directas). Tal como los síntomas neuróticos, los prejuicios, aunque falsos y obstrutores de una verdadera adaptación, cumplen sin embargo una función de acomodación con respecto a un cuadro de referencia. Persisten hasta que surge un cambio en el conjunto de condiciones que les dieron lugar: tranquilidad asegurada, soluciones reales de los conflictos de intereses, realizaciones efectivas en el dominio de los intereses colectivos, que convierten el ideal de fraternidad y de igualdad en algo más que simples palabras¹." Lo creemos de buen grado, pero queremos destacar que se trata no de una aplicación efectiva del psico-

¹ W. WOODARD, *Psychologie sociale*, en GURVITCH y MOORE, *op. cit.*, pp. 237/8.

análisis en un problema social, sino de una simple analogía. Y se hubiera podido muy bien llegar a la misma conclusión sin necesidad de recurrir al freudismo. Es evidente que el político debe combatir el mal en sus raíces si quiere librarse de ese mal a la sociedad, y no atacarlo en los síntomas de la crisis, que no son sino efectos de una situación total, más confusa. Desgraciadamente, lo que ocurre no es eso, según ha sido posible apreciar en el curso de crisis económicas recientes. En la actualidad el problema se plantea aún, con respecto a la reeducación de los países nacionalistas: la propaganda ataca a los síntomas del mal, pero con la repetición de los mismos sermones no se cambiará la índole de ciertos pueblos. Una vez más, empero, este aspecto de una utilización del psicoanálisis en la solución de los problemas sociales no nos interesa: sólo nos interesaría en caso de que las enfermedades de la sociedad se vincularan con enfermedades mentales; pero si tienen otros caracteres y otros orígenes, entonces esa utilización no pasa de ser, según decíamos, un simple razonamiento por analogía, que nos pone en guardia contra ciertos peligros, pero que no puede señalarnos las soluciones efectivas que se deben emplear para hacer desaparecer el mal.

Ciertos psiquiatras y sociólogos han llevado aún más lejos las analogías y han querido hallar en las sociedades la réplica exacta de las enfermedades mentales. Se ha dicho, por ejemplo, que Alemania pasaba por una crisis de megalomanía, o que Inglaterra padecía de demencia senil. Se ha dicho, también, que el fascismo era una crisis de paranoia persecutoria o de persecución, o de ambas a la vez, que habría estallado en un momento dado en la psique de un grupo o de varios grupos humanos¹. Tal teoría, que identifica los procesos colectivos e individuales, que atribuye a las naciones, y no ya a las personas, complejos, traumatismos alojados en el inconsciente y que se traducen en neurosis generalizadas a todo un pueblo, postula la existencia de una conciencia colectiva, exterior a los individuos y que actúa sobre ellos desde afuera y desde arriba². Lo cual es difícilmente admisible. Lo posible

¹ R. BAIN, *Sociology and Psychoanalysis* (Amer. Soc. Rev., I, 1936), y R. MURKERJEE y N. N. SAEN-GUPTA, *Introduction to Social Psychology*, cap. XX.

² R. LAFORGUE, *Libido, Angst und Zivilisation*, Viena, 1932, citado por ALEXANDER (véase nota subsiguiente).

es que el fascismo, al provocar movimientos de multitudes, disminuya en esos períodos de agitación la censura social; entonces, las pulsiones de los individuos pueden pasar más fácilmente, pero se trata siempre de pulsiones individuales que de ningún modo constituyen expresiones de una enfermedad social de la que estarían atacados por igual todos los miembros de la multitud. La teoría de Freud podría, sin duda, sugerirnos otra solución, si fuera cierto, tal como afirma el creador del psicoanálisis en *Psicología de las masas y análisis del yo*, que la solidaridad es consecuencia de que todos los individuos tengan el mismo superyó. Entonces, en los casos en que el líder de una nación, como Italia o Alemania, padeciera de trastornos neuropáticos (tal el caso de Hitler o de Mussolini), la neurosis del líder se convertiría, al internalizarse en cada persona bajo la forma de su superyó, en una neurosis colectiva¹. Destacados psicoanalistas, como Alexander, no opinan así. Les parece que esos fenómenos sociales tienen esencialmente causas sociales, y particularmente económicas, que nada tienen que ver con la manía de persecución tal como se estudia en los manicomios². Dejaremos, pues, a un lado, concluidas estas breves observaciones, todo lo que deriva de la analogía, que suele ser demasiado a menudo engañosa y siempre más o menos superficial.

II

El psicoanálisis norteamericano concedió cada vez mayor importancia a los factores sociales y culturales, tanto en la etiología como en la terapéutica de las enfermedades mentales. H. S. Sullivan, por ejemplo, definió las neurosis no tanto como alteraciones de la personalidad cuanto como alteraciones de las relaciones interindividuales, del enfermo con su ambiente. No acepta la distinción freudiana entre el yo, el id y el superyó y atribuye el origen de los fenómenos morbosos únicamente al conflicto entre el yo y el medio social. Asimismo, se aparta de Freud en lo tocante a la naturaleza del conflicto: de Freud, que daba, sí, lugar a ese factor en su etiología de las enfermedades mentales, pero al margen de la lucha entre el yo y el id

¹ ED. GLOWEN, *War, Sadism and Pacifism*, Londres, 1933.

² FR. ALEXANDER, *Psychoanalysis and Social Disorganization* (*Am. Journ. of Sociology*, 1937).

o entre el yo y superyó. Pues para el fundador del psicoanálisis, el principio del placer guía el comportamiento del hombre. Para Sullivan, hay dos principios: el de la búsqueda de la satisfacción biológica, y el de la seguridad social; ahora bien: la neurosis nace del desacuerdo entre esa última necesidad y la experiencia de nuestro fracaso en nuestras relaciones con los demás. Si de Freud acepta, en fin, la importancia de la primera infancia y la idea de que la enfermedad es una regresión, en cambio estudia la evolución de la personalidad desde el nacimiento hasta la adolescencia para señalar mejor las etapas de la frustración y considera que, aun en la regresión del esquizofrénico a la condición del bebe (catatonía), quedan en el delirio huellas de adquisiciones culturales del adolescente (por ejemplo, en el uso de símbolos religiosos).

Se ve, pues, que con Sullivan nos alejamos del psicoanálisis clásico para ir cada vez más hacia la sociología. La salud mental es definida como la adaptación de la persona, en sus relaciones con los demás, a las normas de conducta impuestas por el grupo. Según responda o no a ciertas expectativas de comportamiento es considerada normal o anormal. Cuanto más penoso es el esfuerzo de adaptación, más se refugia el hombre en el mundo de los sueños y más profundamente afecta la enfermedad las capas profundas del ser. Pues la integración del yo es función de la integración social; los dos movimientos son correlativos y, recíprocamente, la desagregación de los lazos sociales implica la disgregación del yo en tendencias autónomas y caóticas. La curación consistirá, por lo tanto, no sólo en el descubrimiento y la revelación de los complejos infantiles en el propio enfermo, sino en la readaptación social de este último, en la reeducación de sus relaciones con los demás, sobre el tipo de relaciones interindividuales de los adultos normales. Quizá la parte más interesante del psicoanálisis de Sullivan reside, por otra parte, en su terapéutica, pues el lazo que une al médico y al paciente es también una relación interindividual que presenta valor sociológico. Se trata de un tipo de comunicación verbal, pero en el cual las palabras no siempre tienen el mismo sentido para uno y para otro, porque cada cual incorpora al mundo que le es propio las frases del otro; el enfermo asiente a menudo a interpretaciones que no comprende, por pura condescendencia: sigue el juego del psicoanalista. Toda esta sociología de las relaciones entre

enfermos y psiquiatras abunda en notaciones muy sutiles, sobre las cuales no hemos de insistir demasiado¹.

El punto de partida de Karen Horney es análogo al de Sullivan². La neurosis es también definida como perturbación de las relaciones sociales. Pero el relativismo de Horney va aún más lejos, pues cada civilización tiene sus normas, sus ideales, y en consecuencia, lo normal varía con las civilizaciones. Esto encierra una idea que encontraremos también en los antropólogos norteamericanos: la de que lo patológico constituye una desviación de las normas culturales, que cambia junto con éstas: al respecto, es evidente la coincidencia entre el nuevo psicoanálisis y la nueva sociología. De ese modo, Horney se aparta igualmente del biologismo de Freud. Su psiquiatría toma una orientación sociológica en vez de la antigua orientación instintivista de la libido o del instinto de muerte. La ansiedad, por ejemplo, no es necesariamente sexual: procede, sobre todo, del miedo al ambiente, de la hostilidad del medio. El narcisismo no es amor por uno mismo, pues el narcisista es tan incapaz de amarse como de amar a los demás; es una inflación de la propia persona como reacción contra el "daño" sufrido en las relaciones con los demás. La psicología femenina no tiene su origen en la envidia del pene, sino en los privilegios acordados por nuestra civilización al hombre en detrimento de la mujer. El sadismo no es consecuencia de un supuesto instinto de muerte; es una reacción de provocación contra la hostilidad del mundo. En síntesis, el factor sociológico remplaza por doquier al factor biológico.

Horney se aparta de Freud en lo que se refiere a la importancia otorgable a los factores infantiles en la génesis de las enfermedades mentales. Sin duda, no niega el papel de los traumatismos familiares. Pero, para esta psicología, no es ésa la cuestión esencial. Lo que importa saber para la curación de los enfermos es por qué dichos

¹ H. S. SULLIVAN, *Psychiatry: Introduction to the Study of Interpersonal Relations* (*Psychiatry*, I, 1938); *A role in formulating the Relationship of the Individual and the Group* (*Am. Journ. of Sociology*, 1929); *A Note on the Implications of Psychiatry, the Study of Interpersonal Relations, for Investigation in the Social Sciences* (*idem*, 1937) y sobre todo *Conceptions of Modern Psychiatry* (*Psychiatry*, III, 1940).

² K. HORNEY, *The Neurotic Personality of Our Time*, Nueva York, 1937; *New Ways in Psychoanalysis*, Nueva York, 1939; *What is a Neurosis* (*Am. Journ. of Sociol.*, 1939).

traumatismos continúan actuando siempre; es menester buscar los factores actuales que exigen que el adulto mantenga dentro de sí actitudes arcaicas. Es necesario estudiar, junto con la memoria inconsciente, la influencia, aún mayor, de las circunstancias presentes que mantienen en acción los más distantes recuerdos. No porque Horney oponga, si hemos de hablar con propiedad, el presente al pasado; más bien, opone el método funcional al método genético, la búsqueda de la finalidad de los síntomas a la de las fuentes de la enfermedad. La consecuencia deducible de este vuelco del punto de vista es que la terapéutica no consistirá ya sólo en descubrir los complejos reprimidos, sino en descubrir los dilemas que se plantean al paciente, la naturaleza de los conflictos entre su yo y el medio social. El psiquiatra debe comenzar por ser, necesariamente, sociólogo. Le es menester conocer no sólo medicina, sino también la sociedad en la que vive, las normas y los ideales colectivos de esa sociedad. La falta de ese saber previo es la causa de que Freud haya podido incurrir en el error de generalizar a toda la humanidad el complejo de Edipo, característico tan sólo de la clase media de nuestra civilización occidental.

Por último, Horney introduce una reforma total en la distinción entre el yo, el id, y el superyó. En el fondo, la separación que Freud establecía entre el id y el yo (o el superyó) se remitía, en definitiva, a la que existe entre los instintos brutos y los instintos desplazados o sublimados, ya que todo es libido. Pero el yo, constituido así por pulsiones modificadas, no es algo natural, un "componente de la naturaleza humana": es un fenómeno morboso que sólo se halla en el neurótico. El médico deberá, justamente, en cambio, devolver al enfermo la sensación del valor de su razón y de su personalidad espiritual. Del mismo modo, el id reprimido no es forzosamente el demoníaco, el asocial, el egocéntrico, o el conjunto de impulsiones instintivas; hay también, en toda sociedad (ya que una civilización se define, por contraste con las demás, por una cierta elección en el margen de los valores posibles), una represión de los sentimientos espontáneos y de los juicios individuales que en otras culturas habrían tenido lugar de privilegio. Freud lo ha advertido claramente y reconoce que es posible también reprimir deseos legítimos; pero, carente de una sociología pluralista previa, no dio a ese hecho la debida importancia. Para Horney, lo reprimido

es todo lo que molesta en nuestra "fachada" social, todo lo que está en contradicción con la máscara que el medio riñe a nuestro rostro. Por último, Freud consideraba al superyó como representante de la moral, en particular de una moral restrictiva que muy a menudo actúa con sádica crueldad sobre el yo. Pero esto no es más que la definición del superyó neuropático. Hay que distinguir, en efecto, la moral normal y la moral morbosa, el ideal de perfección que se forja el enfermo y que no corresponde sino raramente al ideal aprobado por la civilización en el ambiente en el que se vive. La suya es una falsa moral, o una seudomoral, cuyo refinamiento aparente carece de sinceridad y cuyo rigor oculta la ausencia de verdadera elevación. Y si a veces engloba valores espirituales auténticos, tales valores se hallan deformados por las tendencias neuropáticas y orientados en sentido equivocado.

Toda esta reforma del antiguo psicoanálisis en un sentido más sociológico conduce a nuestro autor a plantear por su propia cuenta el problema de las relaciones entre las neurosis y las civilizaciones, a fin de aclarar mejor los factores culturales que dan lugar a las enfermedades mentales. En tanto que para los discípulos de Freud los fenómenos sociales se explican por los fenómenos psíquicos, el capitalismo por el erotismo anal, la guerra por el instinto de destrucción, y las diferencias entre civilizaciones por la fijación de la libido reprimida en el estadio oral o genital, aquí, en cambio, los fenómenos sociales son los que dan origen a trastornos morbosos. La sociedad contemporánea crea, en efecto, el clima de ansiedad y de inseguridad en que arraigan las neurosis. Nuestra civilización está basada en la competencia económica, pero dicha competencia no domina sólo las relaciones de los grupos profesionales: se extiende inclusive a las relaciones amistosas, de familia, sexuales, e implica rivalidades, sospechas, celos. Al mismo tiempo, nuestra sociedad reposa sobre una ideología cristiana de fraternidad y amor, que nos impulsa a buscar por doquier, alrededor de nosotros, amigos, amparo y afectos. Esta contradicción del mundo moderno entre lo real, caracterizado por la tensión, y la ideología, caracterizada por la fraternidad, es lo que destruye la autoconfianza, y engendra el sentimiento de fracaso, de soledad, de incomprendición y de hostilidad, y la idea de que si no se triunfó, la culpa es de uno mismo y no de los demás. En realidad, no todos los individuos pertenecientes

a una misma sociedad rayan en la locura; la constitución individual es responsable de tal diferenciación; pero la importancia de la constitución morbosa no prueba que la sociedad no tenga un papel fundamental en la génesis de la enfermedad; significa tan sólo que ciertos individuos son menos resistentes que otros a esa nociva causalidad. Así, la importancia de la cultura en las neurosis es mucho más complicada de lo que Freud suponía: ¿hasta qué punto crea la civilización una hostilidad entre los individuos o inseguridad en las relaciones sociales? ¿Cuáles son los tabúes capaces de suscitar inhibición y angustia? ¿Qué ideologías proporcionan al hombre metas de actividad o racionalizaciones? ¿Cuáles son los deseos alentados y cuáles los condenados? Tales las preguntas que se plantean a todos aquellos cuya misión consiste en luchar contra las neurosis de nuestro tiempo.

El sociólogo no puede menos que prestar su apoyo a toda doctrina que, como las de Sullivan o Horney, vincula la psiquiatría con la sociología. Pero no le queda más remedio que sentirse sorprendido, a pesar de su buena y manifiesta voluntad, y de su intuición, tan exacta, de la importancia del factor social, por todas las lagunas del conocimiento sociológico de los psiquiatras. La lectura del párrafo anterior seguramente hizo recordar al lector lo que dijimos a propósito de Freud, pues hay no pocas afinidades entre el punto de vista de Freud y el de Horney, y su doble "maximalización" de la ansiedad social¹. Lo que en su momento reprochamos a Fromm es válido también en este caso. Los individuos no participan en la totalidad de la civilización, sino sólo en algunos de sus sectores, según el lugar que ocupen en la sociedad, y que depende del sexo, la edad, la ocupación, el lugar, la religión y, en un país de inmigrantes, del grupo étnico. Cada uno de dichos sectores tiene sus normas propias y cada status social debe observar una conducta determinada. En realidad, Horney nos permite realizar un gran progreso con respecto a Freud, pues para Freud la sociedad se reducía al Padre introyectado, en tanto que ahora se trata de la introyección de todos los valores sociales, o, si se prefiere el término durkheimiano, de las representaciones colec-

¹ La misma Karen Horney señala esa coincidencia, en particular con el artículo de FROMM, *Die Gesellschaftliche Bedingtheit der Psychoanalytischen Therapie* (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1935).

tivas. Pero lo que importa cuando se desea aplicar la sociología general a los casos concretos, no es el debate global individuo-sociedad; es la situación social en sus particularidades¹.

Razón por la cual, en el fondo, y desde otro punto de vista, el psicoanálisis más tradicional tenía su parte buena cuando afirmaba que lo que importa para el psiquiatra no es tanto el mundo social objetivo como el mundo subjetivo del niño. Nosotros diríamos, más bien: la visión subjetiva que el niño se forma del medio en el que vive y de sus relaciones con los demás. Es necesario, por lo tanto, reemplazar las influencias generales de la civilización por las influencias específicas que han actuado sobre el individuo. Para Horney, el círculo vicioso de nuestra cultura es el responsable de la neurosis, por reclamar de cada uno de nosotros competencia y dependencia y, al mismo tiempo, amor y lucha. Para Alexander, en cambio, se debe estudiar no el conflicto sociológico de la cultura, sino los conflictos reales en los que se ve tal o cual individuo².

Esta crítica, que ha sido formulada por un psicoanalista, coincide con la crítica de los sociólogos, puesto que ambas exigen una particularización. La solución que conciliaría a la vez los intereses de la sociología y los del psicoanálisis deberá, pues, ser buscada en un estudio de los sectores sociales y de las funciones sociales. Tal el camino elegido justamente por Moreno.

Para Burrow, el conflicto entre el individuo y la sociedad se plantea en términos diferentes. Para él, el comportamiento humano es esencialmente orgánico; pero el medio social crea hábitos, en virtud de los reflejos condicionados, y el sistema sociológico se articula, así, según el sistema biológico. Pero entonces puede haber oposición entre el comportamiento primario neuromuscular y su comportamiento secundario, entre la mimética orgánica y el comportamiento simbólico; en una palabra, entre la imagen y la realidad. La tendencia natural del hombre a adaptarse al mundo circundante es entonces estorbada por toda una red de símbolos sociales, de imágenes proyectivas impuestas por el grupo al individuo. Esta idea de imagen men-

¹ A. W. GREEN, *op. cit.*

² F. ALEXANDER, *Psychoanalysis and Social Disorganization* (*Am. Journ. of Sociology*, 1937).

tal, que determina nuestra conducta, está tomada de Freud y es consecuencia de su teoría de la proyección; pero en tanto que para Freud es la imagen inconsciente del Padre o de la Madre lo que actúa en las profundidades del ser, para Burrow puede haber también una imagen inconsciente de la comunidad, una proyección artificial de las relaciones sociales en nosotros¹. Sin embargo, bajo ese revestimiento psicoanalítico, la teoría de Burrow se orienta, a nuestro juicio, hacia la teoría de Charles Blondel, que veía en las enfermedades mentales una separación entre lo biológico y lo social, entre la cenestesia y los símbolos lingüísticos. De allí la creación de un simbolismo particular, tan claro en la esquizofrenia. Y así, la oposición entre el comportamiento orgánico primario y el comportamiento secundario se vincularía con la existente entre el simbolismo público o social y el simbolismo particular (aunque este último utilice casi siempre datos del medio, religiosos o seudocientíficos). Tal el aspecto aspecto sociológico de la neurosis².

En cierta medida, es posible relacionar el punto de partida de Moreno con estas ideas de Burrow. En efecto, la neurosis es debida a la rigidez de la estructura social que se opone a la libertad de la adaptación biológica. Y no será posible curarla sino por un retorno a la espontaneidad en las relaciones entre individuos. Hay en ello un cierto matiz a lo Rousseau, que por otra parte suele encontrarse también en Freud³. Pero Moreno tiene cuidado en destacar, sin embargo, cuanto lo distingue del filósofo del *Emilio*. Rousseau confundió la espontaneidad con el instinto, quiso devolver libertad a la vida y por eso la educación cobra en su obra aspecto puramente negativo. En cambio, para Moreno hay un aprendizaje posible de la espontaneidad social, aprendizaje que debe comenzar ya en la escuela. Más que con la de Rousseau, la teoría de Moreno se relaciona con la de Bergson acerca del impulso vital, acerca de la distinción entre la capa superficial del yo y el yo profundo, creador. Lo cual, en la socio-

¹ T. BURROW, *The Biology of Human Conflict*, Nueva York, 1937; *The Law of the Organism* (Am. Journ. of Sociology, 1937) y *Social Images versus Reality* (Journ. Abn. and Social Psych., 1924).

² CH. BLONDEL, *La conscience morbide*, 2^a ed., París, 1928.

³ G. DÉVÉREUX, *Aspects de la psychanalyse aux États-Unis* (*Les Temps Modernes*, 1946).

metría de Moreno, asume forma de oposición entre "las reservas culturales" y la espontaneidad viviente.

Al margen de esta comparación con Burrow, es posible establecer también cierta comparación con Sullivan. Ya vimos que, para este último, la obra psicoanalítica tiene aspecto sociológico: es una relación intermental; y la curación consistirá en la readaptación del individuo a su medio social. El psicodrama de Moreno es, también, terapéutica interpersonal; el enfermo es estudiado y tratado no ya aisladamente, sino en relación con el contexto social en el que vive, con su situación familiar o profesional, en sus relaciones con los demás. Pero en tanto que el tratamiento psicoanalítico es un tratamiento verbal, el psicodrama hace representar, verbal y muscularmente a la vez, en un escenario, con actores y ante un público, los conflictos individuales o sociales¹. El enfermo no cuenta su enfermedad: la vive. Las diferentes analogías que hemos procurado señalar no tienen por objeto subestimar la originalidad de Moreno, sino demostrar que hay una corriente que, basándose en Freud y pasando por Sullivan, Burrow y otros, tiende a una misma conclusión: la creciente importancia dada al factor social en la psiquiatría y, más especialmente aún, a la solidez, a la cristalización de los hechos sociales, contra la cual choca lo biológico, o la espontaneidad psíquica, o la sociedad *in statu nascendi*².

La teoría de Moreno es, en su punto de partida, una prolongación de la de Freud, de su análisis de los sueños y de su "catarsis" de los enfermos. Pero en tanto que el psicoanalista se hace contar los sueños para analizarlos, el teatro de la espontaneidad imaginado por Moreno en la Viena de preguerra mostraba el placer que sentían los niños al representarse para sí mismos las fantasías de su propia imaginación; mientras que el psicoanalista hacía tender al enfermo en un diván, en una penumbra propicia para la confidencia, a fin de hacerlo hablar como si estuviera solo, el psicodrama trata al enfermo dentro de los

¹ Sullivan compara, además, su método con el de Moreno para afirmar que la relación verbal es tan reveladora como la relación dramática (*Conception of Modern Psychiatry, op. cit.*).

² J. L. MORENO, *Who shall survive?*, Washington, 1934, y sobre todo, para el problema en cuestión, *Psychodrama*, I, Nueva York, 1946.

grupos humanos, haciendo representar, con las demás personas, sus propios conflictos. Claro que el enfermo se resiste al juego como se resistiría, con Freud, a las revelaciones de su médico, pero el traslado de Moreno, que pasó de Austria a Estados Unidos, donde existe un verdadero exhibicionismo de la acción, iba a permitir desarrollar al creador de la psicometría un nuevo tratamiento de las enfermedades mentales valiéndose de una catarsis de tipo aristotélico. Pero ese cambio de técnica hacía inútil toda la concepción freudiana, el empleo de la libido, de la represión, de la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, pues la representación escénica posee una estructura especial, diferente de la confesión, que lo obligó a elaborar nuevos conceptos. Aún más que esta concepción, cabe señalar el carácter sociológico del método, que para comprender al individuo lo sitúa nuevamente en la sociedad y lo cura en virtud de una doble readaptación: la de la persona al grupo y la del grupo a la persona. Tenemos aquí el remate lógico de toda la corriente de psiquiatría social examinada a lo largo de este capítulo.

El teatro terapéutico, en efecto, con sus soliloquios, sus diálogos y sus momentos de silencio dramático (que son los momentos de ansiedad), lanza nuevamente al enfermo al laberinto de las complicaciones interpersonales, de las relaciones entre padres e hijos, entre marido y mujer, entre blancos y negros. Se puede distinguir, por otra parte una aplicación del método en el hombre normal y en el neurótico, pues es menester aprender la espontaneidad. Para el hombre normal se hace representar, como en la *Commedia dell'Arte*, una obra improvisada, pero en la cual los actores no están tipificados, Colombinas o Arlequines, establecidos de antemano por las reglas del juego. Se sitúa al sujeto que es motivo de estudio en una situación inusitada, distinta de las habituales, y ello nos permite progresar grandemente con respecto a la sociología demasiado general de Fromm o de Horney. Se puede dar así al niño o al adolescente cierto papel social, y estos papeles definen justamente los distintos status de la sociedad: el de los padres, el del enamorado, el del juez o el de los policías, los status de clase o de casta. De esa forma es más fácil darse cuenta del grado de integración del individuo con la civilización, que impone a cada papel cierto comportamiento claramente determinado, y el

teatro constituye así una especie de experimento o, mejor dicho, de test sociológico. En el caso del enfermo, él mismo imagina la obra, reparte los papeles a los demás actores, y así revela su vida privada en sus relaciones con la vida de los demás. El psiquiatra interviene como "ego auxiliar", es decir, no ya como el psicoanalista que escucha al enfermo y le explica sus complejos, sino como el dramaturgo que corrige la obra en el transcurso de los primeros ensayos. Guía, alienta, interpela. Intervienen también otros "egos auxiliares", según y conforme sea necesario, para encarnar escénicamente las fantasías del enfermo, proyectar sus procesos mentales en forma concreta; y a veces el público asiste a la representación, como representante de la opinión pública, o del medio que el sujeto quiere transformar, sobre el cual quiere ejercer su poder. En suma, el psicodrama, al partir de la idea, común a casi todos los nuevos psicoanalistas, de que las perturbaciones mentales son de origen social, son perturbaciones de relaciones intermentales, hace participar en una misma terapéutica al individuo y al grupo. El sociodrama lo prolonga, al pasar de los conflictos personales a las crisis sociales, de las relaciones entre individuos a las relaciones entre grupos, y de las fantasías morbosas a las ideologías colectivas. Mucho se puede esperar de esta técnica, que está aún en sus comienzos: en particular, una revisión, en cierta forma experimental, de la teoría freudiana relativa a la identidad de las imágenes de los sueños con las de los mitos de la humanidad.

Acabamos de recorrer el ciclo evolutivo del psicoanálisis. Al volver la mirada hacia atrás, podemos ver a qué conclusiones nos conduce nuestro análisis. Freud tuvo el mérito de demostrar el papel de los traumatismos infantiles en un grupo social, la familia; pero atribuía todas las demás relaciones sociales al triángulo original: padre, madre, hijos. Todos los demás personajes sociales no eran sino los substitutos de los padres o de los hermanos. El nuevo psicoanálisis tuvo el mérito de ampliar la influencia de lo social en la génesis de las neurosis; pero quizás, en virtud de su reacción, haya superado la medida y olvidado la complejidad de los hechos sociales, para no ver sino al individuo y su civilización. Freud tuvo, asimismo, el mérito de señalar que los conflictos personales procedían de la introyección de personas sociales, como el Padre. Pero es menester ir más lejos y hablar de

la introyección de todas las relaciones sociales y volver a las representaciones colectivas. La neurosis nace de la separación entre la realidad del enfermo y los símbolos del grupo, de la presión de las "reservas sociales" sobre la espontaneidad.

¿Podemos, ahora, ir más lejos? No nos corresponde completar estas conclusiones elaborando toda una psiquiatría social. Digamos simplemente que cuanto se deduce de nuestros análisis y de nuestras críticas se integraría en la teoría de Gurvitch relativa a los planos profundos de la reciprocidad de los puntos de vista, psíquico y social, individual y colectivo, continuando el movimiento que va de Freud a Moreno¹. En efecto: a la distinción en dos formas de sociabilidad —por interdependencia y por interpenetración de las conciencias— corresponderían dos definiciones de psicoanálisis: como perturbaciones en las relaciones interindividuales y como perturbaciones de la persona, dado que tales perturbaciones de la persona se deben a que el individuo está completamente imbuido de lo social. Pero en la concepción pluralista de Gurvitch, lo social se presenta en forma vertical: el plano morfológico compuesto de individuos y cosas, base geográfica y demográfica; el plano simbólico, palabras o emblemas, que no obtienen toda su realidad sino de datos más inmediatos; el plano de las organizaciones y de las actitudes colectivas, que se manifiestan por esos símbolos, sin duda, pero superándolos y formando otras tantas conductas colectivas habituales, modeladas según ciertas normas; el plano de las prácticas colectivas aún no institucionalizadas y, en consecuencia, más próximas al movimiento espontáneo de la vida social; el mundo de las aspiraciones, de las tendencias creadoras, de lo que Durkheim llamaba "las corrientes libres del psiquismo colectivo". En todas esas conductas, cristalizadas o innovadoras, hallamos el mundo de los valores inspiradores, de los motivos motores de la conducta colectiva; y como esas ideas y valores no pueden actuar sino porque son vividos, tenemos un último plano, el más profundo de todos: el de la conciencia colectiva. Pero esta conciencia colectiva no es exterior y superior a los individuos; es, por obra de la reciprocidad de los puntos de vista, idéntica a la conciencia

¹ El mismo GURVITCH ha establecido una posible correspondencia entre su microsociología y la sociometría (*Microsociologie et sociométrie, Cahiers Internationaux de Sociol.*, 1947).

individual; es decir, que los planos de lo social se reencuentran para formar los planos de la persona humana¹.

Entonces se comprende cómo puede la neurosis, a la vez, ser una enfermedad y tener no obstante causas sociales. Por fin, nos apartamos del dualismo de la libido y de la sociedad imaginada esencialmente como órgano de represión. La enfermedad se hará patente por todo un conjunto de rupturas entre los distintos planos en la medida en que éstos son interiores y exteriores al mismo tiempo. El conflicto entre las imágenes y la realidad se produce en el plano de los símbolos, en la imposibilidad de comunicación con los demás por medio de signos mediáticos. El conflicto entre la espontaneidad y las "reservas culturales" se suscita en el plano de las conductas colectivas institucionalizadas, que cesa de participar en la vida creadora surgida del punto en que la persona se identifica con la conciencia colectiva, y en el cual el hombre es tanto más libre cuanto que participa y comulga, espiritualmente, con los demás. En el fondo, el defecto que señala Horney, la paradoja de esta sociedad moderna que reclama amor y nos arroja a un mundo de competiciones, es una detención de la corriente que va de la masa hacia la comunión espiritual, a la imposibilidad de descender de la comunicación a la interpenetración de las conciencias. Y se advierte también por qué la inhibición desempeñaba un papel tan importante en el freudismo: sucede que el enfermo no puede vivir lo social, no sale de los planos cristalizados en instituciones que hacen recaer todo su peso sobre él y que no son vivificadas por lo interior. La presión procede claramente de la sociedad exterior, así como el conflicto tiene su origen en la oposición de las ideologías y de los comportamientos institucionales, pero ambos se desarrollan, al mismo tiempo y paralelamente, en el interior de la conciencia individual; para los individuos predisuestos constitucionalmente, éste es el origen de la neurosis.

¹ G. GURVITCH, *Essais de sociologie*, op. cit., 21-26, y *La vocation actuelle de la sociologie*, op. cit., pp. 49-97.

CAPÍTULO VII

LA SOCIOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEAS Y EL PSICOANÁLISIS

I

EN TANTO QUE los psiquiatras se veían llevados a conceder un lugar cada vez más importante al factor social en la etiología de las neurosis, los sociólogos y los antropólogos, particularmente en Estados Unidos, concedían lugar de preferencia a los conceptos y a los métodos psicoanalíticos en sus teorías o en sus investigaciones.

Algunos hacían una selección entre dichos conceptos, aceptando aquellos que les parecían conciliables con el espíritu de la sociología, y rechazaban a otros. Tal fue, por ejemplo, el caso de Zillboorg¹. Para él, entre las ideas de Freud que se revelan como particularmente importantes en el dominio de las ciencias sociales, está la del "retorno de lo reprimido". La sociedad, en efecto, no puede consistir únicamente en un sistema de controles y en un conjunto de prohibiciones. Para que pueda funcionar es menester que permita al individuo encontrar vías de escape para sus pulsiones más inmorales. Ello condujo a Zillboorg a la paradójica conclusión de que se debe estudiar al individuo en la sociedad para comprender la sociedad como un todo, pero que para comprender la dinámica de la vida social deben buscarse, no las reacciones socializadas características de la persona humana, sino los medios que los grupos organizados ofrecen al "retorno de lo reprimido". Se puede dar como ejemplo la tendencia, estudiada por Ferenczi y Otto Rank, del retorno a la vida intrauterina, que se traduce patológicamente por

¹ G. ZILLBOORG, *Sociology and the Psychoanalytic Method* (*Am. Journ. of Sociol.*, XLV, 1939).

los estados de catatonía. El mundo exterior se opone a esta tendencia, exige de nosotros acción continua. Pero el deseo de la situación prenatal dio origen al descubrimiento de los teléfonos, del telégrafo, de la radio, que nos permiten, sin grandes esfuerzos, actuar o ser espectadores permaneciendo entre las cuatro paredes de nuestra casa. El hombre moderno se crea así un mundo supercivilizado, en el cual es posible vivir feliz sin excesivo gasto de energías, tal como en el mundo intrauterino. Otro aspecto del "retorno de lo reprimido", señalado por Zillboorg, es la impulsión de matar. Los individuos encuentran, en su vida privada, pocas ocasiones propicias para la transferencia de esa agresividad: la caza, la pesca, y, desde el punto de vista profesional, la elección del oficio de carnicero. La sociedad no puede aceptar el libre juego de ese instinto de muerte, que, de obtener libre curso, implicaría el triunfo de la animalidad. Pero está obligada también a ofrecer, de vez en cuando, vías de escape a tales pulsiones cuando las mismas son demasiado fuertes. De allí las guerras, o más simplemente las elecciones apasionadas, las luchas entre partidos políticos, etcétera. La función del homicidio se ve así institucionalizada, permitida, directa o indirectamente, como válvula de seguridad.

Estas observaciones nos permiten comprender por qué el individuo suele, muy a menudo, manifestarse tan diferente en los distintos grupos a los cuales pertenece: aquí padre afectuoso y marido perfecto; allí, rígido funcionario o patrón cruel. Sigue que la estratificación o la diferenciación sociales hacen posibles la derivación de pulsiones que no pueden desahogarse de otra manera, y nos liberan en cierto punto para que podamos conformarnos, además, a las normas sociales. Como hecho curioso, cabe observar que esta solución de Zillboorg había sido ya entrevista por un sociólogo que, a pesar de no ser psicoanalista, llegó sin embargo a análogas conclusiones: Bartlett¹. Éste, como es sabido, explicaba la formación de las instituciones sociales por el juego de los instintos o de las tendencias. Ahora bien, a su juicio, había en la organización de las sociedades secretas, en la aparición de las crisis sociales, en el despertar religioso de los negros norteamericanos, un retorno de impulsiones prohibidas, un

¹ F. C. BARTLETT, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge, 1923, cap. IV.

desquite de los instintos contra las compulsiones colectivas. Esta analogía entre dos doctrinas no tiene por qué sorprendernos, si pensamos en que el psicoanálisis se basa en una teoría de los instintos, que el psicoanálisis posee un fundamento biológico, como la teoría de Bartlett, y que si bien los instintos pueden ser contenidos por un momento, no se puede aniquilarlos definitivamente ya que forman parte integrante de la naturaleza humana.

Esta primera solución no nos retendrá por mucho tiempo. Amén de regresar al biologismo en momentos en que la sociología, con L. L. Bernard, rechazaba de manera definitiva la explicación de las instituciones sociales a través de los instintos¹, no nos dice cómo se procederá a elegir los conceptos utilizables. No se puede citar un ejemplo o dos, pues es insuficiente. Hay que comenzar por hacer un examen crítico de los distintos conceptos analíticos y compararlos con los datos de la sociología. Se trata de un trabajo largo y delicado que Zillboorg ni siquiera esbozó. De esa sugerión, recordemos tan sólo que el sociólogo no debe rechazar *a priori* el psicoanálisis, sino tratar de descubrir cuánto puede haber de fecundo en éste para ampliar aún más el campo de la explicación o de la descripción sociológicas.

Una segunda solución nos es propuesta por E. W. Burgess². Consiste en aplicar a la sociología los conceptos rectores del psicoanálisis, pero sometiéndolos a cierto tratamiento para que puedan atravesar, en cierto modo, el umbral de lo sociológico. En suma, hay que reemplazar el psicoanálisis por un "socioanálisis". Así transformados, pasando del individuo a la colectividad, del plano de la persona al plano de las instituciones, y alterados por ese cambio de planos, los conceptos de Freud hallan nueva vida. Así es posible admitir en sociología los conceptos de conflicto mental, de represión, de complejo de inferioridad, de sublimación o de transferencia; pero, como ya veremos, el sentido de esos distintos términos queda entonces profundamente modificado. Por ejemplo, en Freud la racionalización es la máscara tras la cual se ocultan nuestros deseos inconfesables, para pasar impunemente la censura, justificándose ante la inteligencia. Y en sociología

¹ L. L. BERNARD, *Instincts, A Study in Social Psychology*, Nueva York, 1925.

² E. W. BURGESS, *L'influence de S. Freud sur la sociologie aux Etats-Unis* (*Am. Journ. of Sociol.*, XLV, 1939).

se convierte en algo colectivo y cultural, el nivel de vida. Del mismo modo, el conflicto mental, que en el psicoanálisis procedía del choque entre el id y el superyó, se transforma en sociología; se produce entonces, en la psique del hombre marginal, el combate entre dos civilizaciones: la civilización nativa reprimida y la civilización adventicia que forma como el superyó de los inmigrantes. El complejo de inferioridad no es ya la sensación de la hija, de ser un hombre castrado; o para el varón, una consecuencia de la internalización del padre cruel, la consecuencia de excesiva represión en la familia; para el sociólogo se convierte en una definición de la situación del individuo en la sociedad, que ya nada tiene que ver con la falta de pene o el miedo a las amenazas parentales. Es un sentimiento común a toda una clase social, a todo un pueblo, con relación a otra clase social considerada como más favorecida, o con relación a todo un pueblo considerado como superior. Es un hecho social que se traduce y se expresa inmediatamente en los individuos por estados de depresión psíquica y no un hecho individual que se reflejaría después en lo social. En concepto de resistencia no tendrá ya la misma significación en psicoanálisis que en sociología. En la primera de dichas ciencias, la resistencia definirá la oposición del enfermo a las explicaciones del doctor. En la segunda, definirá la oposición de la sociedad a todo cambio que pueda perturbar las situaciones adquiridas, aun cuando se trate de situaciones dolorosas o injustas para alguien: en suma, la omnipotencia de la tradición.

Y en verdad no negamos que el sociólogo tenga derecho a forjarse palabras nuevas, y, si no puede hacerlo, a pedir prestado a alguna ciencia vecina un vocabulario técnico cuyo sentido modifique, con la condición, claro está, de que indique en cada caso las transformaciones introducidas en los términos utilizados. No negamos tampoco que el psicoanálisis, al enriquecer también el vocabulario sociológico con nuevos términos, lo enriquece al mismo tiempo con problemas nuevos o mal elucidados. Pero no olvidemos que al proceder según el método de Burgess damos la espalda al psicoanálisis en vez de acercarnos a él. Si bien los partidarios de Freud admiten la existencia de una realidad social, la misma es de naturaleza semejante a la de realidad psíquica; las leyes de la vida colectiva son iguales a las leyes de la vida individual y, en

consecuencia, los conceptos rectores no pueden tener diferentes sentido para la colectividad y para el individuo; el sentimiento de inferioridad social no puede, ortodoxamente, estar vinculado sino con el complejo de castración; el conflicto de las civilizaciones no puede ser más que la lucha entre los antiguos valores religiosos deslizados en el infierno del id y el superyó externalizado en el dios de la civilización triunfante, tal como lo afirma Reik¹. Así, pues, la identidad de vocabulario sólo es espejismo. El socioanálisis es la antítesis del psicoanálisis.

Asimismo, uno puede preguntarse si este préstamo de vocablos de una ciencia a otra ofrece gran utilidad. En efecto, ya que los significados varían, los términos freudianos se aplican a grupos de fenómenos ya conocidos, pero con otros nombres. Ahora bien, lo importante en esto no es tanto el término como la delimitación de un sector de la vida social. ¿En qué estriba la superioridad del término "resistencia", tomado del psicoanálisis, sobre el término "inercia", tomado de la física, o la expresión "fuerza de la tradición"? ¿En qué medida la expresión "complejo de inferioridad" enriquece nuestra concepción del sentimiento de inferioridad de clase, de raza, con relación a otra? ¿Y la expresión "nivel de vida" no es acaso mejor que la expresión "racionalización"? ¿Será menester cambiar de vocabulario científico cada vez que cambie la moda?

La modificación de los términos no tiene valor para nosotros, sino en la medida en que dicho cambio lleva a plantear los problemas viejos de manera nueva, o a aclarar ciertos aspectos de los fenómenos, aspectos ocultos en los antiguos vocablos. Para ello no sólo es necesario cambiar de vocabulario; es necesario, también, cambiar paralelamente el método de investigación. Por ejemplo, hay que añadir al estudio descriptivo de las instituciones, a la presentación estadística de las correlaciones sociales, a los cuestionarios y a las encuestas, los historiales biográficos escritos y realizados a la manera de los psicoanalistas.

De este modo, llegamos a una nueva solución del problema de las relaciones entre el psicoanálisis y la sociología; tal solución es la propuesta por H. D. Lasswell. La misma debe detenernos más que las dos anteriores, pues

¹ Sobre este punto, véase más adelante el capítulo XI.

logra a la vez una corrección de la sociología tradicional y una revisión de la teoría política freudiana que hemos expuesto en un capítulo anterior.

Con el fin de hacer comprender las transformaciones, más o menos profundas, de los grupos de inmigrantes que pasan de un medio social a otro, Thomas y Znaniecki se valieron de historiales biográficos y utilizaron documentos particulares, como las cartas de algunos polacos radicados en Norteamérica a parientes o amigos residentes en Polonia. Este nuevo método les parecía tan importante a los estudiosos citados que no temieron definirlo como "el tipo perfecto de los materiales sociológicos". El éxito del procedimiento fue muy grande, pues esas monografías sobre individuos permitían a la vez sugerir al investigador nuevos problemas que no veía, o verificar ciertos conceptos, y hasta ilustrar con documentos vivientes procesos que la estadística presentaba en la escueta forma de cuadros numéricos¹. Pero esos historiales que recurren a la introspección de los sujetos, o esas cartas, esos documentos personales se mantienen en la superficie de la vida, en las relaciones conscientes, en los afectos experimentados. El análisis freudiano va más lejos y nos permite descubrir las raíces inconscientes de ciertos comportamientos sociales. De allí proviene el interés que adquieren para la sociología: es la observación "intensiva" de Lasswell opuesta a la observación "extensiva"².

Lasswell no cree que la acumulación de datos, la presentación de una masa pantagruélica de hechos pueda darnos una imagen exacta de las realidades sociales. Pues no se puede decirlo todo, y, en tales apreciaciones —que no pueden, empero, ser exhaustivas nunca—, ¿quién nos dirá si no hemos descuidado lo esencial? En vez del método de Bryce, propiciado en sus *Democracias modernas*, o el de Masaryk, en su análisis de la civilización rusa, que pasan revista a todos los aspectos culturales, religiosos, políticos, ecológicos, etcétera, pero que denotan, a pesar de la cantidad de observaciones presentadas, cierta impaciencia por deducir, prefiere "la consulta prolongada". Sí, se trata de un método largo y difícil que exige, por parte del obser-

¹ Sobre estos historiales, ver GURVITCH y MOORE, *La sociologie au XXe. siècle*, t. I, cap. 2 (Burgess).

² Harold D. LASSWELL, *The Contribution of Freud's Insight Interview to the Social Sciences* (Am. Journ. of Sociol., XLV, 1939).

vador, paciencia e inteligencia, y por parte del paciente el aprendizaje del conocimiento de sí mismo, la disciplina introspectiva y analítica. En el fondo, esta observación intensiva no se diferencia mucho del psicoanálisis de Freud; consiste en suscitar en el sujeto que se estudia un estado de relajación, de reposo, en posición supina, y en la técnica de las asociaciones libres, tal como se la practica en la cura psicoanalítica. Se logra así que aflore a la conciencia, aunque a menudo con el estallido de crisis de ansiedad, la reminiscencia de traumatismos infantiles de los que muestra acción actual no sería sino un eco, y se avivan las impulsiones antisociales y las tendencias insubordinadas que bullen en lo inconsciente. Para Lasswell, este método de la consulta prolongada posee doble interés: teórico y práctico. Teórico, porque obliga al sujeto a conocerse a sí mismo, cual un objeto entre otros objetos; y su raciocinio, al apartarse de esa manera de los efectos perturbadores de las estructuras psíquicas primitivas, le permite, aunque en forma distinta a la de Durkheim, estudiar los hechos sociales como si se tratara de cosas. Interés práctico también, pues cuando se advierte que nuestras simpatías políticas son muy a menudo, si no siempre, simples transferencias de nuestros deseos íntimos sobre objetos públicos, se está en la obligación de rever las propias opiniones y de reconstruir, esta vez según la razón, el mundo de los valores propios. No hemos de considerar aquí el segundo aspecto del método, ni la política preventiva de Lasswell, sino sólo lo que dicho autor ha logrado como resultado útil para la constitución de una sociología política.

La originalidad de Lasswell estriba en que introdujo en la ciencia política los historiales biográficos. Sobre la base suministrada por la comprobación de que el estudio de las instituciones, de los mecanismos y de los sistemas políticos no nos da una imagen exacta de la realidad (ya que una misma palabra, tal como "libertad" o "justicia", cambia de sentido según las personas), psicoanalizó, en cierto modo, a determinado número de hombres políticos o de individuos de opinión política. Los resultados de esas distintas observaciones intensivas le permitieron corregir, a la vez, el psicoanálisis clásico de los hechos políticos y la sociología de esos mismos hechos¹.

¹ H. D. LASSWELL, *Psychopathology and Politics*, Chicago, 1930.

Se recordará, sin duda, la contribución de los discípulos de Freud a la sociología política. Hemos visto que el Estado, símbolo de autoridad, era imaginado como una prolongación del superyó paterno, y que los sentimientos públicos no eran otra cosa que la ampliación de los sentimientos familiares. La rebelión contra la autoridad constitúa el retorno de la desconfianza ante la conciencia introyectada, el retorno a la situación de la horda primitiva, la lucha de los hermanos contra el padre. Las elecciones democráticas, por último, eran definidas como una forma atenuada de parricidio. Ahora bien, los historiales biográficos permiten demostrar cuánto hay de abusivo en esta generación y destruir el dogma del Estado-imagen del Padre. La sociología política freudiana no sería válida si no encontráramos, siempre y por doquier, similitud en las experiencias políticas. Ahora bien, estas últimas, revelan la subjetividad de los acontecimientos. Efectivamente, tuvo que distinguir entre los agitadores, los administradores y los teóricos. Esta diferencia de tipos se basa en una diferencia de experiencias infantiles. Pero no es eso todo: hay muchos tipos de agitadores —los que se sirven de la prensa y los que hablan en los mitines—, así como hay diferentes tipos de administradores: los administradores de alto vuelo, capaces de iniciativas, de reformas, y los de poca monta, que aplican a menudo, de manera minuciosa, los reglamentos existentes. Hay los teóricos de la revolución y los apóstoles de la tradición. Todo ello se basa en las pulsiones individuales. Ciertos agitadores buscan ante todo una respuesta del público; son adultos que continúan en la etapa narcisista, ya sea porque los obstáculos les impidieron volcar normalmente sus afectos hacia los miembros de su familia, o bien porque una excesiva indulgencia o admiración por parte de los padres fijó su libido sobre la propia persona; lo que esperan del público es, pues, lograr que éste les sirva de medio para sus experiencias mágicas: quieren suscitar con palabras los acontecimientos, quieren recrear el mundo según su voluntad, por el placer de sentir su mana. Otros, impulsados por el odio a los hermanos, agitándose alrededor del amor paterno, quedan torturados por los remordimientos, y en su anhelo de identificarse con los trabajadores piden al socialismo la comunión fraterna, la desaparición de la guerra entre los hermanos. Así, el método de Lasswell nos permite reemplazar el monismo de la escuela de

Freud por la pluralidad psicoanalítica. El progreso nos parece capital. Y concuerda con el descubrimiento de los antropólogos relativo a la pluralidad de los complejos nucleares. Esta conquista es definitiva.

Pero al mismo tiempo que el psicoanálisis es corregido, se modifica también la sociología. Lasswell no acepta el "cosismo" de ciertos teóricos políticos, tales como Kelsen, que consideran el Estado como una realidad superior y exterior a los individuos. Para él, el Estado es un sistema de expectativas de tal o cual comportamiento por parte de los sujetos de una nación determinada. El reconocimiento de un orden jurídico está siempre acompañado por la idealización de la participación en ese orden, o de la rebelión en contra del mismo. Votar no es sólo introducir una boleta en la urna: por el contrario, este además es adoptado en toda una serie de constelaciones subjetivas; no es lo mismo votar libremente que por fuerza, interesarse por el voto o cumplir un rito convertido en hábito. Una sociología que no se interesara más que en la parte institucionalizada del comportamiento humano jamás podrá comprender la vitalidad de los acontecimientos políticos. Pues esta vitalidad depende de las pulsiones transferidas a objetos políticos. Se supone que las decisiones importantes tomadas por las naciones han sido deliberadas en calma y con ayuda tan sólo de la razón. Pero la desproporción existente entre el comportamiento de las personas en el curso de las revoluciones, de las crisis políticas, o de las elecciones, por una parte, y, por la otra, los criterios de un pensamiento racional, prueban de manera patente que la vida política tiene su origen en el desplazamiento de los afectos o de los odios íntimos hacia los objetos públicos. Ello no quiere decir que haya una escisión entre lo individual y lo colectivo, sino que, por el contrario, hay repercusión de los hechos políticos en la conciencia individual, y, recíprocamente, que los hechos políticos son rationalizaciones de tendencias afectivas inconscientes.

Se puede advertir que Lasswell determinó un gran progreso en la sociología política freudiana. No se trata ya de querer explicar el origen del Estado o de inventar una fábula que no se pueda probar, sino de medir la repercusión actual de lo psíquico sobre lo colectivo y de lo colectivo sobre lo psíquico. Nosotros creemos, inclusive, que la fórmula de nuestro pensador podría ser aplicada

provechosamente en otros dominios de la sociología, tales como el de la sociología familiar. El método monográfico de Le Play fue modificado por la escuela rumana del sociólogo Gusti y por la escuela norteamericana de "estudio del caso"; pero pensamos que esta revisión debería llegar hasta la introducción de una microsociología de las relaciones entre cónyuges, padres e hijos, hecha utilizando los procedimientos del psicoanálisis¹. La "observación intensiva", tendría también, aquí su lugar. Dicho esto, subsiste en la obra de Lasswell una dificultad metodológica: la que destaca el título mismo de su obra capital: *Psicopatología y política*. El autor se vale de historiales biográficos recogidos en los hospitales y en los sanatorios, más que de análisis de individuos normales. En verdad, pone especial cuidado en decirnos que no intenta demostrar con ello que los políticos son insanos; destaca, por el contrario, que lo específicamente patológico es secundario para su problema central, que la enfermedad sólo tiene para él interés instrumental: el de mostrar con muchísimo aumento lo que sucede en los casos normales. Pero el uso de los límites de aplicación del método patológico en sociología constituye un difícil problema, imposible de resolver rápida y fácilmente. Volveremos a ocuparnos detalladamente de este asunto en la segunda parte de este libro. Por el momento nos basta con observar que, en este punto, nos apartamos de Lasswell.

II

Hemos considerado ya la parte crítica de la obra de Malinowski. Pero esa parte crítica no es más que una faceta y nos toca ahora considerar el otro aspecto de su obra, la parte constructiva².

Malinowski comienza por reconocer el valor del método psicoanalítico en antropología. Según él, el principal mérito de dicho método estriba en haber obligado a los etnógrafos "a considerar los aspectos, por así decir, no oficiales y no reconocidos de la vida humana". "Al demostrar que el hombre primitivo concentra todo su interés sobre sí mismo y sobre las gentes que lo rodean, y que ese interés

¹ R. BASTIDE, *La monografía familiar en el Brasil* (en portugués) (*Rev. do Arquivo Munic. de S. Paulo*, 1941).

² MALINOWSKY, *op. cit.*, pp. 17-110.

es de índole concreta y dinámica, el psicoanálisis ha echado las verdaderas bases de la psicología primitiva" que hasta entonces había estado dominada por la falsa concepción de que "el hombre primitivo se interesaría en la naturaleza como espectador objetivo e imparcial y se dedicaría a especulaciones filosóficas sobre el destino".

Mas dicho esto, introduce en el freudismo dos modificaciones importantes. En primer lugar, no acepta la inmutabilidad y la cristalización de los instintos. Justamente, el hombre se distingue del animal porque sus instintos son plásticos, maleables y, en gran parte, transformados, modelados por el medio social. Por ejemplo, el estallido del instinto de apareamiento, la orientación de los escarceos amorosos, los motivos para la elección de una compañera determinada son dictados por los grupos. Las tendencias innatas existen, pero son moldeadas por los elementos culturales, por los modelos propuestos por la civilización circundante: "Los distintos elementos fisiológicos que sirven para desencadenar los instintos han desaparecido en el hombre y dieron lugar a una educación de los instintos acorde con un esquema establecido por la tradición, y cuyo objeto es utilizar las tendencias innatas para inculcar en el individuo hábitos-reacciones culturales."

Esta última frase nos lleva a la segunda modificación introducida por Malinowski en el psicoanálisis. En tanto que para Freud la sociedad es, ante todo, un conjunto de prohibiciones y el principio de realidad es opuesto al principio de placer y no puede procurar más que desilusiones, para Malinowski, en cambio, la civilización destaca, en vez de reprimir, las tendencias naturales del hombre. Claro que la costumbre o la ley intervienen en todas las fases de nuestra vida, pero "su acción sigue siempre e invariablemente sendas paralelas a las que siguen los animales cuando son impulsados por los instintos". La cultura no se aparta de los modelos naturales, los reconstruye con otros elementos. "Se niega a comportarse como rebelde y rechaza los excesos." Un postulado optimista substituye, pues, la concepción pesimista de Freud, y se comprende muy bien el punto de vista de Malinowski sobre esta cuestión: es una consecuencia de su "funcionalismo".

La consecuencia que se deduce de esos dos principios arguye que los complejos existen, pero que son el pro-

ducto de la educación y del medio social, una síntesis de los instintos y de la cultura, o, más exactamente, una modificación del instinto por la cultura. Malinowski no se contentó, en efecto, con demostrar que el complejo de Edipo no existía entre los trobriandeses; se aplicó a demostrar que, en cambio, existía otro complejo en relación con el nuevo tipo de sociedad que hay en las islas Trobriand. En cierto modo, ese descubrimiento confirma el valor del freudismo; muestra que las ideas del psicoanálisis no se aplican solamente a la psicología del hombre en general, sino inclusive a las modificaciones que la psicología del hombre sufrió según las diversas especies de civilización. Puede, pues, ser considerado como una prolongación del freudismo. Pero, por otra parte, dicho descubrimiento prueba, no obstante el biologismo de Freud, el carácter social de la formación de los complejos y establece una estrecha relación entre el tipo de sociedad y la índole del complejo nuclear que se da en la misma.

En las sociedades patriarcales, encontramos el complejo de Edipo caracterizado por el incesto con la madre y el odio original contra el padre. En las sociedades matrilineales, como la que estudió Malinowski, se hallaría otro complejo, caracterizado por el incesto con la hermana y el odio al tío materno. En páginas anteriores hemos expuesto por qué el complejo de Edipo no podía formarse en una sociedad matrilineal; dijimos que la autoridad de la tradición se personificaba en la persona del hermano de la madre y que el objeto sexual tabú era la hermana. Pero la demostración de Malinowski no es puramente teórica, pues él intentó verificar la existencia de ese nuevo complejo mediante el estudio de las neurosis, de los sueños, de los mitos —que son, según dijimos, para los freudianos, los sueños de la humanidad— y, finalmente, del folklore. Nos limitaremos a citar los argumentos más sólidos de su demostración analítica.

Los sueños de los trobriandeses contienen elementos incestuosos. "A la pregunta '¿Vio alguna vez en sueños a su madre en circunstancias análogas (acto sexual)?', se me respondía con calma y sin demostrar contrariedad: «No, la madre está prohibida; sólo un *tonagowa* (un imbécil) podría tener un sueño semejante." En cambio, cuando Malinowski planteaba la misma pregunta con respecto a la hermana, encontraba gran resistencia y per-

turbaciones afectivas. Arrebatos de indignación o de cólera, aunque la cuestión hubiera sido planteada con respecto a terceros y no para el propio interlocutor. No obstante, al continuar su investigación, Malinowski pudo darse cuenta de que el incesto con la hermana torturaba verdaderamente el espíritu de muchos primitivos y que esa pulsión reprimida se traducía en sueños que dejaban en el durmiente impresiones penosas de vergüenza y de angustia al despertar.

La mitología colectiva confirma los datos de la fantasía nocturna individual. El descubrimiento de la magia de amor está relacionado con el incesto con la hermana. Un joven, deseoso del amor de una mujer, se entregaba a experiencias de magia con hierbas aromáticas. Al terminar de mezclarlas, colocó el producto en hojas de banano, lo puso en un techo de paja, y marchó a darse un baño. Su hermana, al pasar poco después cerca del sitio donde él había depositado la "magia" rozó con el cabello aquél envoltorio y un poco de la mezcla se le deslizó por la melena. Inmediatamente corrió a la playa y trató de incitar a su hermano, quien huyó; pero poco después, agotado, este último se dejó caer entre las olas y se abandonó al abrazo criminal. Así, el incesto se relaciona con la magia.

Arribaríamos a conclusiones semejantes al estudiar el odio al tío materno. Se dice, en efecto, que siempre es un *veyola* (pariente real) y más particularmente un sobrino por parte de hermana, quien presiente en sueños la muerte de su tío. El mito del ogro Dokonikán cuenta que, al aproximarse este ogro, una familia debió huir; pero la hermana, que se había herido un pie y no podía continuar el viaje, fue abandonada por los hermanos en una gruta. Con ella quedó también su hijo adolescente. La madre enseñó al hijo la magia que enloquece a los enemigos y a fabricar lanzas temibles. Gracias a su magia, el héroe logró hechizar y matar a Dokonikán. Le cortó la cabeza, la ocultó en un pastel y partió en busca de su tío. Cuando lo hubo encontrado, le ofreció el bárbaro presente. El hermano de la madre del joven, asaltado entonces por los remordimientos, pidió perdón por el crimen cometido otrora al abandonar a su propia hermana y al hijo de ésta a los apetitos del ogro. La fábula nos da el testimonio de una posible oposición entre tío y sobrino al no cumplir el tío con los deberes que le corres-

pondían. Otro mito nos cuenta la historia de un hechicero que había aprendido el secreto de construir una canoa voladora y que poseía también el secreto de la magia de los jardines. Ese hombre provocó terribles celos en el seno de su familia y fue asesinado por su hermano menor, ayudado por un sobrino del mago. También en este caso la hostilidad se manifiesta claramente en la trama de la narración.

Malinowski acumula hechos de esa índole para mostrar que la doble tentación de los trobriandeses no es el casamiento con la madre y la muerte del padre, sino el casamiento con la hermana y la muerte del tío materno, y que, en consecuencia, existe un complejo matriarcal a la par del complejo patriarcal, el único que Freud estudió y reconoció con el nombre de "complejo de Edipo".

Desgraciadamente, si toda la parte teórica de nuestro antropólogo le aporta una adhesión sin reservas, no ocurre lo mismo con la demostración concreta que agrega. No es que queramos negar la existencia de una relatividad de los complejos según los tipos de cultura, sino que los hechos citados en favor del complejo matriarcal no son convincentes. Malinowski no disponía de la técnica necesaria para las investigaciones. Desde el primer momento confiesa, sin falsa vergüenza: "Las lagunas de que hablo son debidas en parte a mi insuficiente competencia en lo referente a las enfermedades mentales, en parte a la imposibilidad en que me hallo de practicar el psicoanálisis a los hombres primitivos siguiendo una técnica ortodoxa." Ahora bien, se advierte sin dificultad que, tanto en el análisis de los sueños como en el de los mitos, Malinowski sólo se interesa en el "contenido manifiesto" y jamás en las "ideas latentes". Lo que pregunta a sus interlocutores es si han llegado a soñar, mientras dormían, que se acostaban con sus propias hermanas. Pero Freud demostró que, aun durante el sueño, las pulsiones más profundas no pueden superar la censura social, se ven obligadas a enmascararse o a desplazarse, a darse símbolos diversos. Mientras los sueños de los primitivos no se hayan psicoanalizado según los métodos más ortodoxos, será difícil afirmar como algo seguro el complejo matriarcal. Sin duda, un antropólogo no puede ser competente en toda clase de materias, y es de desear que las expediciones enviadas a los

pueblos más primitivos estén dotadas de equipos de investigadores, de psiquiatras y de etnólogos que trabajen en amistosa cooperación. No reprochamos a Malinowski el que no sea también psiquiatra. Sólo afirmamos que su estudio de los sueños no será jamás decisivo para los psicoanalistas. No obstante, si hubiera transcripto cierto número de sueños, los especialistas habrían podido, posteriormente, deducir por lo menos sugerencias e hipótesis, pero carecemos de dicha documentación.

En lo que se refiere al análisis de los mitos, podemos hacer análogas observaciones. "Todo lo que acabo de decir", escribe Malinowski, "es pura y llanamente lo que el mito dice, y no me he permitido ninguna interpretación complicada o simbólica. Y ello deliberadamente, porque la tesis que sostengo aquí, y según la cual los mitos corrientes en una sociedad matriarcal se fundan en conflictos resultantes de la estructura específica de dicha sociedad, esa tesis, repito, sólo puede ser sostenida con argumentos incontestables." "En vez de aventurarnos en reinterpretaciones retorcidas y simbólicas de los hechos, es preferible dejar que hablen los hechos mismos." Estas frases implican claramente cierta concepción positivista de la ciencia, que no otorga valor sino a lo que es patente, visible y hasta palpable. Pero justamente lo más nuevo, lo más original en Freud era ese instrumento que él había forjado para esclarecer indirectamente los oscuros recovecos del yo; eso era, esencialmente, el psicoanálisis; y es lícito rechazar tal instrumento de investigación; pero entonces no se puede ya aspirar a descubrir los complejos ocultos. En tal caso, no se hace más que un seudopsicoanálisis o una imitación errónea de la verdad. Cuando la elección se limita a dos posibilidades, sólo es posible elegir una de ellas: o bien se piensa que el freudismo puede ser un aporte para la antropología y entonces cabe corregirlo, perfeccionarlo —y de ser así se deben observar lealmente las normas fundamentales de su método—, o bien se es partidario de otra concepción de la realidad, y entonces más vale desechar el psicoanálisis y no aparentar que se utiliza su técnica —el análisis de los sueños para la psicología del individuo, el análisis de los mitos para la psicología colectiva— cuando se la aplica de manera totalmente distinta.

Hay, pues, un abismo entre la parte teórica de Malinowski, que es digna de elogio y merece nuestra adhe-

sión, y la parte concreta del descubrimiento de un nuevo complejo nuclear, que se perjudica por el desconocimiento (voluntario) de la práctica psicoanalítica. De cualquier forma, Malinowski ha sido el pionero que ha abierto un vasto campo de trabajo, y los nuevos psicoanalistas tienen en cuenta las variaciones culturales. Sapir, por ejemplo, se niega a atribuir los complejos a lo biológico y a considerarlos como sistemas cerrados; el principio de realidad no es solamente lo social en general: es la civilización en la que vivimos, con todas las particularidades que la caracterizan¹. Desde este punto de vista, aunque ella no se interese particularmente por el psicoanálisis, nos parece necesario recordar las ideas rectoras de Ruth Benedict en su libro *Patterns of Culture* ya que ella lleva, aún más lejos que Malinowski, el pluralismo cultural.

La diversidad de las civilizaciones estriba, en primer lugar, en la necesidad de selección entre todas las posibilidades fisiológicas. Así como nuestro lenguaje organizado no abarca sino corto número de sonidos entre todos los que pueden ser producidos por nuestras cuerdas vocales y nuestros orificios, bucal y nasal, y así como esa selección varía del inglés al alemán y al francés, asimismo podemos imaginar un gran arco que abarcara todos nuestros intereses y necesidades; toda cultura sólo elige ciertos rasgos de esa serie. Ello no obstante, un nuevo factor se añade al primero: la relación de esas normas elegidas en un todo sistemático. Toda civilización (sin considerar los casos de la mestización) posee lo que Frobenius llamaría, sin duda, su *paideuma*, su espíritu propio, su centro dominante; y toda la estructura social, todas las instituciones, todas las costumbres están estrechamente ligadas a esos valores fundamentales. Hecho en virtud del cual es posible hallar civilizaciones apolíneas y civilizaciones dionisíacas, para utilizar las expresiones que Ruth Benedict tomó de Nietzsche.

De dichos principios generales se desprenden un cierto número de consecuencias que se nos antojan de interés, al menos indirecto, para nuestro asunto. En primer tér-

¹ SAPIR, *Cultural Anthropology and Psychiatry* (*Journ. Abn. and Soc. Psych.*, 1932). Además, nosotros mismos hemos intentado explicar las ideas de Malinowski en el análisis del ritual de acariciar el pelo, derivación del despiojamiento, en la familia patriarcal del Brasil colonial (E. BASTIDE, *Psicanálise do Cafuné*, Curitiba, 1941).

mino, que lo sexual procede de lo social o de lo cultural. Sin duda, Ruth Benedict identifica lo genital con lo sexual, y no debemos perder de vista, mientras tratemos este asunto, dicha identificación, que nos aleja profundamente de la teoría de Freud. Pero aun así, la observación no carece de valor. En una sociedad de tipo apolíneo, como la de los indios pueblos, no hay graves perturbaciones, angustias o inquietudes pues todo está regulado, delimitado, ordenado; el único temor algo acentuado que se da entre ellos, el de la muerte, es canalizado inmediatamente por ciertas costumbres a fin de no acarrear peligros para la vida social. Y ello se refleja en la sexualidad como en todos los demás órdenes. Pueden citarse, como ejemplos, los ritos de fertilidad que utilizan un simbolismo sexual: "El simbolismo sexual es mucho más evidente entre los hopis que entre los zuñis. Los hopis tienen la costumbre de emplear en sus ceremonias pequeños cilindros negros combinados con círculos rojos o con discos. Los cilindros son símbolos masculinos, y los círculos, femeninos. Se los une y se los arroja en la fuente sagrada¹." Pero las danzas en el curso de las cuales se utilizan dichos símbolos son danzas suaves y el simbolismo actúa sin implicar exaltación sexual ninguna. Entre los zuñis, la licencia sexual aparece en ciertas ceremonias, pero nada hay en el acercamiento de los sexos, en los ritos de fertilidad, que evoque la promiscuidad o la orgía. "El sexo no es bien comprendido entre los indios pueblos. Al menos, entre los zuñis, se le presta poca atención, y entre ellos hay tendencia, también muy común en nuestro propio medio cultural, a explicar el simbolismo sexual por alguna sustitución inadecuada. Los aros y los cilindros que los hopis emplean con simbolismo sexual constante y específico representan, según ellos mismos, las bolitas de tierra que la lluvia forma en el suelo mojado." Ruth Benedict no se equivoca, al calificar de puritana a esa civilización. Pero, cosa curiosa, ese puritanismo carece de angustia, y esa represión del significado sexual de los objetos utilizados en las ceremonias no parece ocultar conflictos afectivos subyacentes. La civilización de los dobus es lo más opuesto que se puede imaginar a la de los indios pueblos. Entre ellos,

¹ Esta cita, como todas las que siguen hasta el fin del parágrafo II, han sido tomadas de R. BENEDICT, *The Patterns of Culture*, Boston, 1934.

la angustia llega al máximo y la vida toda no es sino lucha permanente contra los peligros que amenazan al individuo. Ese estado de alteración, de perturbación, de amenazas, se traduce o se expresa igualmente en la vida sexual de la población. El matrimonio es concebido como lucha de sexos y de grupos de parentesco. El hombre vive un año en el grupo de su mujer, donde es humillado, donde se ve obligado a cumplir trabajos penosos para los parientes de su esposa, y donde es tratado como un extraño al que no se ve con buenos ojos. A modo de desquite, al año siguiente le toca a la esposa incorporarse al grupo de su marido; allí será tratada casi como una enemiga. Es evidente que esta situación social acarrea graves conflictos y, a menudo, la disolución del matrimonio en cuestión. Tenemos, pues, ya establecido un primer punto: lo sexual (al menos en su forma genital) está implicado, como todo el resto del hombre, en la constelación social y en el *paideuma* del grupo.

Los análisis de Ruth Benedict llegan así a una concepción de las relaciones entre lo biológico y lo cultural que nos conduce nuevamente a la conclusión de ciertos psiquiatras de la nueva escuela norteamericana de psicoanálisis. Para definir lo sociológico, debe hacerse intervenir en igual proporción lo psíquico y lo histórico, lo permanente y lo contingente, en vez de explicar el desarrollo de las tendencias agresivas tomando como punto de partida las costumbres de la venganza ritual. "La dificultad de las interpretaciones ingenuas de la cultura expresada en términos de conducta individual no consiste en que esas explicaciones tienen base psicológica, sino en que ignoran la historia y los procesos históricos de aceptación o de rechazo de tales caracteres. Toda interpretación configurativa de las culturas es, también, una exposición formulada en términos de psicología individual; por lo tanto, depende tanto de la historia como de la psicología. Sostiene que la conducta dionisíaca está acentuada en las instituciones de ciertas civilizaciones porque es una posibilidad permanente de la naturaleza humana; sin embargo, si se ve acentuada en ciertas civilizaciones y no en otras, la causa debe ser atribuida a los acontecimientos históricos que suscitaron su desarrollo en ciertos lugares y que en otros las excluyeron. La historia y la psicología son, ambas, necesarias para la interpretación

de las formas culturales en sus diversos aspectos; no se puede subordinar la una a la otra."

Pero la consecuencia para nosotros más interesante que se deduce de la obra de Ruth Benedict es la relatividad de los conceptos referentes a lo normal y a lo patológico. La megalomanía es considerada en nuestras sociedades occidentales como un fenómeno anormal. El estudio de los kwakiutl, bien conocido entre los franceses por los trabajos de Davy y de Mauss sobre el *potlach*, señala que, por el contrario, tal cosa es entre ellos lo ideal, impuesta por el grupo a los individuos. De manera más general, en todas las sociedades existen casos de inadaptación y fenómenos de frustración. Se reacciona contra esas frustraciones de muy diversa manera: ignorándolas, considerándolas pulsiones no inhibidas, vengándose, tratando de retornar a la situación primitiva. "En los registros psiquiátricos de nuestra propia sociedad, algunas de esas impulsiones son consideradas como malos caminos para afrontar la situación; otras, constituyen buenos caminos. Los malos, según se estima, conducen a la inadaptación y a la locura; los buenos, a un adecuado funcionamiento de la sociedad. Sin duda alguna, está claro que la correlación entre una mala tendencia y la anormalidad no puede ser tomada en sentido absoluto. El deseo de esquivar la aflicción, de apartarse a cualquier precio de ella, no determina comportamiento psicopático cuando, como entre los indios pueblos, ese deseo está regido por las instituciones y sostenido por la acción del grupo. Los indios pueblos no son neuróticos. Su civilización da la impresión de una salud mental innata. Del mismo modo, las actividades paranoicas tan violentamente manifestadas por los kwakiutl son consideradas totalmente nocivas por la teoría psiquiátrica derivada de nuestra propia cultura; es decir, que conducen, por diversos caminos, a la disolución de la personalidad. Ahora bien, precisamente los individuos que poseen al máximo esas tendencias en su propia naturaleza son los que, entre los kwakiutl, se desempeñan como jefes de la sociedad kwakiutl, y los que obtienen el resultado personal más grande en esa civilización. Asimismo, la catalepsia, que en nuestra sociedad es considerada enfermedad mental, o más exactamente aún un síntoma morboso, es, en otras sociedades —las sociedades de chamanes, por ejemplo—, el ideal al que se debe llegar; y las personas más propensas a caer

en esos estados son las elegidas para ocupar los puestos más altos de la jerarquía social. En suma, los criterios relativos a lo normal y a lo patológico no tienen valor absoluto, sino relativo respecto de un determinado tipo de civilización. Ciertos individuos encerrados en nuestros manicomios serían, en otros medios, hechiceros cargados de honores o conductores de pueblos, y sus hazañas cantadas por poetas. Frente a lo anormal caben dos actitudes: rechazarlo, porque está al margen de los valores comunes y porque el individuo no puede adaptarse al grupo, o bien darle carácter institucional; en este último caso, la sociedad toda se ciñe a esa conducta, convertida entonces en ideal de vida. Así, la antropología llega a las mismas conclusiones que el nuevo psicoanálisis, y, en consecuencia, la conciliación, o mejor dicho la cooperación entre ambas ciencias, se torna posible. Si bien Ruth Benedict no lo hizo, demuestra al menos tal posibilidad.

A menudo se ha formulado a Ruth Benedict una crítica que nos parece justa: que las civilizaciones puras son raras y que, por lo general, toda cultura implica una mezcla confusa de valores¹. El concepto de cultura que hallamos en este caso semeja, en cierta medida, una imagen mental, de índole similar a la de los tipos ideales de Max Weber. No hay, o hay pocas, configuraciones específicas. Esta crítica, empero, por bien fundada que esté, no ocupará nuestra atención por mucho tiempo porque supera el tema, más limitado, de este libro. Si la recordamos es porque puede ofrecer un interés directo para la investigación psicoanalítica. La división de la sociedad en sectores sociales, que no entran todos en la misma constelación, y que evolucionan en el tiempo con ritmos variables, al punto de que algunos sectores aparecen atrasados e inadaptados en relación a otros, permite al individuo aliviarse de ciertas tensiones y no caer en la neurosis. Ya anteriormente encontramos una idea análoga: que lo que se ve reprimido en cierto estrato de nuestra vida social —por ejemplo, el sadismo en la familia— puede aflorar libremente en otros estratos, como la profesión, y aliviar así a la persona de una represión exagerada de su libido, cosa que podría ser peligrosa.

¹ Ver, por ejemplo, R. LINTON, *The Cultural Background of Personality*, Nueva York, 1945.

para su salud mental. Del mismo modo, diríamos aquí que lo característico de nuestra sociedad occidental es la competencia económica. Esa desenfrenada competencia (lo hemos observado junto con Fromm y con Horney) puede llegar a la psicosis. Pero la familia brinda, con su solidaridad, una especie de puerto seguro, reposo mental y satisfacción afectiva, precisamente porque nuestra sociedad está centrada por lo menos en dos sistemas de valores: el liberalismo económico, en lo que a la vida pública se refiere, y el amor cristiano en lo atinente a la vida privada. Una multiplicidad de *paideumas*, con el correlativo desmembramiento de la persona en diversas personas sociales, es más útil que nefasto.

Cerraremos el paréntesis. Y veamos los límites del pensamiento de Ruth Benedict en lo tocante a nuestro problema fundamental: la conciliación entre la sociología y el psicoanálisis. A nuestro entender, la objeción fundamental que se le debe hacer es la subordinación de la familia a la cultura. La acción de los padres para salvar al niño de las perturbaciones neuropáticas mediante una conducta inteligente no puede, según esta autora, bastar cuando todo el resto de la civilización pesa sobre el individuo arrastrándolo a su perdición. Según ella, no son tanto las relaciones entre padres e hijos lo que importa, sino el peso de los ideales colectivos: y, respecto de nuestra civilización, la competencia y la propiedad privada. "La solución del problema estará en acentuar menos las dificultades inherentes a la situación padre-hijo, y en acentuar más las formas adoptadas en la conducta occidental por la extensión del Yo y el cultivo de las relaciones personales." No es posible alegar nada mejor, en contra de Freud y sus discípulos, que la transferencia afectiva de los traumatismos de la primera infancia hacia objetos más o menos alejados como la escuela, la profesión, los partidos políticos, no tiene sino valor relativo. Que la explicación de las neurosis debe buscarse, ante todo, no en el pasado, sino en el presente, en las dificultades del adulto frente a su civilización. Esta subordinación de la familia a la cultura general sólo fue tratada superficialmente en el texto recién citado de Ruth Benedict. Pero se trata de un postulado que se encuentra sobreentendido por doquier. Así se explica por qué dicha antropóloga, en *Patterns of Culture*, se limitó a prestar superficial atención a la microsocio-

logía de las relaciones domésticas, a los cuidados otorgados a los bebés, a los juegos de los chiquillos, al desarrollo genético de la personalidad. En cambio, estos puntos que apenas consideró, y que son capitales para el psicoanalista, Margaret Mead los incorpora a la antropología social. M. Mead pertenece a la misma corriente de pluralidad cultural que R. Benedict y B. Malinowski, pero tiene sobre la primera la ventaja de conceder atención principalísima a toda la primera infancia por su incidencia en la formación del individuo (y con ello, da prueba de sus cualidades científicas de observación y de sus cualidades femeninas de comprensión), y sobre el segundo, la de un mejor uso de las técnicas adecuadas para el descubrimiento de posibles complejos nucleares.

III

Margaret Mead tomó como base las perturbaciones de la adolescencia entre las jóvenes norteamericanas y se preguntó si dichas perturbaciones de la pubertad tenían causas fisiológicas o sociológicas. A veces se le ha criticado que en su obra diera demasiada importancia a la sexualidad; el reproche no deja de tener gracia: ¿cómo no habría de tomar al sexo como tema central de sus libros si lo que busca, precisamente, es saber si lo sexual es una categoría orgánica o una categoría social? De la misma manera, se le podría criticar al médico que sólo habla de enfermos, o al esteta que sólo se interesa por las artes. Ahora bien, para poder responder a la pregunta que se le planteaba, Mead debía comparar el desarrollo de la personalidad en los Estados Unidos con lo que al respecto sucede en otros países, donde la libertad amorosa es mayor; en suma, utilizar el método comparativo. Estudió así, y desde el citado punto de vista, a los indígenas de las islas Samoa, a los manus de las islas del Almirantazgo y a tres tribus de Nueva Guinea. Dichos trabajos siguen poco más o menos el mismo esquema de composición. Se toma al niño en el momento del nacimiento y se lo sigue en todas las fases de su desarrollo hasta el momento de la pubertad. En una segunda parte, como esta educación de la primera infancia se realiza siempre en el ámbito de una familia o de un grupo de parientes, dicha autora examina las correlaciones existentes entre

las estructuras domésticas y la psicología genética de los varones y las niñas. Una última parte nos muestra qué sucede cuando llega la crisis de la pubertad y cómo se lleva a cabo, a partir de entonces, la integración del adolescente en la sociedad¹.

Margaret Mead pertenece a la misma corriente de pluralismo cultural que R. Benedict. Y pone especial cuidado en señalar la diversidad de las civilizaciones. En su libro *Sex and Temperament* llega a presentarnos tres tribus vecinas entre sí y pertenecientes a la misma raza, que tienen el mismo régimen económico de vida y casi idéntica organización social, pero que difieren completamente por su *paideuma*, por sus representaciones de los valores ideales, del modelo del hombre perfecto. Pero, según puede advertirse en el esquema de composición de sus libros, M. Mead escapa a la crítica que le hacemos a Ruth Benedict. La civilización no se sostiene en un cielo superior, para abatirse como ave de presa sobre el individuo y someterlo a sus normas; actúa penetrando, insinuándose en él, poco a poco, desde la infancia y siempre en el restringido medio de la familia o del grupo familiar, y en virtud de ese mismo ambiente. Tenemos, pues, más posibilidades de encontrar, en la obra de esta brillante antropóloga, una valiosa documentación que sirva para aportar datos al problema de las relaciones entre el psicoanálisis y la sociología.

Y, en efecto, Margaret Mead observa que si los niños de Samoa se mantienen hasta los seis o siete años en el ámbito familiar, la falta de estrechas relaciones entre los padres y los hijos impide la formación de complejos tales como el de Edipo o el de Electra. El grupo familiar abarca una media docena de adultos varones y el niño no distingue entre la autoridad de uno y otro, entre la del propio padre por sobre la del abuelo o el tío. El padre y la madre están integrados en toda una jerarquía de adultos, varones y mujeres, en la que ocupan a veces una posición subordinada, hecho éste que impide que se forme en el niño la imagen de los padres crueles. La niña se halla, a la vez, frente a su padre —que, acaso, es el jefe que manda—, ante un primo —persona razona-

¹ Las tres obras principales de Margaret MEAD, *Coming of Age in Samoa*, *Growing up in New Guinea* y *Sex and Temperament*, han sido posteriormente reunidas en un solo libro, titulado *From the South Seas*, Nueva York, 1939.

ble—, y ante otro primo —persona brillante, algo excéntrica—, y tal situación hace que la vida de la criatura no se vea afectada por esos tres padres, los cuales desempeñan un papel en su vida. Dada la existencia de esa cantidad de individuos que participan en común de la vida del grupo familiar, no puede haber en Samoa, como sucede en nuestra sociedad occidental, un apego exclusivo, una adhesión libidinosa de los niños a los padres. No se pueden ya distinguir los diferentes tipos de condiciones que tanta importancia revisten para Freud: la del hijo más joven, la del hijo mayor, la del hijo único (porque en nuestra familia es distinto el tratamiento que se da a cada uno de ellos). Los niños, en Samoa, se crían todos juntos y, a partir de los seis o siete años, varones y niñas forman pandillas para los juegos; viven prácticamente fuera del grupo familiar y practicarán la auto-educación. Estas pandillas, dicho sea de paso, son rivales y antagónicas. La libertad sexual, según las reglas de parentesco reconocido, la falta de contradicción entre la conducta infantil y las normas del grupo, el alejamiento de los padres respecto de las pandillas integradas por varones y niñas, que impiden la fijación de la libido en un personaje privilegiado, la inexistencia de confusión entre el afecto y la ética, entre la ternura y la autoridad (que tornan equívocas y ambivalentes las relaciones de los niños occidentales con su papá o su mamá), todo en suma se combina en dicha civilización contra la formación de conflictos importantes. Y por ello, según lo observa Margaret Mead, no hallamos allí neurosis, estados de ansiedad, debidos a inadaptaciones psíquicas, a traumatismos infantiles. Ello no significa que "la joven con problemas" no exista en Samoa; hay celos y disputas, pero en general transitorias, y "la mala mujer" es rara.

Las perturbaciones de la pubertad, tan frecuentes en Norteamérica, no son debidas, por lo tanto, a perturbaciones orgánicas, sino a las condiciones sociales de vida. Y la prueba de ello nos la da el hecho de que en Samoa tales perturbaciones comienzan a aparecer en las jóvenes que se crían entre misioneros, fuera del grupo familiar, y —más importante aún— al margen de la libertad creadora de las pandillas infantiles.

El segundo libro de Margaret Mead, libro que nos lleva hasta los manus de las islas del Almirantazgo, nos permitirá realizar nuevos progresos. Destacaremos dos he-

chos que si bien no son vinculados por dicha autora al psicoanálisis, nos parecen, empero, de interés para nuestro problema: la mitología, o sistema religioso, y la variedad de tipos de personalidad en un pueblo de primitivos. Margaret Mead señala que los deseos de los Espíritus son transmitidos a los mortales en algo así como sesiones espiritistas, en el curso de las cuales actúan como médiums las mujeres que han perdido a sus hijos; el Espíritu del niño, que actuaría como emisario del mundo sobrenatural, transmite por boca de su madre las respuestas a las preguntas planteadas por los asistentes. Los hombres conversan con sus propios Espíritus guardianes gracias a la mediación de un hueso que se cuelgan a la espalda y cuya posición asume toda especie de significados. Suponemos que, en esas condiciones, sobre todo para la mujer, ese llamado a los Espíritus, es decir, a lo inconsciente, debe ser uno de los detalles más reveladores de la libido de las médiums¹. Ciertos pasajes de M. Mead parecen orientarnos hacia esa idea. En ellos se consideran disputas entre las dos mujeres de un Espíritu guardián, el caso de un padre que amaba a su hijo y que, después de muerto, le ocasionaba enfermedades para impedir que su mujer volviera a casarse, etcétera. Lástima que la autora se haya contentado con una descripción superficial de tales mensajes de los Espíritus, ya que, si existen complejos en el pueblo samoano, esas sesiones de comunicación con lo sobrenatural habrían brindado el mejor de los caminos para psicoanalizarlos.

Vimos, al ocuparnos de Fromm, que una de las críticas que se pueden formular a la nueva sociología psicoanalítica es el colocar al individuo frente a la cultura total, aun cuando no entre nunca en contacto más que con ciertos sectores de la cultura y a través del grupo doméstico. Más importante que el vínculo entre lo social, en general, y el individuo total es el estudio microsociológico de las relaciones del niño con los demás miembros de su familia, en una constelación siempre específicamente definida por la actitud del padre (bueno o cruel), de la madre adusta o cariñosa), del hijo (mayor, menor, con

¹ Hemos intentado demostrar el interés psicoanalítico de las sesiones espiritistas al ocuparnos de las que se efectúan en Brasil: *El espiritismo ante la sociología y el psicoanálisis*, donde se analizan diversos mensajes espiritistas (en portugués) (*Estado de S. Paulo*, 18 de junio de 1947).

hermanos, hijo único). El primer libro de M. Mead se atenía aún a lo general, al vínculo civilización-desarrollo genético del individuo, sin tener en cuenta las variedades de los casos particulares. Por otra parte, esa posición tan general estaba justificada, ya que lo que definía la cultura de Samoa era, precisamente, el hecho de que los niños, en cierta forma criados en conjunto y sin efectuar distinciones entre unos y otros, escapaban a las fijaciones de la libido sobre tal o cual miembro de la familia. No ocurre lo mismo en las islas del Almirantazgo. Allí, el niño es criado en el seno de la familia y no en el del grupo familiar, más vasto. Lo que llama la atención del observador es, precisamente, la diferencia de las personalidades, no sólo en cuanto a la forma de hablar, de proceder, sino en los aspectos más profundos y fundamentales del yo: agresividad, gusto por el dominio, búsqueda de soledad, etcétera. "En Samoa, los niños se parecen más a sus compañeros de juegos que a los miembros de su propia familia. En Manu sucede todo lo contrario. Hay gran correspondencia entre la persona de los niños y la de sus padres verdaderos o adoptivos. Si sólo se tratara del padre y sus hijos, se podría atribuir el parecido a la herencia, pero la cantidad de rasgos comunes entre padres e hijos adoptivos deja a la herencia, parcialmente al menos, al margen de la cuestión."

Los hijos, verdaderos o adoptivos, de personas de edad avanzada, de jefes o de hombres agresivos son alborotadores, fanfarrones, voluntariosos, y dirigen los juegos. Los de hombres más jóvenes, más tímidos, que no han alcanzado aún, en cuanto a lo económico, su independencia, o que han fracasado en la vida, son silenciosos, reservados. Los niños abandonados al cuidado de servidores o de esclavos, o de viejas enfermizas, no llegan a formarse una personalidad claramente definida. Además, hay que distinguir entre el caso de los varones y el de las niñas. La identificación del varón con el padre se relaciona con el tierno afecto que vincula a este último con el primero y con la falta del factor de las inhibiciones en tales relaciones. Lo cual explica por qué el hijo de un padre viejo y arrogante es también arrogante, y por qué el hijo de un padre joven y tímido padece de una especie de complejo de inferioridad. En cuanto a las niñas, hasta la edad de ocho o nueve años reflejan, tanto como los varones, la personalidad del padre; pero el número de

tabúes que han de limitarlas impiden que la identificación se realice por entero. Si la asociación de una chiquilla con un padre importante convierte a aquélla, al principio, en una tiranuela, otras fuerzas sociales no demoran en actuar sobre ella para contrarrestar su agresividad y retrotraer su personalidad. Las muchachas más agresivas de la comunidad son las hijas de viudas preeminentes, pues la primera identificación con el padre puede continuarse después por la identificación con "las mujeres fuertes". En verdad, estas observaciones no caben en el psicoanálisis clásico, ya que se estudia la formación del yo tanto en las fases posteriores como anteriores a la pubertad. No obstante, son muy superiores a las observaciones harto generales de R. Benedict acerca de la acción de lo cultural sobre lo psíquico.

El estudio de los indígenas de Nueva Guinea ha de abandonar el punto de vista, tan fructuoso, del pluralismo de las situaciones infantiles, para llevarnos a la simple relación entre la cultura en general y la personalidad media del grupo local. Pero aun en este caso, sin embargo, la antropología se topa con el psicoanálisis. El análisis de tres tribus (los arapesh de la montaña, los mundugumor del río y los chambulis lacustres) está destinado a mostrarnos que los caracteres diferenciales que en nuestra sociedad atribuimos a los sexos no proceden de diferencias fisiológicas, sino de diferencias sociales de educación. El ejemplo más claro es, sin duda, el de los chambulis, cuyos hombres se ocupan de religión y de artes, pues se conducen como las jóvenes de nuestra pequeña burguesía, en tanto que las mujeres se encargan de la subsistencia del grupo: a ellas les corresponden las cualidades de iniciativa y de esfuerzo, consideradas entre nosotros como cualidades eminentemente masculinas. Entre los arapesh, la cooperación está desarrollada en la misma medida entre ambos sexos. Entre los mundugumor, las muchachas son tan agresivas como los varones. El temperamento sexual no es, por lo tanto, fisiológico, sino cultural, y variable de uno a otro tipo de civilización.

Lo dicho nos obliga, igualmente, a una revisión de ciertos dogmas del freudismo. El psicoanálisis explica la femineidad de ciertos varones, por la fijación de su libido en la madre. Posiblemente ocurra esto en nuestras complejas sociedades; pero Margaret Mead piensa que, aun en tal caso, la influencia cultural es más fuerte que los

azares de la fijación de la libido. Hay entre nosotros un *standard* de comportamiento dicotómico de los dos sexos, y si ese *standard* puede tener sus desviaciones, también es cierto que las cualidades masculinas del varón se deben más a la presión de las normas o de los valores colectivos que al hecho de que la libido sea transferida sobre el padre, introyectado y sublimado a continuación. El psicoanálisis afirma que el comportamiento sexual es el resultado de la educación familiar. La eliminación de los complejos de Edipo o de Electra tiende a la identificación del varón con el padre, y de la mujer con la madre; el desequilibrio o la neurosis se producen cuando la identificación, por el contrario, se efectúa con la persona de sexo opuesto al del paciente. Pero entre los arapesh, el varón —que es mucho más reservado con el padre que con la madre, y está más vinculado afectivamente a esta última— se parece empero a su padre y no a su madre. No se afemina por ello. En el comportamiento de los varones adultos no se puede distinguir cuáles han tenido otrora la libido fijada en la madre, y cuáles la tuvieron fijada en el padre. En consecuencia, el problema es más complicado de lo que piensa Freud. No se puede generalizar a todas las formas de civilización lo que tiene valor allí donde existe un doble *standard*, masculino y femenino, de la personalidad. Pero tal *standard* es social, y, en consecuencia, llegamos siempre a la misma conclusión que ya habíamos hallado en la obra de Malinowski: la primacía de lo sociológico, la pluralidad de los complejos nucleares.

La segunda conclusión que se desprende de esas investigaciones antropológicas se refiere al papel de la sociedad en la formación de las neurosis. En tal eventualidad, la etnografía resume los datos de la psiquiatría moderna tal como la describimos en el capítulo anterior. La sociedad de los chambulis ofrece muchos casos de neurosis. La mujer pertenece a los hombres maduros; ello conduce a cierta insatisfacción sexual que se manifiesta claramente en las danzas. En el curso de tales danzas, en efecto, los viejos se ponen máscaras de hombre, en tanto que los jóvenes usan máscaras de mujer, pudiendo así permitirse impunemente contactos de apariencia homosexual con las mujeres deseadas. La mujer joven se toma así su desquite contra la vida matrimonial cotidiana. Recíprocamente, el hombre se siente frustrado eróticamente; él es el jefe legal y teórico; pero tanto su seguridad como su subsistencia

dependen del trabajo y la iniciativa de la mujer; en el amor, él se siente como un compañero inferiorizado y el ideal de la sociedad exige, en efecto, que no sea el hombre quien busque a la mujer y dé los primeros pasos, sino que, por el contrario, le toque al varón ser elegido por la mujer. El hombre reacciona colocando entre sus mayores preocupaciones a la magia del amor; por lo menos, espera que sus hechizos, ya que no su conducta pública, atraiga a aquella por quien él desea ser elegido, y no a otra. Estas instituciones son, claramente, el reflejo de una doble inquietud sexual. Y dicha inquietud explica el gran número de individuos neuropáticos en esta sociedad, lo contrario de lo que vimos con respecto a las islas Samoa. Pero la causa de tales neurosis no reside en que la sexualidad esté reprimida; las neurosis tienen su origen en la situación social, en la oposición y la contradicción sociológicas de un grupo de linaje patrilineal, en el cual, consecuentemente, el hombre debería tener la autoridad, y en el cual el *pai-deuma* exige justamente del varón una actitud contraria de pasividad respecto de la mujer. Las enfermedades mentales son, pues, consecuencia del choque entre dos pulsiones sociales antagónicas, y no del choque de lo sexual con la censura social.

También en lo tocante a otro punto, Margaret Mead confirma las conclusiones del nuevo psicoanálisis, o sea la relatividad de los conceptos de lo normal y lo patológico. Toda sociedad tiene sus desviaciones, a veces sus neuróticos, y en todo caso sus inadaptados. Pero el que en una sociedad sea considerado como inadaptado será, en cambio, quien alcance, en otra, el pináculo de la jerarquía social, pues el concepto de lo normal varía de una civilización a otra. La sociedad arapesh es una sociedad cooperativa. Toda la educación de los niños tiende a excitar en ellos los poderes del amor, a eliminar la agresividad. Lo patológico, en sociedad tal, será la expresión del yo conquistador, sádico, brutal. Entre los mundugumor, domina la hostilidad: hostilidad del hombre contra la mujer y de la mujer contra el hombre, que se traduce por la coexistencia de dos líneas, paterna y materna, para los hijos de una misma pareja, según que pertenezcan a uno u otro sexo; hostilidad de los hijos hacia los padres, que se traduce en lucha por las hembras, rapto en los bosques, y exhibicionismo del acto amoroso; hostilidad de los clanes y de los grupos sociales, razón por la cual no se encuen-

tran, en lo que a los mundugumor se refiere, aldeas con una plaza central y una casa de hombres, sino casas separadas, rodeadas de empalizadas, protegidas por el alambre de púa de las prohibiciones. El niño será entonces criado en la agresividad: y aquel que entre todos ellos sea más megalómano, más sádico, etcétera, será también quien triunfe en esa sociedad de competencia. En cambio, el niño amable, cariñoso, con sentido cooperativo, que era el ideal de niño bueno entre los arapesh, sería allí un inadaptado.

Esta parte de la obra de M. Mead, aunque tiene sentido sociológico, no tiene aplicación, sin embargo, en el problema considerado en este libro. Podemos expresar la misma crítica que le hicimos a Horney, por ejemplo. No hay que confundir la inadaptación social con la inadaptación mental. Sin duda, la primera puede proporcionar un clima favorable para la aparición de las enfermedades mentales; pero no todos los inadaptados sociales son forzosamente neurópatas. No hay por qué insistir acerca de este punto, que ya ha sido tratado.

Otra observación —más interesante en cuanto al psicoanálisis y hecha por M. Mead— consiste en demostrar la importancia de las formas arcaicas de la libido, oral o anal, en algunas, por lo menos, de las poblaciones consideradas. El chiquillo arapesh goza de toda libertad para la defecación y no se observa, en su caso, complejo anal. En cambio, al cabo de algunos meses, es llevado por la madre a la familia del padre u otros parientes políticos; la madre lo visita a menudo y de esa manera la vida del bebe está ritmada por horas en que carece de ternura maternal y por horas de compensación. Cuando la madre llega, da el pecho al niño, lo acaricia, inclusive en las partes genitales, se entretiene acariciándolo con los labios, chupa los dedos, la mano, los brazos, las rodillas de su niño... De allí el importante papel de la libido oral. El niño, en las horas de ausencia de su madre, continúa el juego de labios que aprendió de aquella, juego que le sirve de sustituto de la madre, como descarga de su sexualidad no específica. Y así, al cabo del tiempo, se hallan trazas de dicha libido: en la masticación de betel entre los muchachos, después de la iniciación; en el placer que tendrán las muchachas en pasar la boca por el cuerpo de sus niños cuando se convierten en madres; la importancia del beso en los labios, en los juegos eróticos. Margaret Mead va

más lejos aún. Al estudiar la tentación de la masturbación entre los arapesh, sobre todo en el momento del paso de lo sexual indiferenciado a lo genital, señala, en las ceremonias de iniciación del culto tamberán, una institución destinada a impedir el onanismo en compañía y hacer retornar la libido a la etapa oral; derivación de la masturbación en la regresión de lo genital hacia lo bucal, hasta tanto llegue el momento del matrimonio.

En resumen, Margaret Mead confirma, pero con mejor técnica y mayor preocupación por los hechos concretos (aunque desgraciadamente no lleve el problema inclusive al estudio de los sueños y los mitos), la sugerición de Malinowski: la primacía de lo sociológico sobre lo biológico en el estudio de la sexualidad, la diversidad cultural de la marcha de la libido, y el pluralismo de los complejos.

I V

Kardiner¹ conserva toda la metodología de Freud y gran número de sus conceptos rectores, como los relativos a los fenómenos de transferencia, desplazamiento, identificación, etcétera. Pero rechaza el exagerado biologismo de Freud, la idea de la universalidad de los complejos como el de Edipo, la ley según la cual la ontogenia es una repetición de la filogenia; en suma, toda la herencia que Freud recibió de su época. Hay que desprender el psicoanálisis del evolucionismo de la segunda mitad del siglo XIX para que retome su verdadera fuerza. El problema de las relaciones entre el psicoanálisis y la antropología se planteará, pues, para Kardiner, lo mismo que para Margaret Mead, dando primacía a lo sociológico. Quiero decir que las instituciones (por lo menos las instituciones fundamentales) son parte integrante del principio de realidad, y los individuos deben adaptarse a ellas. Ya no se trata de buscar los orígenes de la sociedad, de explicar los hechos sociales a partir de la libido sino, por el contrario, de ver cómo y en qué medida las necesidades biológicas del hombre pueden adaptarse o no a la organización del grupo. Pero dichas estas cosas, que sitúan a Kardiner en la corriente de pensamiento que estamos siguiendo en este

¹ A. KARDINER, *The Individual and his Society*, Nueva York, 1939; *The Psychological Frontiers of Society*, Nueva York, 1945.

capítulo, nos es menester señalar qué elementos nuevos aporta con respecto a los autores precedentes.

Si bien Kardiner rechaza el biologismo de Freud y su concepción de los instintos, no por ello está menos cerca del biologismo que R. Benedict o que M. Mead. Kardiner distingue, en los individuos, necesidades básicas o exigencias, percepciones, impulsos, sentimientos y actitudes. No es posible explicarlo todo a partir de la libido o de la sexualidad. El hombre tiene otros instintos u otras tendencias, igualmente poderosos, como la necesidad de subsistencia o la necesidad de seguridad. Sin duda, Freud tiene en cuenta la alimentación, pero para incluirla en el erotismo oral. Kardiner distingue ambos elementos: la utilidad y el placer. Especialmente entre los primitivos, el problema de la alimentación se plantea a menudo en términos angustiosos y, en consecuencia, el psicoanálisis de los pueblos calificados de inferiores debe tener en cuenta la posible frustración de la subsistencia. En tales casos, se trata de un instinto tan primordial como el instinto sexual. Lo mismo sucede respecto de la seguridad. El niño de pecho se distingue de los animales cachorros por el hecho de mantenerse mucho más tiempo bajo la dependencia de los padres; no puede vivir si no cuenta con los cuidados de éstos; pero esa necesidad puede también ser frustrada y dar lugar a derivaciones, a sublimaciones, o a neurosis. Kardiner, en suma, substituye el monismo de la libido por el pluralismo de los instintos o de las tendencias humanas, la idea de un tipo único de frustración por la idea de la multiplicidad de frustraciones (lo cual puede, inclusive, llegar a la frustración de las tendencias sociales; es decir, de las necesidades que se originan en el valor acordado en el grupo al status, a la riqueza, al prestigio, etcétera); en fin, la concepción de que todas las neurosis tienen su punto de partida en desequilibrios, en conflictos o regresiones de origen sexual, por la concepción del pluralismo de las neurosis.

Hay otro punto en el que Kardiner se halla más cerca del psicoanálisis que los antropólogos antes citados: el de la correlación entre los hechos sociales y los hechos psíquicos. Hasta ahora, hemos insistido en la primacía de lo social. Pero si, a la inversa de Freud, Kardiner piensa que no es necesario buscar el origen de las diversas instituciones sociales en los mecanismos de defensa de la libido, este autor cree, sin embargo, que ciertos hechos sociales

se originan en las reacciones individuales. Desde este punto de vista, es, entre todos los hombres de ciencia citados, el que más cerca se encuentra de la sociología psicoanalítica clásica. Hay acción y reacción constantes de lo social sobre lo psíquico y de lo psíquico sobre lo social, lo cual hace que las necesidades básicas, la sexualidad entre ellas, deban adaptarse a las instituciones, a los ideales del grupo; pero esa adaptación, al frustrar ciertas tendencias, al forzarlas a transferirse sobre otros objetos, a inventar compensaciones simbólicas, a su vez actúa sobre la sociedad, modificando las instituciones existentes, creando una mitología y un folklore particulares. De allí la distinción entre "instituciones primarias" e "instituciones secundarias". Las instituciones primarias, como las normas o las costumbres de la educación infantil, la organización de la familia, las disciplinas básicas de las tendencias oral, anal, o genital, los sistemas colectivos de valores, y las facilidades o dificultades de la subsistencia producen, en el curso de los primeros años de vida, cierto tipo de comportamiento y cierta estructura psíquica. Recíprocamente, el individuo, satisfecho o frustrado en sus más hondas tendencias, reacciona contra esas instituciones, para cambiarlas o crear otras, y se alivia de sus angustias imaginando, por ejemplo, los Espíritus, o forjando mitos: tales las instituciones secundarias.

Freud había dividido la personalidad en tres fragmentos superpuestos: el id —o libido reprimida—, el yo —dominio de la conciencia clara—, y el superyó —que es el padre o el substituto del padre introyectado—. El error de Freud al respecto consiste en haber partido de la neurosis y, si bien es cierto que el superyó del neurótico se caracteriza por la severidad, y hasta por el sadismo, existe también un superyó normal. En las islas Trobriand, el amor y la protección de los padres no están condicionados, como entre nosotros, por la renuncia al placer; ni la actividad oral, ni la actividad anal, y menos todavía la genital, son desaprobadas; en tales condiciones, se forma un superyó en el cual el castigo no desempeña papel alguno y en donde no interviene el miedo. Kardiner cree que el sentimiento de vergüenza interviene en el superyó normal en mayor grado que el sentimiento de inhibición cruel; declara que la disciplina (y no hay sociedades sin disciplinas, si bien tales disciplinas no actúan siempre sobre los mismos instintos o las mismas tendencias) actúa bajo la forma del

deseo del niño a ser protegido y a ser aprobado, no por la identificación del niño con la persona encargada de la ejecución de esa disciplina. Pero, por encima de todo, Kardiner no separa lo que Freud distingue. A la estratificación del yo y del superyó, opone la personalidad total. Y lo que demostrará en su obra es cómo reacciona el yo, encarado como un todo, frente a las instituciones primarias.

Llegamos, así, al concepto dominante de Kardiner, que constituye su mayor originalidad: la "personalidad básica". Es menester distinguir en el individuo dos cosas diferentes: la personalidad básica y el carácter. El carácter es lo que distingue a una persona de otra, lo que constituye su originalidad. Pero como en un mismo grupo social todos los niños han sido sometidos en su más tierna infancia a los mismos cuidados paternos, a las mismas disciplinas básicas, y han sido educados según los mismos sistemas de valores tribales o étnicos, naturalmente resultará que todos los miembros de esa sociedad presentarán rasgos comunes. "Las condiciones del medio y ciertos aspectos de la organización social, incluidos en el calificativo de instituciones primarias, crean para el individuo los problemas básicos de adaptación. Tales problemas lo obligan a ciertos métodos de acomodación, ya que se trata de condiciones fijas e invariables. La falta de alimentos, las prohibiciones sexuales, las disciplinas de tal o cual orden son condiciones que el individuo no puede controlar directamente; al respecto, sólo le cabe adoptar una actitud... Las constelaciones básicas originales creadas en el individuo por esas condiciones constituyen, desde el punto de vista subjetivo, la estructura del yo, y desde el punto de vista objetivo, la estructura de su personalidad básica." Se advierte el adelanto realizado por este autor respecto de Ruth Benedict, destacado claramente por R. Linton. Una sociedad puede muy bien tener varios sistemas de valores y no un *paideuma* único. Los habitantes de las islas Marquesas, por ejemplo, tienen una serie de instituciones orientadas por la angustia de alimentación, otras que se refieren a la sexualidad y otras que son competitivas. Estas diversas instituciones tridimensionales son, sin duda, "congruentes", pero la integración no se concreta exteriormente a los individuos, en un *paideuma* cualquiera; se efectúa en la personalidad básica que está condicio-

nada, a la vez, por dichos diversos órdenes de fenómenos, económicos o sociales¹.

La conclusión se mantiene, empero, en armonía con el pluralismo de civilizaciones. A la diversidad de culturas corresponde una diversidad de experiencias infantiles, y a esta diversidad el pluralismo de "personalidades básicas".

En la imposibilidad de encontrar, en un mismo hombre de ciencia, cualidades de etnógrafo y de psicoanalista, Kardiner procedió según el sistema de trabajo cooperativo uniendo, en sesiones comunes, a psiquiatras y antropólogos. El resultado de estas investigaciones colectivas apareció en dos libros: *El individuo y su sociedad* y *Las fronteras psicológicas de la sociedad*. En el primero se hallará un análisis de la civilización de las islas Marquesas y de los tanalas de Madagascar. Nos bastará un ejemplo. Lo que caracteriza a la primera de estas dos civilizaciones es, sobre todo, la falta de mujeres (hay cinco hombres por cada dos mujeres) y, después de ello, la escasez de alimentos, como resultado de sequías prolongadas que crean angustia por la subsistencia. Cabe añadir la falta de cuidados que dispensan las madres a los niños, pues las mujeres, harto escasas, son naturalmente muy apreciadas y no piensan sino en el amor, medio, para ellas, de encumbramiento social y de dominio. Poca o ninguna disciplina básica, ni inhibiciones sexuales o exigencias de obediencia. La falta de propiedad quita al individuo un medio de realizar su personalidad por la posesión de bienes propios. En la misma sociedad hay, además, otras instituciones, tales como la representación hostil de la mujer, la imagen de la mujer-hechicera, la solidaridad entre varones, el embalsamiento de los muertos, la antropofagia, una mitología original y un tipo especial de neurosis que consiste, en lo que a la mujer se refiere, en simular preñez. No se puede relacionar directamente esta segunda categoría de instituciones con la primera; no hay, en tal caso, vínculos analíticos entre unas y otras. En cambio, se comprende fácilmente cómo determinaron, las primeras, cierto tipo de personalidad básica y cómo, después, esa personalidad reaccionó dando origen al segundo grupo de instituciones. Por ejemplo, el

¹ Prólogo de R. LINTON a *The Individual and his Society*, op. cit.

I S L A S M A R Q U E S A S

Instituciones primarias	Estructura de la personalidad básica	Instituciones secundarias
<p>Proporción entre hombres y mujeres: $2\frac{1}{2} : 1$</p> <ul style="list-style-type: none"> — Falta de cuidados maternales. — Celos de los hombres. — Expresados. — Suprimidos. <p>Relación de los sexos:</p> <ul style="list-style-type: none"> — Hombres — Mujeres 	<p>Ansiedad. Miedo de ser comido.</p> <p>Sólo cuando se embriagan.</p> <p>Seguridad en los hombres.</p> <p>Odio hacia las mujeres.</p> <p>Miedo de ser explotados por las mujeres.</p> <p>Insatisfacción sexual.</p> <p>Hostilidad entre mujeres.</p> <p>Miedo de que los niños les sean raptados.</p>	<p>Representación hostil de la mujer, <i>Vehini-hai</i>¹.</p> <p>Suicidios y asesinatos por amor.</p> <p>Solidaridad masculina.</p> <p>Tabúes contra las mujeres.</p> <p>Homosexualidad.</p> <p><i>Vehini-hai</i>.</p> <p><i>Fanoas</i> y Espíritus familiares².</p> <p>Brujerías contra las mujeres, <i>fanoas</i>.</p> <p>Pseudociesia (preferencia simulada).</p>
<p>Falta de alimentos:</p> <ul style="list-style-type: none"> — Técnicas de subsistencias. 	<p>Métodos racionales³.</p> <p>Ansiedad alimentaria.</p> <p>Miedos hipocondriacos.</p> <p>Miedo a la desintegración.</p> <p>Miedo de ser comido.</p> <p>El alimento como medio de exaltación del Yo.</p>	<p>Nombres múltiples.</p> <p>Tabúes alimentarios.</p> <p>Embalsamamiento.</p> <p>Antropofagia.</p> <p>Técnica de la defecación.</p>
<p>Disciplinas básicas:</p> <p>Ausencia de restricciones sexuales y de insistencia para hacerse obedecer.</p>	<p>Libre evolución de la sexualidad.</p> <p>Superyó: sentimiento de vergüenza.</p>	<p>Ausencia de perturbaciones sexuales.</p> <p>Ausencia de hipertrrofia de los padres.</p> <p>Facilidad de relaciones con la divinidad.</p> <p>Precocidad.</p> <p>Pandillas de niños.</p> <p><i>Kaioi</i>⁴.</p>

Movilidad social: Primogénito.	Falta de ansiedad de explotación por los hombres. Conflictos de pres- tigio atenuador.	Solidaridad mascu- lina: intercambio de bienes. Control del presti- gio.
Propiedad: Comunal. Personal.	Falta de ansiedad; la propiedad no es un medio de realizar el pro- pio yo.	Inexistencia de ro- bos, excepto de alimento. Prestigio: goza de prestigio quien es- tá bien alimenta- do.

¹ *Vehini-hai*: Espíritus de mujeres-ogros que rondan alrededor de los niños pequeños para devorarlos.

² *Fanoa*: Espíritus de hombres fallecidos que se convierten en protectores de las mujeres, a las que ayudan, y que hacen daño a otras mujeres cuando las primeras se lo piden. Nunca actúan en perjuicio de los hombres.

³ Kardiner distingue el sistema racional que parte de la percepción y se orienta hacia el conocimiento científico de la realidad con miras a dominar la naturaleza, del sistema proyectivo (en el sentido psicoanalítico de la palabra: proyección) que parte de los complejos nucleares y va hacia la proyección en imágenes miticas o hacia la racionalización (en forma de ideologías)*.

⁴ *Kaior*: Miembros de las pandillas de adolescentes, después de la pubertad y antes del matrimonio.

* A. KARDINER, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia Univ., 1945.

hecho de que la madre se ocupe poco y mal del bebe, al contrario del padre o, inclusive, de los otros maridos, secundarios, de la mujer, es causa de que el niño elabore una imagen hostil de la mujer y un sentimiento de confianza en los hombres. La neurosis de la preñez simulada, con la idea de que el niño que desaparece del útero ha sido robado por un Espíritu masculino, el *fanoa*, destaca la hostilidad recíproca de las mujeres y la animosidad del hombre hacia el niño que le roba su objeto sexual. Los mitos de las reencarnaciones sucesivas, vinculados al canibalismo, evidencian la angustia de la personalidad básica ante la falta de subsistencia; es menester nacer poco a poco, un trozo del cuerpo tras otro antes de tener su personalidad completa, tal como uno no se siente verdaderamente uno mismo sino cuando ha comido bien. De esa manera, la necesidad de alimento es, en dicha sociedad, más importante que la libido. Inconscientemente (pues, so pretexto de que Kardiner une el yo, el id y el superyó, no hay que creer que éste no tiene en cuenta el inconsciente, pero el inconsciente es modelado por las instituciones primarias, tal como lo consciente) la angustia ali-

mentaria se traduce por un mecanismo de defensa, para impedir que ese cuerpo tan difícilmente formado, ese yo tan penosamente integrado, se disuelva; de allí la práctica del embalsamamiento. Ahora se comprende mejor la diferencia entre las instituciones primarias —que representan la acción de lo social sobre el yo— y las instituciones secundarias —que son creaciones reactivas del yo así formado—; “Las instituciones primarias son aquellas que suscitan los problemas inevitables y fundamentales de la adaptación. Las instituciones secundarias son las que proceden de la acción de las instituciones primarias sobre la personalidad básica¹. ” El cuadro siguiente, tomado de Kardiner, ilustra este esquema de acción y de reacción.

Se le criticó a Kardiner el carácter abstracto de la idea relativa a la personalidad básica. “Se trata”, dice Linton, “de una desviación del concepto clásico de personalidad: su delimitación se hace sobre el estudio de la cultura en vez de realizarse sobre la base del estudio del individuo. La estructura de la personalidad básica representa el conjunto de los aspectos de la personalidad que parecen adaptados a las diversas instituciones concernientes a una cultura dada. El concepto fue obtenido de un estudio de la cultura, estudio relativo no sólo al contenido de esta última, sino a la obtención de los elementos componentes, y que representa, en consecuencia, una abstracción de tipo semejante al de la cultura misma.” Jean Balandier va más lejos aún. La personalidad básica no es el denominador común de todos los individuos de un grupo dado, sino el resultado de una deducción. Se trata de obtener, de la totalidad de instituciones primarias de una sociedad dada, todas las consecuencias psicológicas posibles. La personalidad básica constituye justamente esa totalidad. Pero se trata de un máximo que, concretamente, no se realiza jamás en esa totalidad. Ningún individuo está en contacto con el conjunto de instituciones primarias del grupo en que vive; a juicio de Balandier, ese concepto es análogo al de ser social de Durkheim (por oposición al individuo biopsicológico en el cual se injerta este ser social) o al Ego colectivo de Jung².

¹ Prólogo de R. LINTON a *The Individual and his Society*, *op. cit.*

² J. BALANDIER, *Ethnologie et Psychiatrie* (*Critique*, IV, 1948).

La segunda crítica —que por otra parte se relaciona con la primera—, formulada también por Linton, arguye que los niños no son puestos en relación con la totalidad de una civilización, sino con diversos sectores de dicha civilización, según la posición que deben ocupar en la misma. Los miembros de un grupo se dividen en cierto número de categorías: hombres y mujeres, jefes y súbditos, sacerdotes y laicos, etcétera, y, en consecuencia, "la participación de un individuo en una cultura depende de su posición en la estructura social; es decir, de su status. En la organización formal de cualquier sociedad, cada status se asocia con una constelación de determinadas expectativas de conducta." Y sin duda, esos diferentes status están organizados de tal manera que las actividades de cada grupo forman con las de los demás un todo coherente. Ello no impide (observa Linton) que no se pueda hablar de personalidad básica con respecto a un conjunto cultural; la misma debe variar con los status y no puede ser establecida sino por los individuos que tienen un status común.

En fin, si bien Kardiner ha multiplicado el número de tendencias que pueden ser frustradas, no por eso su psicología deja de ser dinámica, calcada del psicoanálisis, en cuanto a métodos y espíritu, y que de esa forma descuida la psicología experimental. De allí la reacción de los psicólogos que se mantienen en la corriente clásica¹. Estos reprochan a Kardiner el haber eliminado voluntariamente de su obra el papel de la inteligencia y de la percepción clara, so pretexto de que tales funciones del conocimiento no tienen ningún interés para la sociología. Empero, reconocen que Kardiner es menos culpable que los discípulos puros de Freud, ya que se vio obligado, a pesar de todo, al final de su primer libro, a incluir, entre los elementos esenciales de la personalidad, la percepción del mundo, del id y del id en relación con los demás.

En parte para responder a dichas objeciones, Kardiner escribió su segunda obra, que completa y amplía la primera. Linton había hecho observar que para dar sentido concreto a la personalidad básica se necesitaría "una serie de estudios de individuos, verificados sobre el terreno por investigadores competentes". De allí, en las *Frontières psychologiques de la société*, el empleo de biografías de indígenas, de "historiales biográficos" que nos muestran

¹ M. SHERIF y H. CANTRIL, *op. cit.*

cómo los rasgos comunes debidos a la influencia de las instituciones primarias tienen existencia definida combinados con rasgos particulares, propios de cada uno de aquellos cuya historia nos es relatada y cuya psicología nos es descrita. Sin duda, para que el concepto no sea una abstracción, sería menester conocer a todos los individuos componentes del grupo, lo cual es imposible. Sin embargo, los historiales biográficos nos permiten corregir en gran medida la primera impresión de abstracción, mediante una verificación, en cierta medida experimental, realizada sobre cierto número de miembros de dicho grupo.

El primer libro de Kardiner respondía ya, en parte, a la segunda objeción, la de la diversidad de los status. Esa diversidad, nos dice, "no invalida el hecho de que, sea cual fuere la sociedad, todos los individuos están sometidos a disciplinas determinadas... En otras palabras, una cultura crea una órbita dentro de la cual se mueven todos los individuos que la integran. Esa órbita está formada por las instituciones a las cuales se hallan sometidos todos los individuos que integran dicha sociedad. En esa órbita se manifiestan evidentes diferencias, relativas al sexo, al primogénito y al status. Pero afirmar que todas las mujeres y todos los primogénitos de una cultura tienen el mismo carácter sería tan falso como imaginar que todos los jefes de las diversas culturas tienen absolutamente el mismo carácter... La jerarquía de los status determina diferencias en el carácter. Crea diferencias en cuanto a la oportunidad de explotar a los demás, en cuanto al prestigio y a la inmunidad respecto de ciertas prohibiciones institucionalizadas; sin embargo, en la mayoría de ellas, la jerarquía no influye sobre el carácter, a menos que esté acompañada de inmunidad con relación a la influencia de las restricciones y las disciplinas de los años de formación". No obstante, Kardiner advirtió inmediatamente, y en forma más acabada, el valor del argumento. El status tiene, en efecto, repercusión en la educación y, en consecuencia, en la diversificación de las personalidades básicas. Su segundo libro tendrá en cuenta esto. Así, al pasar de las civilizaciones primitivas a las civilizaciones contemporáneas, nos señalará que toda clase determina un tipo especial de personalidad básica; con todo, también en esta ocasión, este autor trata de demostrar que esas personalidades son, en el fondo, similares. Por lo tanto, el papel

de la repercusión del status sobre la psique no está aún bien aclarado.

En cuanto a la tercera objeción —la de descuidar la psicología experimental—, el último libro de Kardiner responde a la misma utilizando el test de Rorschach. Demuestra que dicha psicología experimental, en el caso de los indígenas de Alor, confirma los resultados obtenidos en otros campos de investigación, relativos a la deducción de la personalidad básica, tomando como punto de partida las instituciones primarias de la cultura. A consecuencia de ello, el concepto relativo a la personalidad básica se considera ahora el resultado de la convergencia de tres métodos: el método analítico, los historiales biográficos y los datos de la psicología experimental. Añadamos que el último libro de Kardiner nos lleva de la antropología a la historia social, y por ello, al final de este capítulo, encontramos nuevamente la sociología propiamente dicha. Los cambios de la civilización no abarcan, simultáneamente, todas las instituciones; la organización doméstica, las disciplinas básicas poseen una tenacidad que, por ejemplo, las formas de organización de la actividad económica no tienen, por lo cual ciertos valores colectivos, las ideologías, la ciencia, o la religión, pueden transformarse sin que ello implique *ipso facto* un cambio en la configuración de la personalidad básica. Se aprecia el esfuerzo de Kardiner —que por otra parte está en sus comienzos— por ampliar consecuentemente su tesis y darle mayor fuerza de convicción.

Kardiner tuvo el mérito, en primer lugar, de destacar la importancia de la alimentación entre los pueblos primitivos y de separar la necesidad de alimentos de la libido oral; en segundo lugar, de señalarnos la diversidad de las frustraciones y, en tercer término, de insistir sobre la reciprocidad de acción entre lo colectivo y lo individual. En lo tocante a este punto, ¿no se habrá excedido al establecer una distinción, en cierto modo radical, entre las instituciones primarias y las instituciones secundarias? Si sus definiciones al respecto son definiciones operatorias la cosa no reviste gravedad; pero si se piensa que todo el sistema religioso, por ejemplo, o el folklore, no son más que un sistema de proyecciones o de transferencia de tendencias frustradas, entonces la distinción carece de validez. Que la personalidad básica puede actuar sobre la estructura social, determinar ciertas preferencias en las

relaciones entre el hombre y los dioses, orientar los mitos en direcciones determinadas, es algo que no admite dudas. Pero no hay que olvidar que la religión, la magia y la mitología forman parte de las instituciones primarias que modelan al niño. Existe estrecha vinculación, por una parte, entre los ritos y las representaciones religiosas, y por otra, con la estructura de la familia, la organización de los clanes, etcétera. Marcel Mauss se ha referido a las "sociedades totales" que deben ser vinculadas con "el individuo total¹" que sea la personalidad básica la que aplique, por ejemplo, la noción de tabú a tal objeto con preferencia a tal otro; convendremos inmediatamente en ello. Pero la idea misma de tabú, como carácter contagioso de lo sagrado, y como inhibición fundamental de la actividad, es institución esencialmente primaria. Margaret Mead lo destaca cuando habla de la educación de los niños en las islas de Oceanía; los padres permiten gran libertad de realización a las tendencias infantiles, siempre que éstas no se opongan a los tabúes del grupo, sin embargo. Y, recíprocamente, las experiencias infantiles, que han actuado sobre los individuos y alterado su comportamiento, pueden volver a influir en la estructura de las familias que formen más tarde y en la educación, el cuidado que den a sus propios hijos, el modo en que impartirán las disciplinas básicas a estos últimos; en suma, pueden influir sobre las instituciones consideradas primarias, cuando esos individuos formen, a su vez, una nueva familia y tengan hijos. Sin duda, Kardiner ha esbozado demasiado bruscamente, en su esquema explicativo, las instituciones primarias, la personalidad básica y las instituciones secundarias; y simplificó el conjunto de los procesos de vaivén, de interpenetraciones mutuas de lo psíquico y de lo social. Tal es, a nuestro juicio, la crítica fundamental que debe hacérsele.

¹ M. MAUSS, *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (*Journ. de Psychol.*, 1924).

SEGUNDA PARTE

**POSICIÓN TEÓRICA DEL PROBLEMA
DE LAS RELACIONES ENTRE EL
PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGÍA**

CAPÍTULO VIII

EL NEUROTICO, EL NIÑO Y EL HOMBRE PRIMITIVO

EL PSICOANÁLISIS no nos interesa por sí mismo, sino por su aplicación en sociología. Ahora bien, los sociólogos contemporáneos parecen distinguir, en el psicoanálisis, entre método y contenido doctrinal, para utilizar el primero y rechazar el segundo. Sin duda, hemos descubierto, en el curso de los últimos capítulos, claras diferencias de pensamiento entre un Fromm, por ejemplo, y un Kardiner. Pero, en rasgos generales, todos consideran la constitución de una metodología como el más importante aporte del psicoanálisis; y esa metodología se basa en el empleo de los procesos morbosos en la explicación de los hechos sociales normales. Hemos visto que Lasswell utilizaba casos clínicos para comprender mejor las motivaciones de la política y para dar base científica a su clasificación de los tipos políticos. Ruth Benedict define ciertas formas de civilización por comparación con ciertas formas de neurosis, y Margaret Mead observa la relación existente entre la diversidad de culturas y la mayor o menor permeabilidad de los individuos a las alteraciones mentales; su idea de que lo normal es relativo en ciertos grupos sociales se basa, pues, en parte, en la similitud existente entre ciertos ideales colectivos y ciertos comportamientos morbosos. Muchos de los sociólogos que hemos citado, si no recurren, para decirlo con propiedad, al método patológico, se valen de conceptos —tales como el de retorno de lo reprimido o bien de la racionalización— que Freud dedujo del estudio de los enfermos. Kardiner mismo, que critica la sociología psicoanalítica porque se funda en datos puramente clínicos, no deja de establecer comparaciones con hechos patológicos cuando se trata de aclarar algunos de estos conceptos.

En cambio, casi todos los hombres de ciencia eliminan, por completo o parcialmente, la doctrina de la libido, ya sea porque añaden a lo sexual otros factores, otros instintos u otras tendencias —tales como la necesidad de alimentos o de seguridad social—, ya sea porque no aceptan siquiera la existencia de una sexualidad pregenital. Margaret Mead, empero, constituye excepción. Pero, en general, aplican a las diversas tendencias humanas —inclusive las tendencias sociales— los conceptos de Freud referentes a la represión, la frustración, la sublimación o la racionalización. En síntesis, separan de la teoría de la libido todo el aparato conceptual del freudismo, para utilizarlos en dominios distintos. Ahora bien, respecto de ello creemos que es mucho y muy poco, a la vez, lo que la sociología moderna aporta al psicoanálisis. Mucho, porque acepta esa obsesión de lo patológico; muy poco, porque reduce al mínimo el papel de la sexualidad en la vida social. Debemos, por lo tanto, volver sobre ambas cuestiones, y considerar sucesivamente las relaciones de la sociología con el método y con la doctrina de los psicoanalistas.

I

Era un procedimiento constante de Freud y de sus discípulos el explicar los hechos sociales tomando como punto de partida datos patológicos: el totemismo, por ejemplo, por medio de las fobias animales; el mito del héroe, según la “fábula familiar” paranoica; los tabúes, por las obsesiones, y así sucesivamente. Jung descubre el origen de la fabricación del fuego al estudiar la perforación masturbatoria de un enfermo; y la “neurosis altruista” llevó a Reik a su teoría de “la incubación”. Ante tal forma de proceder, Descartes habría vuelto a exclamar sin duda, como en su *Discurso del Método*: “¡Diantre! ¡Están locos!”

Pero no hay que apresurarse a establecer críticas, pues si bien algunos textos pueden inducir a error, los freudianos jamás identificaron lo morboso con lo social. Inclusive, tuvieron buen cuidado de señalar, cada vez, las diferencias esenciales, y el mismo Freud llegó a emplear, para acabar de una vez con los equívocos, el término “caricatura” para designar las formaciones patológicas. La enfermedad es una caricatura de lo social, y no lo social

mismo. Los psicoanalistas se limitan a afirmar que la enfermedad constituye una lente de aumento que permite ver mejor y analizar mejor ciertos procesos sociales, que, de otro modo, serían difíciles de comprender. También en biología, si bien se utiliza el microscopio para conocer mejor la estructura del protoplasma, no se lo confunde con el protoplasma que se observa a través del citado instrumento. La enfermedad vendría a ser, en cierto modo, el microscopio de la sociología. Por otra parte, lo que preocupaba al antiguo psicoanálisis era el problema de los orígenes. Las instituciones tienen, detrás de sí, un largo pasado; son vida cristalizada; pero para comprender cómo pudieron surgir un día, hay que ver cómo los neuróticos inventan, para su propio uso, tabúes, sistemas complicados de prohibiciones o ceremoniales, ritos propios del acostarse, del caminar o de bajar por la escalera. Hemos captado en lo profundo el proceso de creación de los ritos mágicos o el de los tabúes de los hombres primitivos. Lo patológico representa entonces lo social *in statu nascendi*. Con otras palabras: el neurópata está obligado a resolver cierto número de problemas complicados que el primitivo debió resolver otrora, y las soluciones que encuentra no resultan tan diferentes como pareciera en un primer momento: en el fondo son del mismo tipo. Así, es posible utilizar unas para aclarar las otras.

Queda pues entendido que los casos morbosos no son, en la mente de los psicoanalistas, más que material o instrumento de descubrimiento. Pero todo instrumento tiene su teoría y el sabio nunca observa la realidad a través del instrumento material, hecho de madera, hierro, vidrio o cobre, sino a través de la teoría lógica y matemática del "aparato". A cada instante se ve obligado a efectuar toda una serie de correcciones. Por lo tanto, si se observa lo social a través de la patológica, la investigación deberá realizarse también a través de una teoría de lo patológico. De ese modo, nos vemos llevados a preguntarnos cuál es la teoría psicoanalítica del instrumento "patología".

En términos generales, tal teoría consiste en la afirmación de que no hay sino diferencia de grado, y no de naturaleza, entre lo normal y lo anormal. Ahora bien, esta teoría no es un descubrimiento del psicoanálisis. Se remonta a Claude Bernard y se refiere a la biología: "Las leyes de la salud son iguales a las leyes de la enfermedad."

Antes que Freud, ya la aplicó Ribot a la psicología, y agregó el principio de la progresión inversa de la enfermedad con respecto a la constitución de la personalidad humana, ya que la enfermedad destruye primeramente las capas más recientes del yo para llegar gradualmente a las más antiguas. Freud, ya se ve, se sitúa o se afirma en toda una tradición que no ha dejado de dar frutos. Más aún: adversarios tan decididos del psicoanálisis como el doctor Pierre Janet se valen igualmente de los hechos patológicos para comprender las conductas sociales: la megalomanía, para los orígenes del poder político y de las jerarquías sociales; los sentimientos de dominación por la formación de la personalidad y su desprendimiento progresivo de la conciencia colectiva tribal¹. En suma, en el ámbito de la sociología propiamente dicha, Marcel Mauss, a su vez, reconoció la importancia de la psiquiatría en la explicación de ciertos fenómenos primitivos, tales como la muerte por hechicería o por la convicción de haber violado un tabú².

No obstante, a pesar de tan notable acuerdo entre sabios procedentes de todos los puntos del horizonte científico, hay, en el seno mismo de esa doctrina, algo así como una contradicción. Si la enfermedad es regresión de lo más reciente hacia lo arcaico, lo que se ve afectado ante todo es, precisamente, lo social. Todo grupo nos obliga a cierto número de acciones: es necesario adaptar la propia conducta a la conducta de los demás; es menester hablar, responder, saber, obedecer en algunos casos, negarse en otros, luchar, para imponerse. "Cuando estamos solos", dice Janet, "no nos conducimos de la misma manera que cuando estamos con alguien"; conversar con un ser imaginario, fruto de nuestra fantasía, y que hace cuanto queremos, que obedece a nuestros menores deseos, es más descansado que conversar con seres reales, que no reaccionan frente a nosotros tal como desaríamos. En síntesis: la vida social es complicada. La persona dotada de fuerzas psíquicas saldrá del paso fácilmente, pero el enfermo se caracteriza por su escasez de recursos, y, para ahorrarse acciones que le cuestan esfuerzos, prefiere refugiarse en la soledad. ¿Cómo podrá, por lo tanto, lo patológico explicar lo social, si lo que define los trastornos

¹ P. JANET, *L'évolution psychologique de la personnalité*, París, 1929.

² *Journal de psychologie*, 1924.

mentales es, precisamente, la evasión de lo social? Se alegará que lo dicho vale más contra el doctor Janet que contra Freud. Pero se puede ir más lejos y oponer, a la concepción psicoanalítica de la identidad de lo normal y lo patológico, la tesis totalmente contraria.

Creo que el punto de partida de esta nueva concepción debe serle atribuido a Augusto Comte. Según Comte, la sociedad se basa en una doble solidaridad: la de los hombres de una misma generación entre sí —el orden— y la de las generaciones entre sí —el progreso—. Mientras esa doble solidaridad sea respetada, por medio del altruismo y la veneración, todo marcha bien; tales los períodos orgánicos. Pero no bien el individuo se rebela contra la Humanidad, se entra en los períodos de crisis. Audiffrend, en los *Archives d'anthropologie criminelle*, utilizó en psiquiatría la citada sociología y, prosiguiendo la concepción antiindividualista de su maestro, definió la locura como un exceso de subjetividad: es insano quien rechaza las creencias colectivas y se crea un pensamiento tan personal que escapa a toda coincidencia con el pensamiento de los demás. Este subjetivismo absoluto es continuación y consecuencia de ese desarrollo del individualismo que Comte ya había señalado. En el fondo, según Lévy-Bruhl, se puede atribuir a esa corriente comtiana la teoría de la conciencia morbosa enunciada por Charles Blondel. Lo puramente subjetivo está aquí identificado con la cenestesia. Pero el hombre debe comunicarse con los demás hombres, por la mimica o por la palabra; sólo que al comunicar sus sentimientos a través de los cuadros sociales, los transforma. No obstante, puede ocurrir que las perturbaciones cenestésicas parezcan imposibles de definir en términos corrientes, y que sea menester inventar un nuevo lenguaje: se dirá que uno ha muerto, que se es dos en uno, que se tiene una pila eléctrica en las entrañas, que se tiene un brazo de vidrio, quebradizo, etcétera. En tal caso, ya no se piensa como todo el mundo, uno se separa del pensamiento social, se inventa un pensamiento personal, que no es posible comunicar, y de ello resulta que la diferencia entre la conciencia normal y la conciencia morbosa ya no consiste en una diferencia de grado, sino en una diferencia cualitativa, una diferencia de naturaleza¹.

¹ CH. BLONDEL, *La conscience morbide*, París, 2^a edición, 1928.

Entonces, el método patológico, que postula la identidad de las leyes de la salud y de las leyes de la enfermedad, no puede ser utilizado, ya que no tiene aceptación unánime; en consecuencia, todo lo que se construyó según dicho método puede ser puesto en duda en cualquier momento.

Pero hay una segunda y posible utilización de dicho método, otra teoría del instrumento: la del nuevo psicoanálisis. Este nuevo psicoanálisis que es mucho más prudente que el primero. Pues no explica lo normal por lo patológico. Se mantiene en el dominio de lo patológico. Si la conciencia morbosa es, como vimos, la que no puede adaptarse a lo social, cuánto menos podrá servirnos para comprender mejor los demás casos de inadaptación en la colectividad. La neurosis continúa siendo el microscopio que nos permite aumentar los fenómenos, pero el campo de su aplicación se halla ahora limitado a un terreno claramente definido: el de la patología social. Si las enfermedades mentales se caracterizan por el conflicto entre lo cultural y lo libidinoso o al menos lo biológico, el enfermo podrá también servirnos para ver las dificultades de la inserción de lo cultural en lo individual y el mecanismo de esa inserción. En el fondo, así es como se utiliza el método en los más recientes trabajos psicoanalíticos. Cuando no se encuentran neurosis en una civilización determinada, se dirá que las instituciones están reguladas de tal modo que la adaptación social es fácil; y si en una civilización como la nuestra las neurosis se multiplican, se dirá que esa multiplicación es la prueba de que los engranajes sociales están mal ajustados entre sí, que son contradictorios. De esa manera, se vinculan las comprobaciones de Malinowski —con respecto a los trobriandeses— y las de Margaret Mead —acerca de los indígenas de Samoa— con las de Fromm, Horney o Alexander sobre nuestra civilización occidental. En segundo lugar, ya que la neurosis es definida sociológicamente como la desviación del término medio estadístico o el apartamiento de los valores corrientes de la cultura estudiada, se llegará a una teoría relativista, la cual ya ha sido expuesta en páginas anteriores. Habrá tantos tipos de enfermedades mentales como tipos culturales haya, y quienes son considerados enfermos en tal sociedad serán héroes en otra, como sucede con los paranoicos entre los kwakiutl. Así, la ausencia o la presencia de neurosis y la

naturaleza de éstas constituirán elementos de definición o de caracterización —que figuran entre los más importantes y más sugestivos— de la sociedad orgánica o contradictoria y del *paideuma* cultural.

Sin embargo, también en este caso corresponde adoptar precauciones, que no siempre son observadas. En primer lugar, los antropólogos deberían tener en cuenta el factor demográfico. Es evidente que en las organizaciones tribales pequeñas, que cuentan sólo con una población limitada, será una casualidad el encontrar neuróticos en número elevado. La ausencia de casos patológicos manifiestos no significa tanto buena adaptación social como debilidad demográfica, poca extensión y falta de población del territorio. En segundo término, no hay que confundir las neurosis con las constituciones individuales: la exaltación del valor de la persona, de la agresividad, de la búsqueda de grandeza, con la paranoia, por ejemplo. Por último, hay un abismo entre la inadaptación social y la inadaptación neuropática. Mucha gente se adapta difícilmente a ciertas normas y valores y sufre por esta causa, sin caer en la locura por eso. Si, en consecuencia, el método patológico conserva su actualidad, el planteo correcto de la "teoría del aparato" queda aún por hacer.

Tratemos, pues, de abordar nuevamente esa teoría, y de ver dónde, cómo, y en qué medida puede el sociólogo valerse de los resultados de la psiquiatría. Limitémonos al mundo de las sociedades no civilizadas y preguntémonos en qué medida puede lo social expresar, encarar, o explicarse por hechos patológicos. Malinowski, después de haber observado que entre los trobriandeses "los médiums son seres que fingen sus cualidades extraordinarias, más que individuos anormales", añade que no sucede lo mismo en las islas Amphelett, donde tuvo la impresión, en cambio, de toparse con "una comunidad de neurasténicos". Claro que la neurosis no está universalmente distribuida; pero si no se particulariza en ciertos individuos, ¿no será acaso porque está difundida por doquier? Si no se internaliza en ideas delirantes en todo el mundo, ¿no será acaso porque se exterioriza en formaciones sociales, porque halla una forma en las instituciones existentes? En sus reflexiones sobre los indígenas de Nueva Guinea, Spitz hace esta interesante observación: que entre nosotros el individuo debe adaptarse a la sociedad, en tanto que en otros pueblos más primitivos la

sociedad es la que se adapta al individuo neuropático: los hombres introvertidos o que tienen el complejo de castración están autorizados a llevar ropas de mujer; la agresividad está sublimada en homosexualidad lícita, la neurosis goza de protección social y le ha sido concedido un papel, una función, un status en la organización del grupo¹. Se advierte a qué conclusiones arribamos: que lo social puede, en ciertos casos, explicarse por hechos patológicos, ya que la sociedad se modela sobre el neurópata o lo sitúa en un conjunto cultural, en vez de encerrarlo en un asilo, como se acostumbra entre nosotros. La libertad del enfermo tiene, forzosamente, consecuencias sociológicas; la prueba de ello nos la ofrecen nuestras regiones rurales: tiempo atrás, el débil de espíritu, como se decía, o el idiota tenía un papel en la vida del villorrio; él era quien se comunicaba con lo sobrenatural y podía, por sus gestos o palabras más o menos incoherentes, proveer elementos de apreciación para adivinar lo futuro.

Havelock Ellis demostró claramente que el eretismo sexual está menos desarrollado entre los primitivos que entre la gente civilizada; pero justamente por ser más débil, es necesario excitarlo previamente, con danzas orgiásticas, con ceremonias obscenas o lúbricas, con músicas inervantes. Ahora bien, nada tiene de extraño que tales ritos acaben por afectar también los nervios y originen, junto con el eretismo, psicosis o neuropatías². Por su parte, Raoul Allier ha insistido mucho sobre el lugar que ocupa la magia en las poblaciones no civilizadas, y sobre el de las sociedades secretas, con sus bárbaros ritos de iniciación. El ayuno, las sevicias, las brutalidades de que son víctima los candidatos a la iniciación, la idea misma de un cambio de personalidad pueden acarrear consecuencias a la salud mental³. Pero ¿qué diríamos cuando pasamos de los adolescentes de la tribu a los hechiceros? Para llegar al Akhoun, el hechicero debe permanecer varios días atado al cadáver del hombre al que ha matado, su boca sobre la de éste, su cuerpo contra el cuerpo en descomposición, y sin beber ni comer. Aunque sus nervios

¹ Debate sobre el informe de Leuba acerca de la familia neurótica (*Rev. franç. de psychanal.*, 1936).

² HAVELOCK ELLIS, *Étude de psychologie sexuelle*, II, *L'impulsion sexuelle* (apéndice), París, 1921.

³ R. ALLIER, *Le non-civilisé et nous*, París, 1927.

sean menos excitables que los nuestros, ¿cómo podría salir de tal situación sin gritos extáticos o sin alucinaciones? ¹ Muchos médicos coloniales hablan de la sugestionabilidad o de la mitomanía de los primitivos. Tal sugestionabilidad, tal mitomanía, no tienen más fuente que ese trastorno sancionado por la sociedad, ese cultivo colectivo de la excitación erótica o de la excitación mística, con gran perjuicio del equilibrio mental. Se me dirá que dichas ceremonias sólo ocupan parte de la vida del salvaje y que los citados trastornos son pasajeros. En realidad, dejan huella permanente; baste como ejemplo la mitomanía de los hechiceros. Cuando un hechicero australiano cura a un enfermo, esconde un guijarro en la boca, para simular después que lo extrae del cuerpo del paciente y decir que es el mal extraído de las entrañas del cliente ². En verdad, no hay charlatanismo en tales casos, ya que ese mismo brujo, cuando se enferma, recurre a los cuidados de otro hechicero, que lo libera del mal en la forma indicada. Cuando un hechicero negro afirma que por las noches se convierte en leopardo, y en realidad no hace sino cubrirse con una piel de leopardo, tampoco miente: se engaña a sí mismo, se siente partícipe de la condición de leopardo.

Con todo, una vez más, el neurópata no se encuentra apartado de la sociedad o descuidado por ésta. Por el contrario, es utilizado por dicha sociedad, aceptado, encargado de una función útil: se le da un status de hechicero o de conductor del grupo. Pero, entonces ¿quién no se da cuenta de que sus delirios, sus manías, sus obsesiones, pueden incorporarse a lo social, objetivándose en nuevos ritos o en las ceremonias, y que los procesos de creación de gestos colectivos pueden seguir una línea paralela a los procesos neuropáticos, y que el freudismo, en tal caso, pero sólo en ese caso, puede tener cierta razón al buscar en las instituciones de los primitivos la exteriorización de fenómenos patológicos? Becker y Bruner sin duda lo intuyeron cuando procuraron salvar la teoría de Freud sobre los orígenes del totemismo, diciendo que era acaso obra de hechiceros más o menos neuróticos y que, en tales condiciones, el totemismo muy bien puede expresar objetiva-

¹ R.-P. TRILLES, *Le totémisme chez les Fan*, Biblioteca Anthropos, 1912.

² HUBERT y MAUSS, *op. cit.*

mente las ideas delirantes que se manifiestan también en la neurosis¹.

No llegaremos a afirmar tanto, pues el lugar de la iniciativa en las sociedades llamadas inferiores no llega a la formación de complejos culturales tan complicados y tan ricos como el totemismo. Pero sabemos que los hechiceros de las tribus indias de América del Norte pueden imponer nuevas danzas, tabúes, o cánticos, creados en sueños o en las alucinaciones provocadas. Sabemos que el mesianismo indio ha sido obra de profetas que metamorfosearon la mitología corriente en un sentido de agresividad hacia los blancos². En consecuencia, hay toda una serie de hechos sociales que se explican tomando como punto de partida hechos patológicos. Pero también esta vez, como siempre, hay penetración recíproca entre lo individual y lo social, y en consecuencia entre lo patológico y lo normal. Si se estudian los delirios de los enfermos de hoy en día, se advierte que, contra las ideas comúnmente aceptadas, no dejan de recurrir a representaciones colectivas: delirios religiosos, delirios demoniacos, delirios espiritistas, inclusive delirios seudocientíficos³. Conforme al psicoanálisis, debemos distinguir el contenido manifiesto de las ideas latentes de la locura; el contenido manifiesto es dado por la sociedad, pero orientado por la libido. Así también en el caso de los pueblos primitivos. Las novedades aportadas se incorporan al complejo cultural, emplean las imágenes del medio social y, en consecuencia, si parte de lo social se explica por la neurosis, parte de la neurosis se explica recíprocamente por lo social.

Por otra parte, la explicación según lo patológico está estrictamente limitada a los casos que acabamos de citar, por supuesto. No hay que confundir lo artificial o lo con-

¹ H. BECKER y D. K. BRUNER, *Some aspects of Taboo and Totemism* (*Journ. of Social Psychol.*, 1932).

² De manera general se hallará: 1º) en M. FRIEDMANN, *Über Wahnsinnen im Völkerleben*, Wiesbaden, 1901, una serie de datos sobre la importancia de los hechos patológicos en las diferentes sociedades, y 2º) en VIERKANDT, *Führende Individuen bei den Naturvölker* (*Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1908), que cita también cierto número de innovaciones debidas a individuos manifiestamente neuróticos, una serie de datos acerca del papel creador del individuo en la sociedad, referidos todos a los pueblos primitivos.

³ R. BASTIDE, *Psiquiatría social* (en castellano), México, 1949.

vencional con lo morboso, y, so pretexto de que la sociedad es lo convencional contra lo natural, imaginarse que toda construcción social es, por ello mismo, morbosa. Lo mismo que, con el pretexto de que la racionalización sigue procesos análogos a los de la razón razonadora, imaginar que cuanto hay de racional en la sociedad y, en particular, en el dominio de los hechos jurídicos o políticos, es simple racionalización. La diferencia entre lo normal y lo patológico, como diferencia de naturaleza y no de grado, es aquí capital. En un caso, la inteligencia se somete al principio de placer; en el otro, al principio de realidad. Lo social no tiene, pues, origen patológico, o explicable en términos patológicos, o incluso por analogía con fenómenos patológicos, sino en las circunstancias, harto raras, en que lo social emana de personas enfermas.

Por último, ya que hemos hablado de la relatividad de lo anormal y de lo morboso según los diversos tipos de sociedad o las diversas civilizaciones, cabe tener en cuenta la diferencia entre las neurosis actuales y las neurosis primitivas. Hay que explicar lo arcaico por lo arcaico y no por lo actual o, si se prefiere, recurrir a las causas inmediatas y nunca a las causas remotas. Con estas restricciones, y dentro de estos límites, el método patológico puede resultar útil.

II

Al definirse la neurosis por la regresión de la libido o las fases primitivas de su desarrollo, la teoría patológica freudiana lleva también a explicar las formaciones sociales a partir de la psicología infantil. De allí un nuevo problema: ¿en qué medida la mentalidad del niño ilustra acerca de la mentalidad del hombre primitivo?

Es menester señalar que Freud no es el único que se vale de esta analogía. Piaget, por ejemplo, que a veces es comparado con Freud¹, encuentra también, en los primeros estadios de la vida mental, las mismas explicaciones mágicas o animistas, las mismas participaciones místicas, acciones a distancia semejantes a las de los no civilizados. Los guijarros blancos de los chiquillos o de las chiquillas estudiados hacen crecer los nenúfares: el sol es

¹ M. SHERIF y H. CANTRIL, *op. cit.*

grande porque después de haber sido fabricado por el hombre, creció. La moral del niño es análoga a la del primitivo; la ley ética ideada como ley de la naturaleza: "Para el primitivo, el universo moral y el universo físico forman uno solo; la norma es, a la vez, ley del universo y principio de conducta. Por ello, el crimen amenaza el equilibrio del universo mismo y debe ser místicamente anulado por una conveniente expiación. Pero esta idea se encuentra en el centro de la representación del mundo, en el niño." El puente se rompe al pasar el niñito malo que ha robado manzanas; es la naturaleza quien castiga al culpable, según una especie de justicia inmanente, inscrita en las cosas. Finalmente, el niño, lo mismo que el primitivo, no separa su yo del no-yo; como diría Freud, tiene mentalidad narcisista.

Pero, ¿en qué medida podemos valernos de tales analogías? En realidad, el hombre primitivo no se parece al niño; el pequeño primitivo es quien tiene la misma mentalidad que el pequeño civilizado de nuestros días. Sólo que, en los no civilizados, se produce el curioso fenómeno de "consolidación" de esa mentalidad infantil, en tanto que la sociedad actual, con sus grupos heterogéneos, despoja a nuestros niños de ese primero y mágico pensamiento. Piaget, al estudiar el papel de la compulsión de los adultos, advirtió que ésta, lejos de ayudar al niño a adquirir su autonomía intelectual o moral, lo retiene, por el contrario, en el realismo primario de la mentalidad primitiva. Por ejemplo, "la regla de no mentir impuesta por el adulto le parecerá tanto más sagrada, y exigirá, a sus ojos, una interpretación tanto más objetiva cuanto que, de hecho, no corresponde a una necesidad real e interior de su espíritu". Asimismo, por serle impuesta esta regla mientras él se halla en el estadio místico, el niño comprende la ley moral en un orden trascendente, exterior a la familia, la pone en el mismo plano que a los fenómenos físicos, y la identifica con las compulsiones de la naturaleza. Ahora bien, lo que caracteriza a las sociedades primitivas es el hecho de que los niños aprenden solos, en general, por imitación de lo que ven; no son castigados, no reciben verdadera educación. Pero en el momento de la iniciación, bruscamente, las compulsiones sociales más duras se abaten sobre ellos, en tanto que justamente se encuentran todavía en plena mentalidad infantil. El resul-

tado de esta compulsión, que se verifica en este momento de su desarrollo intelectual, fijará para siempre el pensamiento en el narcisismo. "Los rasgos principales de la mentalidad primitiva se explican por esta conjunción de la psicología del niño y la compulsión ejercida por las generaciones, entre sí; la mentalidad primitiva sería así una refracción de la compulsión social a través de la mentalidad infantil." Por el contrario, la sociedad moderna se basa en la cooperación. El niño escapa en parte a la compulsión de los adultos para divertirse con sus camaradas; aprende a respetar las normas libremente consentidas. Se ve obligado, en los distintos grupos de los que forma parte, a discutir, a reaccionar ante las opiniones ajenas, y a criticarse a sí mismo para marchar al unísono con el pensamiento común. Sale así, poco a poco, del narcisismo egocéntrico para encaminarse, en la escuela, hacia el pensamiento científico, y en el ámbito de los juegos, hacia una moral de autonomía.

La compulsión, cuando se ejerce sobre un pensamiento egocéntrico, puede transformar el egocentrismo en sociocentrismo; "una modificación semejante es de naturaleza tal que puede cambiar las representaciones, pero no transforma la naturaleza de las mismas... En la medida en que el niño aprende a obedecer o a respetar a sus padres, a veces ocurre que les atribuye cantidad de poderes que se atribuía anteriormente a sí mismo... lo mismo sucede en el caso del primitivo: en lugar de ponerse en el centro de todo, como el niño, o, más modestamente, de transformar en centro a sus propios padres, el adulto primitivo coloca allí a su grupo social (pero los procedimientos mentales puestos en juego son exactamente los mismos en ambos casos). Entre el niño que determina el curso del sol o de la luna corriendo por un prado y el Hijo del Cielo, que fija el curso de los astros dando una vuelta en torno de su palacio o de su reino, ¿existe diferencia?... Por opuestos que puedan parecer a primera vista el pensamiento saturado de sociedad propio de las sociedades gerontocráticas, de solidaridad mecánica, y el pensamiento egocéntrico del nifito se advierte, al analizarlos, que presentan importantes mecanismos comunes". Así, la gran diferencia entre la adolescencia del primitivo y la del civilizado estriba en que, en el segundo caso, es el momento de la liberación, y en el primero, como consecuencia de

la compulsión iniciatoria, el momento de la cristalización definitiva de la subjetividad¹.

Como se ve, las explicaciones de Piaget dejan en pie la posibilidad de aplicación del psicoanálisis infantil en el estudio de los hombres primitivos. Cuando el freudismo define la iniciación por la eliminación del complejo de Edipo, y cuando afirma que esa eliminación se efectúa ya sea por la derivación de la libido sobre la mujer, o sobre los compañeros, ya por una regresión hacia formas más arcaicas del erotismo, no se está muy lejos, en el fondo (salvo en el caso de la heterosexualidad), del pensamiento de Piaget.

Sin embargo, al mostrar la influencia de la sociedad sobre la línea de evolución de la mentalidad infantil, Piaget nos sugiere que la diversidad de condiciones del ambiente es más creadora aún de lo que él señaló. En efecto, Piaget generaliza arbitrariamente y determina dos mundos allí donde es menester buscar multiplicidad más rica. En muchas poblaciones primitivas, los niños forman, antes de la iniciación, pandillas de juego, que eligen jefes, organizan expediciones; hay en consecuencia una educación cooperativa, llevada a cabo por ellos mismos, del tipo de la que Piaget estudia en los civilizados. Incluso, a menudo se ha explicado la violencia de los ritos de iniciación, la brutalidad de las sevicias, el terror de las máscaras, como reacción de los viejos, amenazados en su gerontocracia, en contra de esta camaradería cooperativa². Asimismo, al margen de la iniciación, la educación existe entre los primitivos, en virtud de la impregnación del medio social, en virtud de todas las influencias que los niños reciben del grupo en que viven. No hay, pues, desarrollo espontáneo del pensamiento infantil bruscamente inmovilizado, en una etapa de su desarrollo, por ceremonias petrificantes. Por doquier y siempre, a partir del nacimiento, de una u otra manera, lo social colabora con lo individual en la formación de la personalidad, y si hay diferencias entre el primitivo y nosotros, como las hay

¹ PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, París, 1926; *La causalité physique*, París, 1927; *Le jugement moral chez l'enfant*, París, 1932. Y el texto redactado en la 3^a Semana Internacional de Síntesis (*L'individualité*, París, 1933).

² Hutton WERSTER, *Primitive Secret Societies*, segunda edición, Nueva York, 1932.

entre los primitivos, se debe a la diversidad de lo social que colabora con el mismo individuo. Por lo tanto, nos parece imposible poder explicar los comportamientos primitivos por los datos de la psicología infantil actual, pues no se puede separar rigurosamente lo biológico de lo colectivo, que lo moldea desde las primeras semanas de la vida e interfiere con él, al punto de que no se distingue ya la costura que los ha unido.

Esto no significa que no puedan utilizarse en sociología los datos de la psicología infantil. Pero no hay que comparar al adulto primitivo con el niño civilizado; hay que comparar al adulto primitivo con el niño primitivo. Hay que mantenerse siempre en el mismo dominio cultural, en el terreno de la misma civilización. Hecho éste que ha sido bien comprendido por Kardiner cuando demuestra que la personalidad básica es función de las instituciones primarias y varía, en consecuencia, de uno a otro tipo social. Podemos criticar a Kardiner por su elección de instituciones primarias e instituciones secundarias, pero su principio rector es justo. De allí que no se puedan explicar sin error los hechos sociales de los pueblos no civilizados por lo que sabemos sobre los chiquillos de la clase burguesa de nuestra época y de nuestro Occidente. En cambio, si se parte de la conducta infantil de esos mismos primitivos, es posible aclarar los hechos sociales en cuestión. Margaret Mead tiene razón al comenzar siempre sus investigaciones antropológicas por los ritos de nacimiento y al seguir el ciclo de vida desde la primera educación de la criatura hasta la iniciación y el matrimonio, etapa tras etapa.

El freudismo no aceptaría este punto de vista y objetaría, sin duda, que lo que está socializado es la parte externa del yo, en la costra superficial y no la libido. El superyó y el yo bien pueden embeberse de elementos sociológicos; lo reprimido, es decir, el id, queda, justamente por su condición de reprimido, fuera del alcance de la colectividad, continúa en estado puro y en consecuencia es siempre el mismo, tanto en un niño primitivo como en un niño civilizado. La personalidad básica de Kardiner puede variar de una civilización a otra; queda el tenebroso pozo del inconsciente, en el cual dicho autor se niega a zambullirse. Bergson también distingüía entre el yo superficial, que es la pelcula socializada del ser, y el yo profundo, verdadero. Ahora bien, la convergencia de las

místicas nos enseñaba que la intuición de ese yo profundo, por sobre la heterogeneidad de las culturas, es en todas partes idéntica a sí misma, porque constituye la corriente de una misma vida, lo espiritual de un mismo Dios. El problema que se nos plantea estriba, pues, en saber si lo social está superpuesto solamente sobre lo viviente o si, por el contrario, desciende a todos los tramos y hasta a los más íntimos y los más ocultos. El psicoanálisis aceptará fácilmente la diferencia de los "yoies" del primitivo y el civilizado, y la de los diferentes primitivos entre sí, pero para afirmar con tanto mayor fuerza la identidad del inconsciente.

Lo que Malinowski quiso demostrar, justamente, en contra del freudismo, es el pluralismo de los inconscientes. Lamentablemente, su demostración se resentía, según dijimos, por la debilidad de la técnica utilizada. Pues Malinowski se negó a partir de los contenidos manifiestos para analizar las ideas latentes. No hay que descuidar los procedimientos del psicoanálisis para criticar al freudismo, pues la crítica se muestra entonces ineficaz. El psicoanálisis nos proporciona una técnica adecuada para llegar a realidades que se hallan ocultas y son, por definición, inaccesibles a la introspección; nos proporciona un método de exploración de lo inconsciente, el análisis de los sueños. Nos vemos, pues, llevados por nuestro propio estudio crítico a intentar una comparación de los sueños y de las imágenes oníricas a través de las diversas civilizaciones, para ver si esta comparación nos conduce a la unidad o al pluralismo de lo inconsciente.

Tal estudio nos mostrará, además, en el uso de los símbolos, una posibilidad de separar lo social de lo libidinoso, y la imposibilidad de explicar el primero, no obstante lo que pensaba Freud, por lo segundo. Se trata de dos órdenes de fenómenos diferentes, que bien pueden interferirse, tal como dos ríos pueden mezclar sus aguas, pero cuyas fuentes son distintas: uno de dichos fenómenos, en la animalidad; el otro, en la interpretación de conciencias.

CAPÍTULO IX

SOCIOLOGÍA DE LOS SUEÑOS

I

¿EN QUÉ MEDIDA pueden interesar los sueños al sociólogo? Segundo parece, durante el sueño la sociedad disminuye la presión que ejerce sobre el individuo. Freud y Halbwachs están de acuerdo en este punto. El primero nos habla de una disminución de la censura, que deja pasar más fácilmente los deseos reprimidos durante el estado de vigilia; el segundo se refiere a la desaparición de cuadros sociales de la memoria, lo cual determina que las imágenes de la fantasía no sean ya reconocidas como recuerdos. No obstante, Hallbwachs no cree que la ruptura entre el yo y la sociedad sea total: "No creamos enteramente los hombres, los objetos ni, tampoco, las situaciones del sueño; todo ello está relacionado con nuestra experiencia de la vigilia; es decir, que volvemos a ver, en el estado de soledad a que nos reduce el sueño, todo aquello que ha atraído nuestras miradas o modificado nuestros sentidos mientras estábamos en contacto con nuestros semejantes. Además, no sólo volvemos a ver esas imágenes, sino que las reconocemos... ya que les atribuimos un sentido y podemos hablar de ellas al despertar, es decir, interpretarlas según nociones comunes a los hombres de nuestro grupo. Ello significa, pues, que por lo menos una parte de los hábitos de la vida social subsiste en la vida de los sueños¹." Del mismo modo, Freud no sólo considera nuestro pensamiento onírico como la expresión de nuestro yo más profundo, sino que piensa que los símbolos utilizados por ese pensamiento tienen significación colectiva idéntica para todos los hombres, que se encuentran tanto en los mitos como

¹ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925, p. 81.

en las pesadillas, al punto de que sería posible elaborar un diccionario universal de las mismas¹. Jung nos lleva aún más lejos: el sueño nos hace descender al inconsciente racial de la humanidad.

A intentar una sociología de los sueños nos alientan, pues, quienes más han insistido sobre lo que aquéllos tienen de característicamente individual. Ante todo, es innegable que la significación del sueño depende del tipo de civilización. En las sociedades antiguas y en las no civilizadas, el estado de sueño no está drásticamente separado del estado de vigilia. Por el contrario, las fantasías nocturnas se incorporan a la trama de la existencia y se confunden fraternalmente con las percepciones del mundo sensible. Lévy-Bruhl brinda al respecto una documentación tan rica que no vale la pena insistir sobre el tema². Pero, ¿qué se deduce de ello? Ocurre que los sueños proporcionan al primitivo la solución de problemas que le plantea su propia cultura y, así, le permite situarse mejor en el ámbito de su sociedad. Por ejemplo, aquí el sueño es el que consagra al hechicero, ese sueño en el que vio arrancadas sus entrañas y clavado en su carne el trozo de cuarzo mágico³; más allá, el sueño revela, en el transcurso de las ceremonias de iniciación, el totem individual, y establece, en consecuencia, el status social de la persona en una estructura de conjunto⁴. Y aun cuando el indígena se separe de una tribu para incorporarse a una sociedad nueva, tal como la Iglesia cristiana, el sueño suele ayudarlo a dar el salto decisivo y le otorga fuerzas sobrenaturales para desatar sus viejos vínculos sociales y contraer otros nuevos⁵. En resumen: entre los pueblos primitivos, los sueños tienen una función social. En cambio, en nuestra civilización moderna, la ruptura entre el mundo nocturno y el mundo diurno es total. Y dado que durante el estado de vigilia nos preocupan, a cada instante, los problemas planteados por la existencia social, y que

¹ S. FREUD, *Traumdeutung*, Viena, 1900; p. 313 y p. 488 de la trad. franc., París, 1926.

² H. LÉVY-BRÜHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, 1910, y *Mentalité primitive*, París, 1923.

³ HUBERT y MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, París, 1909.

⁴ FRAZER, *Totemism and Exogamy*, Londres, 4 vol., 1910.

⁵ R. ALLIER, *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, t. I, París, pp. 1925, 374-384.

éstos son múltiples, pues pertenecemos a múltiples círculos sociales —doméstico, religioso, político, sindical—, no nos queda sino el sueño para evadirnos del mundo y refugiarnos en el dominio de lo mágico. El sueño asume entonces un sentido de evasión. Sin duda, nuestra distinción sólo es legítima en términos generales. Existen, incluye en nuestra sociedad, gentes que interpretan sus sueños para hallar en ellos ciertas respuestas, y también hay entre los primitivos, junto a los sueños culturales, dictados por las normas sociales, y en cierta forma tipificados (representaciones colectivas), sueños que podríamos considerar de evasión. Pero, en general, los civilizados que consultan las clases de los sueños no son muchos y pertenecen, precisamente, a determinados grupos sociales. En cuanto a los hombres primitivos, suelen soñar poco¹.

Los tipos de sueño son asimismo función de la densidad social o, si se lo prefiere, de los conceptos de "comunidad" y "sociedad". La compulsión social, el control de la comunidad, son tanto más fuertes cuanto el medio es más pequeño, más replegado sobre sí mismo: en un pueblo, por ejemplo, o en un villorrio, más que en una inmensa metrópoli. Por lo tanto, en esos centros pequeños, las tendencias sexuales, que son más severamente reprimidas por una opinión puntillosa y reticente, bullen en los abismos del inconsciente y se liberan en parte durante el sueño. Tenemos así un fenómeno análogo al de las famosas tentaciones de San Antonio respecto del dominio religioso. Lo cual hace que la tesis de Freud sea más o menos legítima o más o menos falsa, según los medios sociales.

El contenido mismo de los sueños parece depender, en cierta medida, del grado de integración del individuo en un grupo determinado. Según una encuesta hecha por Mademoiselle Combès², ciertas descripciones de sueños citados por Foucault³, y una antigua investigación que hice sobre mis propios alumnos, se deduce que los sueños relativos a cuestiones de estudios son raros en los malos alumnos de ambos性, más frecuentes en las jóvenes (no deportistas) que, en general, son muy aplicadas en clase, o en los buenos alumnos del sexo masculino. El psicoanálisis nos enseña que, en los adultos, el material

¹ Cf. Malinowski, por ejemplo, acerca de los trobriandeses.

² M. COMBES, *Le rêve et la personnalité*, París, 1932.

³ M. FOUCAULT, *Le rêve*, París, 1906.

de los sueños es proporcionado sobre todo por la vida de familia, por las interrelaciones en el seno del grupo doméstico, aunque esas preocupaciones sociales asuman, para expresarse, formas simbólicas. Por último, los sueños de las personas religiosas, a menudo consignados en las biografías de los místicos, prueban que, si en el comienzo las tentaciones son muy fuertes, cosa que testimonia la dificultad de romper con el medio social anterior, las imágenes de lujuria se atenúan después para desaparecer totalmente cuando se llega al estado teopático¹. En suma: cuanto más integrados estamos en una sociedad, una escuela, una familia, una Iglesia, más material onírico se nos ofrece. Cuanto menos vinculados estamos a ello, menos soñamos al respecto.

Tal vez estas consideraciones sean aún excesivamente generales. Debemos, pues, preguntarnos, para demostrar mejor la acción de la cultura sobre los sueños, si los sueños no difieren de una a otra sociedad. Los chinos nos permiten una primera comparación. Ellos, en efecto, han conservado antologías de sueños: y, cosa curiosa, los autores de tales antologías han llegado ya a una teoría casi freudiana: "el hombre perfecto no tiene sueños. El hombre satisfecho no tiene deseos; he allí por qué no tiene sueños. El hombre común, en secreto, tiene deseos ilimitados; he allí por qué se agita y sueña". Pero el análisis de esos sueños (por ejemplo, los de *El cofrecillo de jade*) nos revela que entre los chinos la estructura del "yo" es idéntica a la nuestra ya sea el deseo de castrar al padre cruel (se sueña que se le arrancan los cuernos a un macho cabrío), sea el miedo a ser uno mismo el sujeto de la castración (se pierde una espiga de trigo, se tiene en las manos un papa-gayo con las alas quebradas), sea en fin, en las mujeres, el miedo a la posesión o el deseo de engendrar por vía oral (se sueña que se traga el sol y que, de ese modo, se es fecundada)². Empero, la citada identidad de estructura no tiene nada de sorprendente, ya que estamos considerando una sociedad patriarcal, en la cual la autoridad corresponde al padre; he allí, pues, una primera conclusión que puede ser admitida. Los tipos de sociedades semejantes tendrán sueños similares.

¹ R. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, París, 1931.

² SOULIER DE MORANT, *Les rêves étudiés par les Chinois* (Rev. franç. de Psychan., 1934).

Hemos mencionado ya el análisis de los sueños de los trobriandeses hecho por Malinowski. Se trata de una civilización muy diferente de la nuestra, de carácter matriarcal, clásico, y sería interesante saber si el cambio cultural implica un cambio de sueños. Malinowski cree que sí. Para él, la mayor parte de los sueños de dichos indígenas son como los de los niños, expresión de deseos elementales, muy simples, que nada tienen que ver con la sexualidad, cuando por casualidad sueñan. Casi todos sus sueños eróticos son sueños de incesto entre hermano y hermana: "Aunque el incesto entre hermano y hermana inspire el más profundo horror, una violación a la exogamia del clan se presenta como cosa tentadora y deseable... También los sueños que tienen como asunto el incesto de clan son muy frecuentes." Sin duda, se recordará que hemos criticado esa interpretación de Malinowski de atenerse al contenido manifiesto del sueño y desdeñar lo que para un psicoanalista es más importante: las ideas latentes. Esas ideas latentes se disimulan bajo el disfraz de símbolos y, en consecuencia, el problema que se nos plantea es el de saber si las mismas imágenes oníricas tienen igual significación en todas partes. Seligman opina que sí; sus investigaciones abarcan las más variadas culturas. En todas partes, a juicio de él, la moneda sería símbolo de los excrementos (papúes, melanesios, ashantis; en Siam, en Arabia; entre los kiwais de Nueva Guinea); el padre estaría simbolizado siempre por el emperador, el totem, los monstruos míticos, los espíritus caníbales, el sol; la madre, por una iglesia, una gruta, y entre los indios norteamericanos, también por la luna. El falo, por todos los objetos alargados, como el bastón entre los indios, el cuchillo ritual de la desfloración entre los australianos. El nacimiento, por el agua, tanto entre los dagombas de África, como entre los kwakiutl de América o los tikopias de Polinesia. El traumatismo del nacimiento, por la vagina armada de dientes, entre los ainus y los kiwais, en América del Norte. De esta identidad de símbolos, Seligman deduce la identidad de complejos, tales como el de Edipo, en toda la humanidad¹.

La conclusión es por demás apresurada. Pues aunque se aceptara la identidad de significación de las imágenes

¹ SELIGMAN, *Los sueños en los pueblos no-europeos* (*Journ. of Roy. Anthr. Inst.*, LXV, 1924).

oníricas, ello sólo probaría la identidad del espíritu humano, la semejanza de las leyes generales de la imaginación; la identidad de símbolos no implicaría *ipso facto* similitud de complejos. Lo que interesa al sociólogo no es el establecimiento de una clave universal de los sueños, sino saber cómo están organizados en conjunto esos símbolos. Puede haber imágenes del padre, de la madre, de falos o de vagina, sin que la estructura onírica, la relación de las imágenes entre sí, exprese deseo edípico alguno. Y más aún: Seligman observa que los símbolos de la madre son más difíciles de hallar en las poblaciones más primitivas que en las otras y lo mismo ocurriría respecto de los órganos genitales femeninos. De ello deduce lisa y llanamente que es señal de que el incesto maternal, de todos los deseos, es el más violentamente reprimido. Pero el psicoanálisis de Freud no nos autoriza a creerlo. Cuando un deseo es reprimido, al no poder manifestarse, se busca símbolos. La rareza del símbolo maternal sería, por lo tanto, una prueba en favor de la tesis de Malinowski, según la cual el complejo de Edipo no existe entre los primitivos. Se pueden confirmar estas consecuencias por investigaciones más recientes, como las efectuadas en Estados Unidos, las que prueban que sueños y complejos varían de uno a otro grupo étnico de emigrantes, de una a otra clase social¹. Así, nuestra sociología de los sueños avanzaría más profundamente aún en la revelación de la importancia del factor social. A cada tipo de civilización correspondería un tipo particular de sueños. Seligman, por otra parte, sugiere además otra importante observación: la atinente a la relación entre los símbolos y los usos tribales o étnicos. El padre es ora el emperador, ora el totem, ora el sol, según consideremos una sociedad política organizada, clanes totémicos, o pueblos de mitología astral. El órgano sexual masculino es ora el bastón del indio, ora el cuchillo ritual del australiano. Lo cual equivale a decir lisa y llanamente que la sociedad interviene hasta en ese dominio, orientando las compulsiones del inconsciente a elegir tal determinada imagen de objeto perteneciente al acervo cultural del grupo. Esto reviste

¹ Ver, por ejemplo, A. W. GREEN, *The Middle Class Child and Neurosis* (*Amer. Social. Rev.*, 11, 1946). En la clase media polaca se observan menos neurosis en los niños que en la clase media norteamericana pura, pues allí la familia no absorbe la personalidad.

capital importancia; oportunamente volveremos a ocuparnos de ello.

No podemos, en efecto, insistir sobre ese artículo de Seligman, pues cabe hacerle la misma crítica formulada con respecto a Malinowski en un capítulo precedente: falta de verdadera documentación. Se nos dan conclusiones cuando lo que pedimos son sueños bien determinados y el psicoanálisis de los mismos, realizado por un psicoanalista, según el método de las asociaciones libres. Esto es justamente lo que nos ofrece Lincoln. La riqueza de su documentación, la preocupación científica de sus análisis, quizás nos permitan, consecuentemente, llegar más lejos con nuestra sociología¹.

Lincoln centró sus investigaciones en los sueños de los indoamericanos de América del Norte, y puso especial cuidado en distinguir las tribus que más puras se mantuvieron de las que, por contacto con los blancos, se hallan en plena desintegración; además, añade a ese primer distingo una segunda discriminación, pues diferencia los sueños dictados por la sociedad de los sueños puramente individuales. Así, tenemos cinco tipos de sueños diferentes:

1º) los sueños culturales y los sueños individuales de las áreas tradicionales en donde ambas clases de sueños se consideran importantes para la vida y el futuro del nativo: ottawas, menominis, kwakiutl, thompson;

2º) las áreas donde sólo se atribuye importancia al sueño cultural: crows, blackfoot, yumas;

3º) las áreas donde no se registran sueños culturales, en las que no hay sino sueños individuales, pero que reflejan la cultura del grupo más que los intereses del sujeto: navajos;

4º) las áreas donde los sueños del individuo no reflejan ya, en su contenido manifiesto, la cultura del grupo, porque esos individuos han abandonado, transitoriamente o no, las tradiciones de su pueblo: ciertos navajos y algunos kwakiutl;

5º) las áreas de desagregación de la antigua cultura amerindia, en donde el sueño sólo expresa, por tal razón, problemas individuales: los modernos yumas del Colorado, los ottawas de los bosques, los wintus de California.

¹ Jackson Steward LINCOLN, *The Dreams in Primitive Culture*, Londres, 1935.

Los primeros de dichos sueños, los sueños culturales, son los que el grupo impone al individuo y tienen, en consecuencia, finalidad social; en ese sueño, el indio recibe la revelación de su totem, o su antepasado exige un sacrificio o recompensa al durmiente brindándole fórmulas mágicas, nuevas danzas, cantos, y hasta herramientas. El primitivo apela también a los sueños para saber qué nombre debe adoptar en una sociedad secreta, si inicia o no una guerra, si debe salir de caza. Además, dada su importancia social, no se puede librar el mundo nocturno al capricho de la imaginación; la sociedad debe intervenir para guiar en determinada dirección la fantasía onírica, para darle un modelo al durmiente, y lo consigue por procedimientos diversos: por autosugestión lograda en virtud de todo un período de ayunos, aislamiento y torturas, que fuerza al sujeto en cuestión a concentrar su atención en un único campo de pensamiento (crows, blackfoot, kwakiutl, indios del río Thompson); o bien por sugestión formal de los hechiceros del grupo (yumas, mohaves); o por sugerencia formal de los parientes (ottawas, menominis, ojibways). Aunque, según se advierte, Lincoln coincide con nuestra sociología y demuestra la importancia del factor cultural, piensa que todos esos sueños impuestos pueden ser reducidos al complejo de Edipo. En efecto: para él, es el Antepasado Ancestral o el Totem, cual substituto del padre, quien aparece en las sombras de los sueños y concede al durmiente los dones o los medios necesarios para afrontar la vida y convertirse en miembro de la sociedad. En consecuencia, los sueños expresan el deseo de recibir fuerza fálica de parte del padre. Cabe observar que en general tales sueños se tienen en la pubertad, cuando el individuo debe renunciar a sus actitudes infantiles con respecto a sus padres, y la visión es, entonces, una renuncia a la familia: se apela al Antepasado Ancestral, con el propósito de hallar, en la identificación con el padre primitivo, una vida en armonía con el medio social. Confirmación de lo expuesto sería el caso de los bordaches, indios que se visten y se conducen como mujeres y que se comportan públicamente como homosexuales. Los citados sueñan con la luna, símbolo maternal o femenino, que expresa simbólicamente que el joven se ha identificado con la madre en vez de identificarse con el padre (ogallas, siux).

Si pasamos ahora de los sueños culturales a los sueños individuales, debemos distinguir entre el contenido manifiesto y las ideas latentes. El contenido manifiesto se refiere, en general, a la vida cotidiana de los nativos, como se deduce no sólo de los estudios de Lincoln, sino también de la clasificación de ciento diecisiete sueños hecha por la señorita Blackwood en las mismas tribus:

Muerte y espíritus de muertos	38
Hechos de la vida diaria	20
Sueños sexuales	18
Alimentación	14
Luchas y combates	12
Animales	12
Hacer una excursión	10
Caer desde cierta altura	9
Subir una montaña	7
Dormir	6
Cambiar de residencia, o lo contrario	5
Incapacitación física	5
Micción, defecación	4
Nacimiento, lactancia	3
Meterse en el agua para lavar	3
Volar por los aires	3
Ceremonias y danzas	3

Si se va más lejos se advierte igualmente que, al estar la vida cotidiana del primitivo repleta de lo social, completamente saturada por la colectividad, la diversidad de culturas se transparenta claramente en el contenido de esos sueños; asimismo, en el caso de los indios muy vinculados con los blancos, evidencian disgregación de las costumbres, asimilación a otra civilización, e incluso esfuerzos de síntesis entre lo antiguo y lo nuevo. Lo social invade, pues, los sueños. Pero, ¿traspasa la corteza superficial de las imágenes? ¿Penetra hasta las profundidades del inconsciente?¹ Para saberlo, la mejor manera de pro-

¹ Es curioso observar que ciertos amerindios, tales como los indios hurones, habían llegado a una concepción de los sueños bastante aproximada a la de los chinos y a la teoría de Freud: "Además de los deseos que nosotros sentimos comúnmente, que son libres o por lo menos voluntarios..., los hurones creen que nuestra alma tiene otros deseos, ya naturales, ya ocultos, y dicen que nuestra alma hace conocer por medio de los sueños esos deseos naturales." (LALEMENT, *Relation des Jésuites de la Nouvelle France à Quebec*, 1856).

ceder consiste en examinar uno de los ejemplos de Lincoln y, también, el comentario psicoanalítico hecho por él:

Sueño N° 3. Sueño de Hasteen Hal. "Una familia de osos, padre, madre y un par de cachorros, lo persiguen por un desfiladero flanqueado por altas paredes. Su familia se hallaba con él. Los osos cayeron y en el lugar donde éstos se hallaban aparece un hombre. La escena cambia y el hombre está ahora de pie en el estribo de su auto. De pronto, Hasteen Hal y el hombre se encuentran sentados en el auto; uno de los neumáticos está averiado. El hombre coloca el neumático de repuesto. El coche parte y enfila una ruta asfaltada; el hombre sigue siempre en el estribo. Cuando llegan a la ruta principal, Hasteen Hal se despierta.

Asociaciones. Hasteen Hal había tenido una disputa con algunos indios, con motivo de una venta de ganado a un comerciante. Los indios no habían visto la operación con buenos ojos. "He allí cómo empezó todo."

Los osos eran los indios que me combatían.

El hombre que colocó el neumático era un hechicero, que había "orado" para protegerme.

Antes de que el hechicero orara, yo había sufrido contratiempos con uno de mis hijos y con mi ganado.

Un rayo cayó sobre mi rebaño.

Llamé a un brujo para que, con sus oraciones, nos protegiera: a mí, a mis hijos, a mi rebaño.

Después de esas oraciones, ya no tuve contratiempos. Nunca escuché palabras pronunciadas para ofenderme.

Desde entonces, todo marchó bien. Mi rebaño se multiplicó, mis hijos no volvieron a enfermarse.

Conforme con el sueño: creo en todo eso.

Resumen analítico. La interpretación del sueño constituye una racionalización. Los osos representan, en efecto, un grupo familiar (aparte de su familia). Haber escapado de los osos significa que Hasteen Hal había deseado escapar de deseos culpables, inconscientes, referentes a sus padres (oso padre y madre).

Sentimiento de culpabilidad debido a la operación comercial que le reportó prosperidad respecto de los demás indios.

La aparición del hechicero (la plegaria) después de los accidentes sufridos: tales accidentes han sido considerados como un castigo de los deseos culpables respecto de sus padres; de allí la necesidad de recurrir a los servicios curativos del hechicero. Ha habido proyección de la ansiedad y necesidad de castigo sobre la naturaleza y sobre los acontecimientos exteriores.

Neumático reventado y reparado por el hechicero: curación de los deseos inconscientes negativos.

Después de haber reparado el neumático, el hechicero continúa acompañando a Hasteen Hal y el coche se desliza por un pavimento muy llano: "transferencia", sobre el hechicero, de afecto y gratitud (como padre simbólico), por haberle perdonado sus deseos culpables y haber devuelto la prosperidad a la familia. El hecho de que el hechicero continúe acompañándolo significa que sus deseos de otrora y sus ansiedades continúan siempre presentes, pero neutralizados por el hechicero.

Si el análisis es correcto, indica: 1º que las ceremonias de curación existen para resolver los complejos familiares y antisociales del individuo; 2º que reviste interés el observar la combinación de antiguos símbolos culturales con símbolos "civilizados". El desperfecto del automóvil, como símbolo del desarreglo sexual, a consecuencia del complejo parental, indica que los primitivos utilizan el mismo símbolo que los "civilizados" para expresar una idea primaria. En la lista de Freud, el auto simboliza también los órganos genitales.

En virtud de este y de otros muchos análisis, Lincoln llega a la conclusión de que las mismas ideas primarias se expresan, tanto entre los primitivos como entre los civilizados, con los mismos símbolos, y que, en otros casos, pueden expresarse también por símbolos diferentes, particulares de determinadas culturas. Cuando la cultura ancestral desaparece a consecuencia de la interrelación de las civilizaciones, entonces los símbolos antiguos son reemplazados por símbolos "civilizados"; el del automóvil, por ejemplo. Pero Lincoln piensa, además, que esas imágenes simbólicas, por sus asociaciones, demuestran que entre los indios y entre todos los primitivos en general (por comparación con los fan, los bantúes) existe el complejo de Edipo y el temor a la castración. En realidad, esos dos complejos nucleares asumen formas diferentes según las culturas, pues cada una de ellas les da solución específica y socializa a su manera las tendencias antisociales: los crows, por invocación de un espíritu y por autotortura; los blackfoot y los kwakiutl, por el chamanismo; los bantúes, por el canibalismo y las prácticas totémicas. Lincoln ha conciliado, pues, en su teoría, los factores sociales y los factores individuales; no obstante, hay en su demostración un punto que no aceptamos: la universalidad del complejo de Edipo. Si tomamos por ejemplo el sueño antes citado, cabe muy bien pensar que el grupo de osos no representa a los padres, ya que hay también dos cachorros, sino más bien a la familia en

general (y entonces el sentimiento de culpabilidad sería el del padre cuyos hijos estuvieron enfermos y que se acusaría de haber provocado dicha enfermedad —en este caso, sería necesario no conformarse con el análisis de un sueño, e integrar el sueño en un historial biográfico—), o bien la comunidad india que el sujeto abandonó para atribuirse mentalidad occidental (comercio con los blancos, importancia del ganado como medio de ganar dinero) y entonces la angustia de la cual quiere liberarse es la del hombre marginal; de allí el llamado al hechicero, que representa el retorno a las costumbres tradicionales (por consecuencia habría que incorporar este sueño al análisis de una sociedad de transición). Se tiene la impresión de que la ortodoxia freudiana haya influido equivocadamente al autor en su estudio y que éste haya considerado el complejo de Edipo como un postulado y no como un problema, y que haya tratado de hallarlo en todas partes. Sabemos (dice Lincoln) que el totém es el substituto del padre; por lo tanto, cuando se sueña con el totém, se sueña con el padre. Que es precisamente lo que era menester demostrar y no aceptar *a priori*. En consecuencia, aunque Lincoln haya realizado un esfuerzo con miras a lo sociológico, creemos que no ha valorado debidamente la diversidad de culturas. Y la diversidad de inconscientes individuales, prolongación y consecuencia de la reciprocidad de lo psíquico y de lo colectivo.

Esta crítica nos lleva a las doctrinas de Rivers. A primera vista, Rivers debería alejarnos de la sociología, pues su teoría de la censura está calcada sobre la jerarquía de los centros nerviosos y no sobre una institución política como la censura de la prensa o de las correspondencias privadas en tiempos de guerra. La censura consiste en una orden de los centros superiores, en virtud de la cual el psiquismo, inmediatamente subordinado, generalmente inhibido por el funcionamiento de la actividad superficial, puede entrar en funciones. De ello resulta que la censura del sueño no tiene poder para enmascarar a la libido con símbolos; no puede deformar las imágenes del sueño. Lisa y llanamente, el sueño, al adormecer el pensamiento adulto, libera el pensamiento infantil, tal como existía otra vez en nosotros, con su magia, su narcisismo, sus complejos incluso, y si en nuestros sueños se advierten símbolos se debe a que el pensamiento infantil es por excelencia crea-

dor de mitos¹. Aun así, cabe agregar que Rivers, por otra parte, ha insistido, y con razón, sobre el pluralismo de ese simbolismo nocturno, y conciliado el método del psicoanálisis con los datos de la etnografía. En verdad —afirma—, existen símbolos universales, tales como la derecha, signo de lo fausto, y la izquierda, signo de lo nefasto; pero el problema está en saber, cuando se consideran símbolos de tanto alcance, si tal generalidad se debe al equipamiento hereditario humano o a un fenómeno de difusión cultural. De hecho, se advierte que el mismo símbolo no tiene igual significación en las distintas culturas; en consecuencia, no es natural, sino cultural. Cosa que tiende a reforzar la segunda hipótesis, relativa a la difusión, por sobre la referente a la de la herencia. Rivers lo demuestra con claridad con ayuda de un ejemplo particular, bien escogido: el del nuevo nacimiento, en los mitos y en los sueños de los primitivos y, según la distribución geográfica y cultural, de los ritos de la iniciación. La pluralidad de significaciones destruye la clave freudiana para los sueños².

Todo nos conduce, por lo tanto, a la misma conclusión. Los sueños no son sólo una actividad psíquica individual; están saturados por lo social. En consecuencia, por medio de ellos, podemos captar en su repercusión sobre lo inconsciente la diversidad de las culturas. Con todo, queda aún pendiente un problema, para nosotros mucho más importante que cuanto acabamos de tratar. Aun aceptando la diversidad de simbolismos o la diversidad de significación de una misma imagen mental según los tipos de sociedad, se podría pensar que todos esos símbolos son libidinosos. La libido, entonces, estaría moldeada por la sociedad; pero todo se explicaría, a fin de cuentas, en virtud de ella. En tal caso, habríamos corregido el freudismo, pero no habríamos señalado los límites del psicoanálisis. Debemos, pues, preguntarnos ahora cuál es la naturaleza de los símbolos de los sueños y volver, al llegar aquí, al examen de nuestro problema fundamental: el de las relaciones entre lo sexual y lo social.

¹ W. H. R. RIVERS, *L'instinct et l'inconscient*, París, 1926 (apéndice V).

² W. H. R. RIVERS, *Conflict and Dream*, en *Psychology and Ethnology*, Nueva Yor, 1926.

El pensamiento humano es esencialmente simbólico y cabe preguntar si todos los símbolos tienen idéntico origen. Hay, desde luego, una primera forma de simbolismo que, si bien individual, procede de la vida social, de las necesidades del lenguaje. Uno despliega sobre el plano de lo sensible las formas vacías del pensamiento a fin de poder transformarlas en objetos de comunicación intermental. El doctor Dumas, que ha estudiado especialmente esta simbolización, nos dice que la misma surge cuando la sociedad pone obstáculos a la expresión directa de nuestros sentimientos. Las cartas de amor de los grandes enamorados apenas si recurren al empleo de símbolos (salvo las gastadas expresiones de "fuego" o "llamas", que han perdido toda su significación), en tanto que los jóvenes que se carteán están obligados, para hacerse comprender mutuamente, sin alertar a sus padres, a utilizar toda una serie de imágenes de múltiples sentidos, a emplear el lenguaje de las flores o el lenguaje de los sellos pegados en el sobre. En el hombre religioso, el lenguaje místico choca con la imposibilidad de traducir de otra forma que no sea con imágenes la inefable intuición que se ha tenido, el éxtasis por el cual se ha pasado. Pero en la medida en que el lenguaje es un hecho social, ¿no es posible decir, también en este caso, que el obstáculo hallado por el místico es un obstáculo puesto ante él por la sociedad? Se puede comparar esa actitud con la de los neuróticos que se ven forzados, según vimos al ocuparnos del doctor Blondel, a inventar nuevas palabras o mitos para expresar las perturbaciones de sus cenestesias. En ambos casos, hay un abismo entre lo vivido y lo expresado. El símbolo es la solución ideal para la resolución de tal conflicto¹.

Si se comparan dichos datos de la psicología clásica con los del psicoanálisis se advertirá que éste los confirma y los invalida a la vez. Los confirma en el sentido de que el símbolo nace, en ambos casos, de un impedimento de orden social. La censura fuerza al deseo a expresarse ocultándose; según la luminosa fórmula de Gurvitch, se trata de la definición propia de todos los símbolos. Pero los invalida al convertir al simbolismo de la libido

¹ Dr. DUMAS, *La symbolisation. Nouveau traité de psychologie*, París, 1930, t. II.

en no otra cosa que en un caso particular de una ley mucho más general. Hay otros obstáculos sociales, amén de los erigidos contra la sexualidad y el incesto, y todo obstáculo social, sea cual fuere, aunque sólo sea lingüístico, es susceptible de llevarnos a "simbolizar".

Pero junto a este simbolismo psicosocial existe otro, que debemos considerar con mayor atención: el simbolismo social. Los hombres pertenecientes a un mismo clan necesitan cierto número de signos que les permitan reconocerse entre ellos y darse cuenta de que forman parte de un mismo grupo. Según Durkheim, el totem sería por excelencia ese emblema, ese signo de identificación mutua. Las sociedades nómadas lo llevan en sus escudos; las sociedades sedentarias lo exhiben en el poste ceremonial o en los muros de sus casas; los pescadores, en sus canoas. Y más aún: el emblema totémico es tatuado en el cuerpo de los miembros del clan una vez que pasan los ritos de iniciación que los incorporan a la vida social, y los acompaña hasta en la muerte, ya sea que el sello totémico sea colocado en el cadáver, como sucede entre las tribus del noroeste de América, sea que se lo grabe solamente en el sepulcro. Por lo tanto, el totem es, antes que nada, símbolo de unidad del clan, su bandera, el signo de la solidaridad afectiva que une a cierto número de individuos.

Dicha solidaridad es particularmente sentida por el grupo en ciertas ocasiones: por ejemplo, cuando un peligro amenaza al grupo, o en las épocas de fiesta, cuando todos los hombres se reúnen para participar de la misma exaltación colectiva. Pero esos períodos de acercamiento, de participación afectiva, son raros y efímeros, y pasan rápidamente. Es necesario que algo, empero, subsista; que lo vivido se concrete en algo material que pueda recordar el entusiasmo primitivo, que lo mantenga entre dos períodos de exaltación, al menos en forma latente, y que sea el símbolo de esa solidaridad, un momento sentido con tanta intensidad. Quizá sea un dibujo. O acaso una fórmula: "Libertad, igualdad, fraternidad". O quizás un simple trozo de paño que flamea con el viento, una bandera. Pero bastará ver esa bandera para que yo sienta en el fondo de mi corazón el lazo que me une indivisiblemente a todos mis conciudadanos, tal como al indígena australiano le basta con ver el churinga que ostenta los signos de su totem para que sienta, ante ese trozo de

madera, religioso respeto, pues esos signos son más que signos: son la cifra del clan y de su vínculo con el mundo sobrenatural¹.

Todo grupo, sea el que fuere, comporta manifestaciones gregarias, pero el ritmo de la vida afectiva, tanto social como individual, hace que a la exaltación la suceda siempre la calma o el reposo de los sentimientos. Durante este período, el emblema será el lazo objetivo que mantenga el agrupamiento frente a las fuerzas de disolución, puesto que reaviva en los corazones los sentimientos pasados. Por esto toda agrupación tiene sus emblemas, sus símbolos, sus signos de reconocimiento. La nación, su bandera; la Iglesia, su cruz o su media luna. Pero con la diferenciación social y la estratificación, el emblema ha de tener otro significado; ya no será tan sólo el signo de la participación en un grupo, sino, además, el signo de la posición que el grupo ocupa en una estructura. H. Spencer atribuye esta segunda categoría de símbolos a la costumbre primitiva de los trofeos: después de una guerra, los vencedores tenían la costumbre, como señal de victoria, de cortarles la cabeza, las orejas, las manos, o los pies, a los adversarios caídos en el combate, y colgarlos después en los muros de sus casas². En realidad, todo conflicto entre los grupos implica forzosamente una valorización de los emblemas del grupo victorioso, una desvalorización de los del grupo vencido, a manera de signos de poder o de no-poder; el *potlach* pacífico tanto como la guerra asesina. Sea como fuere, tenemos una segunda categoría de símbolos sociales; los que indican cierto lugar en la sociedad, los que definen los status, la cadena del esclavo, el cetro de la monarquía.

Acabamos de hablar de valorización. Los símbolos sociales no pueden, en efecto, separarse de los juicios o de los sentimientos de valor atribuidos a esos objetos. Pero, también aquí, la sociedad es quien crea dichos valores. Los tabúes de los andamaneses no proceden del miedo al hambre; no son, según Radcliffe-Brown, signo de angustia: la angustia de la no satisfacción posible del deseo de subsistencia (y, ya se ve, en este punto nos apartamos tanto de Kardiner como de Freud) proceden

¹ DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912; *Jugements de réalité et jugements de valeur* (*Rev. de Méta.*, 1911).

² H. SPENCER, *Principes de sociologie*, 1879.

del hecho de que todas las actividades de los andamaneses con respecto al alimento son actividades colectivas —tal la caza o el consumo de víveres— que requieren, todas, cooperación o ayuda mutua, y del hecho de que hay, en el cazar o en el comer, relaciones de solidaridad entre los varones, las mujeres y los niños. Los símbolos de los andamaneses en este orden de actividad representan no el valor del alimento en sí mismo, sino el valor de ese sentimiento de solidaridad social en torno del alimento¹. Por su parte, Granet señaló que los símbolos del pensamiento chino, como el *yin* y el *yang*, o inclusive como el *tao*, tienen origen social. Lo masculino y lo femenino no proceden de cualquier libido fijada en el padre o en la madre, y el camino del *tao* nada tiene de camino sexual; sino que el *yin* y el *yang* son la parte de sombra o de luz en el valle donde se libran las justas de los varones y mujeres jóvenes, grupos sociales más que sexuales; así como el *tao* es el camino que recorre el emperador, Hijo del Cielo, en derredor de su dominio real, para que todo el Imperio participe de su mana, para asegurar la prosperidad de los habitantes, para establecer el orden entre las provincias². Así, a partir de los símbolos elementales de la solidaridad social, vemos que los grupos humanos son capaces de inventar, merced a una incesante proliferación de valores, muchísimos otros símbolos.

Lo característico de todos esos símbolos es que todos son conscientes, que todo el mundo los comprende, precisamente porque han entrado por un momento en la trama de los sentimientos colectivos, porque evocan experiencias colectivas a las que todos se sometieron en el pasado y cuyos restos los continúan aún envolviendo. Otra característica es que son necesarios; ninguna sociedad puede pasarse sin ellos: son una resultante casi mecánica (sobre todo los más elementales) de las leyes de la sociedad.

Los símbolos de los sueños son muy diferentes. Régis y Hesnard los definen como “una particular modalidad de representación, de imagen (concreta, y plena de significación afectiva) distinta de la metáfora, de la alegoría, de la alusión y de todas las demás formas de imágenes, por cuanto es, ante todo, una expresión substitutiva destinada a reemplazar algo oculto y con lo cual la ima-

¹ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Taboo*, Cambridge, 1939.

² GRANET, *La pensée chinoise*, París, 1934.

gen en cuestión se halla relacionada por asociaciones inconscientes de ideas”¹. Así como los símbolos de los cuales hemos hablado anteriormente son conscientes, el símbolo de los sueños es doblemente inconsciente, primeramente en el sentido de que disimula deseos ocultos, de que es como la roja flor abierta en las nocturnas tinieblas del id; y también porque el vínculo mismo entre la imagen y su significación no es advertido por el sujeto, al punto de que cuando el psiquiatra psicoanaliza un sueño, la interpretación que da del mismo le parece al sujeto una broma de mal gusto. En cambio, el símbolo de los sueños se relaciona por su origen con el simbolismo de los sueños del estado de vigilia: se debe a un obstáculo social, al choque de la libido contra la censura; y debido a su carácter colectivo se relaciona, ya que no por su universalidad, al menos por su generalidad en el seno de una cultura determinada.

De esto surge un problema. Ciertos número de símbolos sociales, tales como el totém, el churinga, el cetro de mando, el cuchillo de iniciación, el palo cavador, etcétera, son comunes a la vez a la sociedad y a la imaginación del durmiente. ¿Cómo es posible tal cosa? Al respecto, pueden elaborarse dos hipótesis. O bien sucede que lo social nace de lo sexual, que el totém es para la sociedad lo que es, también, para el durmiente: el substituto del padre, a la vez temido y venerado; que el cetro real ha sido sin duda, primitivamente, el falo paterno, arrancado por el hijo celoso al jefe de la horda, convertido en el signo inequívoco de su poder, y aquí tenemos la tesis psicoanalítica: lo que hoy es simbólico ha sido otrora realidad. O bien, por el contrario, lo sexual nace de lo social, utiliza las imágenes brindadas por la experiencia diaria para convertirlas en disfraz de sus impulsos inconscientes. De ambas soluciones, ¿cuál es la más verosímil?

Observemos primeramente que los símbolos sociales son más abundantes que los símbolos oníricos. Algunos, sobre todo porque no son tanto representaciones como cuadros de valores, geografía o cronología de lo sagrado. Las reuniones de individuos, en los que encontramos, según Durkheim, el origen sociológico de los símbolos colectivos, no se cumplen en un lugar ni en un momento cuales-

¹ RÉGIS y HESNARD, *La psycho-analyse des névroses et des psychoses*, París, 1914, p. 109.

quiera. Los sitios donde tienen lugar y el ritmo del tiempo que los separa conservan algo de esa afectividad común que la fiesta agitó en las almas. De allí la oposición entre derecha e izquierda, entre norte y sur, entre los días faustos y los días infaustos; y esos cuadros no intervienen en los sueños. En segundo lugar, ni las imágenes concretas se cuelan en los sueños de los durmientes cuando esas imágenes están demasiado cargadas de sentido filosófico, harto cargadas, por la clase sacerdotal, de sutilezas metafísicas, tal como ocurre con la cruz gamada, la estrella de Salomón, el árbol del mundo con sus tres ramas ascendentes hacia el cielo y sus tres raíces que se hunden en la tierra. Sin embargo se trata de símbolos sociales, algunos de los cuales se han convertido en símbolos nacionales o de sociedades secretas. Y que pueden fácilmente asumir sentido sexual, como el árbol fálico, tanto más cuanto que algunos de ellos son utilizados como símbolos, en forma de tatuajes, por las gentes de mal vivir de las grandes ciudades. Si los sueños no los utilizan, o los utilizan tan poco que podemos pasar por alto las raras circunstancias en que podríamos hallarlos, ello prueba que teníamos razón al buscar, para los símbolos sociales, un origen distinto del de los símbolos de los sueños, en la valorización afectiva de los objetos que interesan a la colectividad. En consecuencia, la primera hipótesis queda descartada.

Examinemos ahora los símbolos oníricos. Tales símbolos nunca traducen más que elementos materiales: los cuerpos, sus distintas partes, especialmente las partes genitales, o las relaciones, entre los individuos reales, de asesinato, de posesión física. El alma no aparece, sino sólo su reflejo o su sombra, porque el alma es una noción espiritual. Hasta la muerte será una noción demasiado abstracta para poder concretarse; será expresada por sus elementos concretos, como partida hacia un lugar distante, por el mutismo o por la inmovilidad. El simbolismo requiere, pues, imágenes visibles. Esas imágenes tras las cuales disimularemos los vergonzosos secretos de nuestra infancia, ¿de dónde habrán de ser tomadas? Forzosamente, de las experiencias habidas durante la vigilia, de lo que hemos visto o sentido. Del mundo de la naturaleza o del mundo social. Esas imágenes serán seleccionadas según las analogías que presentan con las cosas que deseamos ocultar, disimularnos a nosotros mismos: el bastón

en el caso del falo, la conchilla en el caso de los órganos femeninos. Incluso a veces, cuando la represión es muy fuerte, las analogías son aún más vagas, menos fáciles de advertir, y es menester entonces apelar a toda una serie de eslabones intermedios. Pero, de todos modos, es necesario que la memoria del sujeto que sueña haya acumulado cierto número de percepciones previas. Percepciones de elementos de la naturaleza: bosques, montañas, ríos. Percepciones, asimismo, de elementos sociales: de las chozas de la aldea, de los elementos para la pesca, la caza y la guerra, de los altares y de los fetiches representativos de los dioses; finalmente, los símbolos propios de la sociedad, que son también objetos materiales, y por lo tanto susceptibles de percepción sensible. De tal manera, se comprende por qué y cómo se encuentran símbolos sociales en los sueños.

Es la sociedad misma quien se encarga de orientar esta o aquella imagen hacia tal o cual significación, y quien proporciona el punto de partida para las asociaciones de la libido. Es lógico que el churinga, con sus dibujos totémicos, en una sociedad que cree que los niños son las almas de antepasados que invaden el cuerpo de la mujer, pueda convertirse en substituto del sexo masculino. Y resulta fácil comprender que el totem, que es signo de reunión, ya que es considerado como animal ancestral o vinculado con el antepasado ancestral, pueda ser recogido por la libido cuando ésta quiere expresar, ocultándola, la noción de padre. Pero ni el churinga ni el totem tienen por ello origen sexual. Son, por el contrario, utilizados por la sexualidad.

El error del freudismo consistió (so pretexto de que en los sueños los objetos sociales son substitutos de los objetos sexuales) en concluir que dichos objetos, considerados al margen de los sueños, en su realidad social, son ya objetos sexuales, efecto y consecuencia de los complejos nucleares. Sería exactamente como si, con el pretexto de que el bastón es símbolo del falo, se dedujera que el nacimiento de la rama se realiza según un procedimiento libidinal, y que el crecimiento vegetal es efecto o producto de la sexualidad. De hecho, el sueño, al partir de la percepción sensible de la longitud y de la redondez de la rama, elabora una imagen del pene. La sexualidad reside en el sujeto que duerme, no en la rama. El proceso onírico no es distinto para las percepciones procedentes

de la sociedad y para las procedentes de la naturaleza, y la prueba estriba, como ya dijimos, en el hecho de que no todos los símbolos sociales, sino tan sólo aquellos que presentan analogías materiales con los impulsos rechazados, se deslizan en los sueños. De las dos hipótesis formuladas más arriba, la segunda es, pues, la correcta. Lo sexual se vale de lo social, pero lo social no nace de lo sexual¹.

Es la medida en que los sueños son los mitos de la humanidad, podemos extender nuestras conclusiones al simbolismo mitológico. Se habrá ya advertido que la teoría freudiana no tiene en cuenta todos los elementos de la leyenda de los héroes: "Los parricidios de Edipo, de Teseo, de Perseo", se nos dice, "son involuntarios. Dichos héroes fueron obligados por el destino a cometerlos. Esa fatalidad es uno de los rasgos fundamentales de la mayoría de las leyendas, y uno de los que se repiten más a menudo. Los psicoanalistas lo desechan merced a un rodeo bastante ingenioso. El hombre —dicen— tiene horror por las pasiones de las que se siente víctima, y procura disfrazarlas de todas maneras e invoca, si es preciso, a la fatalidad para atenuar el horror de aquéllas. Cualquiera sea el valor de esa explicación comprobamos que los psicoanalistas... se ven obligados a deformar la leyenda para armonizarla con sus interpretaciones." En realidad, la experiencia del hombre primitivo le ha enseñado que nada podía obtener sin dolor y sin trabajo. Toda ventaja se paga con sufrimiento o con sacrificio: tal el principio de compensación. El héroe cumple hazañas de las que son incapaces los demás individuos; pero debe expiar su grandeza: excita los celos de los dioses. Paga sus privilegios y, como consecuencia de la solidaridad clánica o familiar, los paga a costa de su propia familia. El mito del héroe se origina, pues, en las creencias colectivas y en las experiencias sociales, no en la sexualidad².

¹ Lasswell definió claramente, por ejemplo, el papel que los símbolos políticos desempeñan en la vida de ciertos enfermos. Pero esos enfermos han tomado del mundo en que viven los símbolos de "derecho", "justicia", "liberalismo", "burguesía" (H. D. LASSWELL, *What Psychiatrists and Political Scientist can Learn from one Another, Psychiatry*, I, 1938).

² H. BROCHER, *Le mythe du héros et la mentalité primitive*, París, 1932.

Si de esta primera categoría de mitos pasamos ahora a los mitos de la naturaleza, tales como el de la Creación o el del Diluvio, vemos que dichos mitos siempre están vinculados con ritos, con ceremonias del grupo; no son considerados como acontecimientos sucedidos otrora, en un pasado ya distante, sino como "modelos" que es menester reproducir año tras año si no se quiere que la tierra se torne estéril o que no haya lluvias. He aquí por qué se reproducen la Creación o el Diluvio. Hay en esto un simbolismo de índole social ya que el rito se convierte en símbolo de la primera acción divina. Una repetición, en forma de imagen motora, de lo que efectivamente ocurrió al comienzo de los tiempos¹. Mas ya que se trata de una repetición y de un modelo que se copia, uno no huye, no se oculta, no inventa un mecanismo de defensa contra ciertos impulsos. Por el contrario, se los descubre por completo, se los hace públicos, se los convierte en actitudes de toda la sociedad, unida en la exaltación de la fiesta. El símbolo toma, pues, en el mito, un sentido distinto del que asume en los sueños; sólo por las leyes de la magia se comprende que lo parcial vale por el todo, o que lo semejante procede de algo semejante; en consecuencia, es menester dar intervención, al llegar a este punto, a creencias colectivas y no a substituciones sexuales. El rito no oculta el incesto o el odio al padre con disfraces líricos; por el contrario, coloca a la sociedad actual en la situación de la sociedad primitiva o de la sociedad de los dioses. Y de ese modo, el gesto simbólico, o su equivalente mítico, tiene significado muy distinto del que le atribuyen los discípulos de Freud: es un mecanismo de creación y no de defensa. El error del psicoanálisis está en haber dado al mito una finalidad subjetiva, aun cuando se trate de la colectividad (su función sería siempre la de resolver conflictos, ya sean individuales o comunes a todo un grupo), en tanto que el mito tiene sobre todo función social, consiste en unir el mundo de la naturaleza con su fuente sobrenatural, con las fuerzas de lo sagrado. El mito está dirigido contra la hostilidad de la naturaleza, contra la violencia de los vientos ardientes, contra el cielo sin nubes de lluvia, contra el sueño invernal de la naturaleza. Recrea la primavera, la lluvia bienhechora, y, en la medida en

¹ Ver, por ejemplo, G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif et la religion*, París, 1940.

que la sociedad no puede separarse del cosmos, y el orden humano del orden natural, cimenta la solidaridad social.

Mas, claro está, lo mismo que en el caso de los sueños, esas imágenes míticas pueden ser incorporadas a la trama del psiquismo y convertirse en símbolo de la libido. Pues si el mito sirve para resolver el conflicto entre el hombre y la naturaleza, puede también servirle al hombre para resolver sus propios conflictos. Puede, pues, haber una orientación, aunque posterior, de los mitos, por obra de la sexualidad de los grupos (o más exactamente de los individuos integrantes de los grupos). Los primitivos, por ejemplo, están amurallados, en sus actividades, por toda una serie de tabúes, de prohibiciones, de interdicciones. En la medida en que el héroe acepta la ley de compensaciones y ser víctima de los dioses, con tal de llegar a la cúspide, el mito atrae al individuo que desea asumir todas sus responsabilidades, aunque deba aceptar su culpabilidad¹. Entonces, el rito que lo identificará con el héroe permitiéndole "representar" su culpabilidad, en vez de "vivirla" así como su violación de los tabúes y su victoria, hace posible una liberación de los conflictos psíquicos personales. La sociedad presenta un mecanismo de curación, social, de las perturbaciones individuales. Del mismo modo, en una sociedad primitiva, los mitos del diluvio y de la creación, que muy a menudo cuentan la historia de un primer incesto entre hermano y hermana, al "representar" la hielogamia² pueden también liberar de sus complejos privados a los miembros de la tribu que tengan su libido fijada en la hermana. También en este caso, como en el de los sueños, lo sexual se vale de lo social pero no lo crea.

Llegamos así a nuestra primera conclusión: la separación de la sociología y el psicoanálisis. Cada una de estas ciencias actúa en un dominio diferente y es peligroso el querer mezclar ambos tipos de investigación. Entonces, ¿significa esto que lo sexual no desempeña ningún papel en la sociedad, según lo sostienen los adversarios del psicoanálisis? No: si bien ambas ciencias tienen un territorio propio que explorar, hay entre ambas un terreno común, un ámbito de coincidencia y de cooperación. Esto es lo que que nos queda por ver.

¹ R. CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, París, 1938.

² Lord RAGLAN, *op. cit.*

CAPÍTULO X

SEXUALIDAD Y SOCIEDAD

I

EXISTE, APARTE del freudismo, otra sociología de la sexualidad, y en rasgos generales es posible distinguir en la misma dos tesis opuestas que se enfrentan. Algunos sociólogos parten del individuo, de sus tendencias innatas, de los instintos, para descubrir inmediatamente lo social: la pareja sería la forma más primitiva de la vida social. La pareja nace de la atracción sexual; pero lo sexual no aparece sólo en los hipotéticos orígenes de la humanidad: la acompaña en su evolución, y los celos del macho explican los orígenes de la exogamia; la diferencia anatómica de los sexos explica la primera división del trabajo, y la transformación del celo animal en ternura explica los comienzos de la moralidad¹. Otros estudiosos, en cambio, psicólogos sociales más que sociólogos puros, insisten en la primacía de lo sexual, y manifiestan que cada civilización o cada época se crea su particular concepción del amor: "Es perfectamente posible escribir una historia de lo erótico y demostrar cómo el comportamiento de la organización social influye en la vida amorosa de los hombres y la transforma... Bajo ciertas influencias cristianas, ascéticas, caballerescas (la sociedad), se transforma en amor romántico, y con ayuda del arte, con el que guarda estrecha relación, se convierte en culto de lo bello; el amor es deseo de belleza. Vinculado con el intelectualismo moderno y con las tentaciones de la vida moderna se con-

¹ L. WARD, *Sociologie pure*, París, 1903; SUMNER, *Folkways*, Boston, 1906; McDougall, *Introduction to Social Psychology*, Londres, 1908; RATZENHOFFER, *Soziologie*, 1908. Y además, sobre dichas relaciones de lo sexual y lo social, pero en términos más exactos, W. L. THOMAS, *Sex and Society*, Chicago, 1907; CRAWLEY, *The Mystic Rose*, Londres, 1902, etcétera.

vierte en un problema de vida espiritual. El romanticismo realza cuanto hay de misterioso y místico en el amor. La economía industrial y financiera le agrega las desmecedoras influencias del espíritu de cálculo, en tanto que el comunismo destruye lo erótico y lo reduce en parte a simple sexualidad¹.

La primera tesis nos parece falsa. El instinto correspondiente a la naturaleza puramente biológica del hombre es evidentemente el mismo para todos los individuos de la especie. No se puede explicar a través de ese instinto la rica diversidad de las formas sociales, inclusive de los tipos de familia, que están, sin embargo, tan vinculados a la sexualidad, pero que presentan, no obstante, en todo el mundo, aspectos contradictorios: matrimonio por rapto o por compra, poligamia y poliandria, exogamia y endogamia, etcétera. Entre la pobreza del instinto orgánico y la riqueza de formas de las relaciones entre los sexos existe un abismo tal que resulta imposible pasar de lo uno a lo otro². La segunda tesis parece más legítima, pero lo que parece cambiar en "lo erótico" son los sentimientos sociales que actúan en la superficie del amor, más que el amor mismo; lo que surge de la imitación, de la lectura de novelas, de representaciones colectivas, en suma, lo que Bergson llamaría el yo superficial, y no el yo profundo, que puede surgir, súbitamente, quebrando esa capa exterior de "la moda amorosa", ese artificio que cubre lo sexual.

Pero el freudismo soslaya las dificultades de una y otra tesis. Pues en el psicoanálisis lo sexual no tiene el mismo sentido que le hemos dado al comienzo de este capítulo. Freud ha puesto buen empeño en distinguir lo sexual de lo genital. Lo genital no aparece sino con la pubertad, en tanto que lo sexual se remonta al comienzo de la primera infancia. En una palabra, lo sexual, para Freud y sus discípulos, es "el principio de placer" por oposición al "principio de realidad". Por consiguiente, las críticas formuladas a los sociólogos que querían explicar lo social por lo sexual pierden valor, al menos en parte, ya que los

¹ F. PAULHAN, *Les transformations sociales des sentiments*, París, 1920. Y también: L. VON WIESE, *Die individuelle Bewegkräfte in sozialen Leben*, op. cit.; CH. W. MARGOLD, *Sex Freedom and Social Control*, Chicago, 1936; A. MYERSON, *Social Psychology*, Nueva York, 1934 (cap. 16 y s.), etcétera.

² SOROKIN, op. cit., pp. 432-3.

citados sociólogos sólo se situaban en el plano de lo genital en tanto que la libido freudiana, con su pluralidad de fijaciones, su narcisismo, su homo y su heterosexualidad es infinitamente más rica, más apta para explicar lo diferente junto a lo idéntico. En cuanto a la diversidad de lo erótico según los medios culturales, Freud podrá integrarla en su doctrina haciendo observar que la libido, al chocar con las censuras sociales, está obligada a disfrazarse, a desplazarse, a sublimarse siguiendo las orientaciones de la religión o del arte, de la época o del medio. En suma, las discrepancias entre los sociólogos acerca del lugar de lo genital en la vida social no puede ni confirmar ni invalidar el freudismo, que tiene otro punto de vista y define, en el fondo, a la sexualidad por la sensualidad.

Ahora bien, es evidente que la sensualidad desempeña un importante papel en la sociedad y repercute más o menos fuertemente en la vida colectiva. No hablaremos aquí de lo que von Wiese ha llamado la acción indirecta del amor sobre la conducta individual, que impulsa al perezoso convertido en enamorado a trabajar para agradar a la amada, y a ejercer, de ese modo, un papel útil en el conjunto social; o que, por lo contrario, aparta al hombre honesto, dominado por la pasión, de sus deberes familiares, profesionales. "La vida económica", escribe von Wiese, "está menos dominada por los móviles del *homo economicus* que por la impaciencia del *homo amore captus*". No hablaremos de esto, decimos, porque permaneceríamos todavía demasiado en el dominio de lo genital o de la psicología individual. Pero en primer lugar, la sexualidad, considerada en sentido general (como también en su estadio genital), puede colorar las relaciones sociales en momento inoportuno y darles una forma totalmente particular. Se busca a veces la sexualidad donde no existe: en las relaciones entre marido y mujer, o en la pareja ilegítima (¡cuántos hombres tienen amantes únicamente por vanidad y para demostrar su buena suerte a los demás!); y no se la busca donde realmente se encuentra, fuera del círculo amoroso. Von Wiese, dicho sea de paso, lo reconoce y dice que un grupo de gente joven unida por una idea política o religiosa puede transformarse en una asociación de amigos reunidos, en el fondo, por la homosexualidad: "Lo que normalmente existía o debía existir en escasa medida, oculto por influencias extrosexuales, se transforma en fuerza que domina cuerpo y alma."

Pero por este camino se puede llegar muy lejos. Durkheim ha hablado de la compulsión social. ¡Y bien! Hay gentes que aceptan, que buscan con cierta satisfacción masoquista esta compulsión de la colectividad sobre el individuo, que procuran incorporarse a las multitudes, a los mítinges, a los círculos revolucionarios, a esas agrupaciones en las que se conforma un alma en común que arrastra, que sumerge a las personas en su oleaje torrencial, nada más que por sentirse violadas de alguna manera en su fuero íntimo, para disolverse voluptuosamente en la masa colectiva. Otros buscan (y ambas explicaciones no son contradictorias) un retorno al útero fuera del traumatismo del nacimiento, un refugio, una atmósfera de calor afectivo, que destruye el sentimiento de individualidad para no dejar subsistir sino el goce cenestésico del contacto vaginal con la multitud. Algunas personas, que padecen conflictos íntimos, o angustias perturbadoras, se aferran a los reglamentos, a los cuadros sociales, como a otras tantas barreras que les impiden precipitarse en el abismo que parece abrirse a sus pies. Oponen a sus tendencias asociales el mayor número posible de barreras, integrándose en instituciones y viviendo más la vida de esas instituciones que sus propias vidas. Las relaciones de los funcionarios, de los jefes de oficinas con sus clientes toman a menudo un carácter de sadismo que suele hallarse a veces en el profesorado. No sería imposible pasar revista a todos los tipos clasificados por la sociología relacional y demostrar que las relaciones interindividuales, tales como la compulsión durkheimiana, son susceptibles de revestir aspecto libidinoso. Empero, en el primer caso considerado, no es lo sexual lo que crea lo social: es lo sexual quien aprovecha lo social, la organización existente, para descubrir allí sus vías normales o anormales de desahogo. La sociedad está erotizada. R. Laforgue ha demostrado todo el deseo de importunar o de ser atormentado; al servicio de la satisfacción homosexual o sádico-masoquista¹, que implicaba, en Alemania, la necesidad de orden y de reglamentación. Podríamos incluir en esta primera categoría de hechos las ideas de Zillboorg acerca de "el retorno de lo reprimido", empleando la división de la sociedad en grupos para que lo que se halla reprimido

¹ R. LAFORGUE, *Remarques sur l'érotisation des relations sociales de l'homme* (*Rev. franq. de Psychan.*, 1930).

en un grupo pueda expandirse en otra parte; o incluir, también los resultados, ya resumidos por nosotros, de los trabajos de Lasswell¹. Así, en vez de hablar, como los psicoanalistas, de una desexualización de lo sexual en social, preferiríamos hablar de una sexualización posible de lo social, preexistente, por la libido de los individuos, miembros de la sociedad. He aquí nuestro primer punto: las instituciones son conjuntos de reglas, de formas consuetudinarias, de vínculos, que en cierto modo están cristalizados. Las instituciones no viven sino de la vida de los individuos y, en consecuencia, al descender a ellos, despiertan lo sexual y son, desde ese momento, invadidas por lo sexual. Se trata de una consecuencia propia de la reciprocidad entre lo individual y lo colectivo, o de su interpenetración.

Pero puede haber también, en el interior del yo, más que una coloración de lo social por la libido, una verdadera coalescencia y una síntesis de sentimientos. En particular, lo religioso, lo social y lo genital pueden fácilmente unirse en un todo psíquico. Ello no significa, empero, que esos diferentes hechos sean idénticos por naturaleza, o que tengan el mismo origen libidinoso. Se sabe que, entre los hombres primitivos, las ceremonias místicas, los ritos de sacrificio, los dramas sagrados suelen estar complementados por trueques de mujeres, por onanismo o por prostitución. Los cultos órficos están relacionados con las bacanales de Dionisos. Pero este doble carácter de la religión primitiva, a la vez sexual y mística, demuestra tanto que la religión nace de la sexualidad como la existencia de delirios, al mismo tiempo eróticos y místicos, en ciertos enfermos. Existen, en efecto, formas de vinculación distintas de la vinculación causal; existe, incluso, una asociación por contraste, y cabe preguntarse si la asociación de la religión con lo erótico no sería, de hecho, casi siempre, una de tales asociaciones por contraste. Para Dalbiez, el hombre religioso siente la oposición entre sus creencias y sus pulsiones, entre sus aspiraciones religiosas y la tentación de la voluptuosidad, pero en general halla solución a este conflicto. Si la lucha, en cambio, es demasiado violenta o demasiado débil el equilibrio mental del individuo, la resistencia del aparato psí-

¹ Acerca de ZILLBOORG y LASSWELL, véase en este mismo libro el capítulo VII.

quico se quiebra y lo sensual se adhiere a lo místico. A favor de su interpretación, el autor cita el caso estudiado por él de Celestine, enferma que se incorporó a una orden contemplativa como novicia. Al cabo de un tiempo, los superiores de la orden la expulsaron por anormal. El delirio de Celestine surgió de la oposición entre dos tendencias y de la posterior coalescencia de las mismas.

Primera etapa: Celestine se ocupa únicamente de castidad.

Segunda etapa: Su pensamiento tiende hacia el mundo profano; desea imponer entre la gente casada el espíritu de las órdenes monásticas.

Tercera etapa: Celestine sueña con casarse, pero no puede resignarse a perder su castidad. La solución que halla para tal conflicto consiste en alegar que se acerca el fin del mundo: Enoc y Elías volverán a la tierra. Pero, ¿cómo? Por el vientre de una mujer. ¡Cuán bienaventurada será ella! Precisamente lo será Celestine. Mas, para dar a luz, ella está obligada a perder su castidad. El delirio no es un delirio religioso de origen sexual; es el producto de la fusión tardía de dos sentimientos antitéticos¹. Lo que es verdad con respecto al individuo, es también verdad respecto de las colectividades. Los dos temas, el sexual y el religioso, bien pueden penetrarse mutuamente; muy a menudo no hay en tal caso sino un fenómeno de asociación, y no de implicación lógica o de relación causal. Las danzas de los fan lo testimonian: entre ellos, como entre muchos otros pueblos africanos, las danzas eróticas son cuidadosamente diferenciadas de las danzas religiosas; nadie puede confundirlas. Ello no obsta para que las danzas religiosas comporten ademanes que a nosotros, los occidentales, nos parecen obscenos; pero esos ademanes son ejecutados seriamente, no tienen finalidad erótica alguna y no suscitan ideas libertinas; son símbolos religiosos que dan lugar a ideas de respeto o de adoración². Hay coalescencia de los dos planos, y no evolución genética.

¿De dónde procede esa coalescencia? Al respecto, cabe recurrir a los datos de la psicología individual. Los grandes místicos concuerdan en reconocer que *in spiritualibus carnalis fluxus liquore maculantur* y que la embriaguez

¹ DALBIEZ, *op. cit.*, II, p. 500.

² R.-P. TRILLES, *La totémisme chez les Fén*, Biblioteca Anthropos, 1912.

de Dios puede convertirse en embriaguez carnal "cuando el alma se entrega a la más sublime oración". Esto se debe, dicen, a que el cristiano se da entero a su Salvador, tanto con sus tendencias inferiores como con sus inclinaciones superiores; ama con su cuerpo, su corazón y su cerebro; y toda cosa actúa "según su modo de ser"; de allí por qué "la parte superior es llevada a gustar de Dios y a encontrar en ello goce espiritual; pero por su parte la sensualidad, que es la parte inferior, encuentra en ello una satisfacción y una delectación sensibles, ya que es incapaz de sentir otras". Cuanto más fervoroso es el éxtasis, más luz irradiará de uno a otro plano, o, si se prefiere, de uno a otro centro del cerebro, y acabará por alcanzar los centros de la vida sexual¹. Lo que ocurre en el misticismo individual ocurre también en el misticismo colectivo. El éxtasis toma entonces sus formas más exaltadas, la locura divina se desencadena por contagio y alcanza sus más altas cimas. Pero es evidente que en esa cúspide del frenesí religioso, el cuerpo entero cae en trance, los centros sensuales son afectados y así lo obsceno coagula en lo místico, fenómeno de asociación y no de vinculación causal.

Si nuestra interpretación es exacta, lejos de ser lo religioso lo que nace de lo sexual, sería, por el contrario, lo religioso lo que en ciertos casos se degradaría en sexual. Llegarfámos, por diferente camino, a la misma conclusión que P. Gordon². El citado autor no acepta que los actos licenciosos, por su misma violencia, puedan tomar carácter sagrado; cree, en cambio, que lo sagrado puede colorar los actos sexuales. Para nosotros, si las prácticas religiosas sobreexcitan la sexualidad oral, anal o genital, pueden producirse, en el transcurso de las ceremonias, actos de exhibicionismo y los órganos generadores, al haber asumido un lugar en el rito, y puesto que han sido vistos en una atmósfera de intensa religiosidad y que dicha religiosidad está en cierta forma adherida a ellos, pueden entonces cobrar, para los miembros del grupo, un aspecto que no tenían primitivamente. Así me explico yo el origen de los cultos fálicos. Durkheim ha demostrado claramente

¹ R. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, cap. 10 (en especial las citas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz).

² P. GORDON, *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, París, 1946.

que no es posible pasar de lo natural a lo sobrenatural¹; ello me parece tan cierto con respecto al sexo, que forma parte de la naturaleza, como respecto de la sombra o el sueño estudiados por Durkheim. La vida sexual y la vida religiosa constituyen, pues, dos dominios heterogéneos, pero pueden encontrarse y fusionarse. Tal nuestro segundo punto.

Es posible, ahora, ir más lejos. Puede haber, igualmente, colaboración creadora entre lo sexual y lo social. Tomaremos, a título de ejemplo, la magia. Los psicoanalistas han demostrado claramente que la magia nace del deseo y se funda en la omnipotencia de las ideas en el período narcisista. Aceptamos tal punto de vista. Pero hay una especie de contradicción entre la multiplicidad de deseos, de ideas dinámicas, de ensueños narcisistas, y la pobreza de la magia, la monotonía de sus procedimientos, la reducida cantidad de objetos que utiliza para sus fines. Ocurre que la magia es tradición; el individuo, para realizar su deseo, debe someterse a ciertas reglas, plegarse a una objetividad que lo compulsa desde afuera y, en consecuencia, una explicación total de la magia no puede satisfacerse por la subjetividad narcisista, únicamente: es menester que dé cuenta también de ese elemento de objetividad. Ahora bien, esa objetividad es social y no rito neuropático. Los estudios realizados entre los indoamericanos, después entre los australianos, continuados entre muchos pueblos y aun entre los chinos, demuestran que la magia se basa en una clasificación del universo. Los objetos de la naturaleza están vinculados entre sí por participaciones místicas y se puede, entonces, actuar pasando de un objeto al otro siguiendo la línea de esas participaciones. Pero cualquier objeto no está ligado a otro cualquiera, fortuitamente. Hay categorías bien definidas de lo real, en el ámbito de las cuales puede desenvolverse la magia, pero las participaciones cesan, en cambio, cuando se pasa de una a otra categoría. Forman dominios cerrados. Por ejemplo, entre los australianos hay un grupo que comprende los caimanes, el sol, ciertas especies de árboles, etcétera, otro grupo que abarca los canguros, la luna, especies vegetales diferentes de las primeras, etcétera. Estas categorías mentales que tornan posible la acción mágica no hacen más que reproducir la organización social de la

¹ DURKHEIM, *Les formes élémentaires...*, op. cit.

tribu en fratrías, en clases matrimoniales, en clanes totémicos. El universo está dividido según el modelo que ofrece la sociedad, y así, en relación con el tema que nos ocupa, los hombres de cierto clan bien pueden tener tal poder sobre los objetos que pertenecen a la categoría vinculada a su clan; no lo poseen, en cambio, sobre los objetos que forman parte de otras categorías y que están bajo el dominio de los demás clanes. El clan que conoce los secretos de la lluvia no podrá actuar sobre el sol, y el que aleja al viento del este será impotente ante el viento del oeste. Hay una división social de los ritos mágicos¹.

La raíz psíquica de la magia es, pues, el narcisismo, pero el narcisismo no actúa libremente como en la teoría psicoanalítica de Freud. No actúa sino en un cuadro institucional y ecológico, en vinculación con la distribución de los clanes en el territorio o de las categorías de objetos naturales según los clanes. El hecho de que los hombres se agrupen en clases diferentes es la razón de que las cosas se agrupen en géneros y en especies. El individuo no puede actuar sino dentro de una sola categoría de lo real y sólo sobre ella: la que está vinculada a su grupo clánico o territorial. Los demás objetos están al margen de sus realizaciones narcisistas. No es posible, por lo tanto, definir la magia por la omnipotencia de las ideas, sino tan sólo por la omnipotencia en un grupo de determinadas ideas. Y esas ideas no son escogidas por el individuo según sus propias pulsiones o sus ritos obsesionales, sino que le son impuestas por el azar del nacimiento, por el hecho de pertenecer a este clan y no a aquel otro. El narcisismo se une a la distribución de los hombres dentro de la estructura tribal. Para comprender la magia se torna, pues, necesario apelar simultáneamente al psicoanálisis y a la sociología.

Por lo tanto, el sociólogo no debe desdeñar *a priori* los aportes del psicoanálisis, sino que debe preguntarse siempre si éste actúa y cómo y en qué medida lo hace. La sexualidad, en su forma genital por otra parte, más que pregenital, ocupa, junto con la necesidad de subsistencia, un importante lugar en la vida de los pueblos. No hay que estudiarla sólo en sus formas institucionalizadas, cris-

¹ DURKHEIM y MAUSS, *De quelques formes primitives de classification* (*Année sociologique*, VI, 1901-1902); GRANET, *op. cit.*

talizadas en ritos de matrimonio o en reglas de parentesco. Hay que estudiarla también en su forma pura, en sus relaciones con las instituciones. De esa forma, nos veríamos llevados a distinguir diferentes tipos de hechos sociales: aquellos en que la sexualidad no desempeña un papel importante, o al menos directo, y aquellos en que desempeña, en cambio, un papel creador.

Podemos citar como ejemplo de los primeros los ritos de iniciación. Cabe recordar que para los discípulos de Freud, lo mismo que para Reik, dichos ritos tienen por objeto desviar la libido que primitivamente se hallaba centrada en la madre hacia otras mujeres: la circuncisión, al permitirle al niño el uso de sus órganos genitales, y el período de licencia que sigue al de las pruebas y que ofrece al niño la libertad de acostarse con la muchacha que mejor le parezca, hacen que el iniciado no piense ya en su madre; su libido estará, de allí en adelante, canalizada hacia la heterosexualidad y hacia el matrimonio. Para Roheim, el asunto es distinto: la iniciación australiana lleva la libido de la madre hacia las hermanas; es una técnica de homosexualidad. Pero en ambos casos, la iniciación es una solución del complejo de Edipo. Y esa solución es impuesta al niño en el momento de la pubertad, es decir, justamente en el momento en que ese complejo corre el albur de tornarse peligroso.

Pero la fecha de la circuncisión varía, según los pueblos, entre el séptimo día y los veinte años de edad. Si aún así se quiere hablar de pubertad, sólo puede entonces tratarse de una pubertad social y no fisiológica. Al séptimo día, el niño sigue en la fase oral, y a los veinte años hace ya tiempo que el complejo de Edipo ha desaparecido. La circuncisión puede, pues, cumplir una útil función de desviación de la libido maternal, pero en ciertos casos privilegiados, no en todos. En cuanto al período de licencia sexual, cabe notar que el término "sexual" está de más: se trata de licencia total. El niño puede cometer entonces todos los crímenes, habitualmente prohibidos por la sociedad, puede robar, injuriar, etcétera. Sigue que la iniciación no es solamente el paso de la sexualidad pregenital a la sexualidad genital; es el paso del estado de miembro de la familia al estado de miembro de la comunidad social. En ese paso, hay un momento en que el niño se encuentra fuera del alcance de las compulsiones del grupo doméstico que ha dejado y, al mismo tiempo, fuera de las del grupo

tribal, al cual no se ha integrado aún¹. Es, por lo tanto, libre, y la función del período de licencia no es canalizar la libido hacia ciertos objetos (lo que equivaldría a una compulsión) sino, por el contrario, es el momento feliz de la relajación, del retorno de lo reprimido, de desaparición de censuras (algo semejante a ese momento de licencia que existe en nuestras sociedades civilizadas, cada vez que se abandonan las compulsiones propias de un grupo antes de subordinarse a otras compulsiones, como en el caso de los conscriptos). La licencia es pues un efecto, una derivación del relajamiento transitorio de los lazos sociales, y no una causa, un medio de desviar la libido lejos de la madre. También en este caso es posible que a veces el rito tenga este efecto, pero sólo es un feliz complemento, no su función esencial.

Las pulsiones condenadas, consideradas como peligrosas por la sociedad, las tendencias incestuosas pueden, por otra parte, tener lugar legal en las instituciones. En ciertas tribus sudafricanas de las orillas del lago Nyassa, cuando un hombre quiere conseguir un hechizo poderoso como poner su cuerpo al abrigo de las balas, debe cometer incesto con su propia hermana, y del mismo modo los cazadores de hipopótamos del Nkomali, si desean tener buena caza, se ven obligados a practicar incesto con sus propias hijas². Sucede que la magia es una actividad peligrosa, pues requiere el manejo de fuerzas sobrenaturales que son altamente contagiosas; exige de quien se entrega a ella un coraje sobrehumano, en cierto modo, una posición en la sociedad análoga a la del héroe. El mana mata, por su contacto fulminante, a cuantos se le acercan demasiado. En consecuencia, para poder utilizar sin riesgos el mana hay que situarse fuera de la condición humana, identificarse con los héroes míticos o con los dioses, y el único medio de lograr tal cosa, ¿no consiste acaso en practicar los actos que están solemnemente prohibidos por la comunidad, en franquear las barreras de los tabúes que nos encierran en los límites de la humanidad, para tornarnos semejantes a los dioses? En nuestras sociedades se hallan en juego representaciones colectivas análogas con respecto a los poetas, que no pueden ser grandes sino a condición de ser malditos.

¹ VAN GENNEP, *Les rites de passage*, París, 1909.

² L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, París, 1931.

Otro ejemplo de la utilización de la perversión por la sociedad es el de la homosexualidad. La homosexualidad puede desempeñar un papel útil en la sociedad guerrera, como la de los amis, entre los griegos, la de los samurais en el Japón, y en menor grado entre los mahometanos. Aquí, la sociedad aprovecha, con miras a la defensa común, la camaradería creada por esa forma amorosa. Por otra parte, la homosexualidad desarrolla la femineidad en vez de la virilidad y destruye así, en las civilizaciones de doble tipo y con división sexual del trabajo, la estructura misma, dualista, de la sociedad, con el hombre cazador y guerrero, y la mujer dedicada a la agricultura y a la educación de los niños. Pero el psicoanálisis ha demostrado que esos tipos de hombres invertidos están dotados, por un mecanismo de compensación, de cualidades artísticas y religiosas que pueden ser útiles a la sociedad. Se podrá mirarlos con cierto desprecio; de todas maneras, se aprovecharán sus dones; se convertirá al homosexual en el profeta o el sacerdote, se le permitirá dedicarse, ya que está a la vez fuera del grupo masculino y del grupo femenino, a actividades consideradas indignas del hombre, pero para las cuales no está dotada la mujer: componer cantos mágicos, estudiar las virtudes de las hierbas, seguir la marcha de las estrellas¹. Así, tanto en este segundo caso como en el otro, los que están al margen de las normas, los que se han colocado al margen de las prohibiciones, son considerados como si tuvieran relaciones más estrechas con lo divino, que por definición está por sobre las normas, ya que es la fuente de las mismas. Por esa facilidad de comunión con lo sobrenatural pueden prestar, entonces, servicios a los demás hombres, y una sociedad bien organizada debe reservarles un lugar, sea cual fuere la ambivalencia de los sentimientos que se tengan respecto de ellos. Ofrecen, por lo tanto, una forma de transición entre los primeros casos que hemos estudiado anteriormente, como la iniciación, en donde la libido no tiene papel creador, y los casos que examinaremos ahora, en los cuales la libido puede llevar a la formación de instituciones de compensación.

Según parece, el traumatismo del destete no desempeña un gran papel en la mayoría de las tribus primitivas. Ni

¹ E. CARPENTER, *Intermediate Types among Primitive Folk*, Londres, 1919.

tampoco el erotismo anal. El complejo de Edipo no es universal. Pero existen otros conflictos, amén de los conflictos infantiles, y si bien ello nos aleja del psicoanálisis ortodoxo, podemos de todos modos destacar que lo genital está a menudo rodeado de tales compulsiones, trabado por tantas costumbres, que no puede satisfacerse naturalmente y da lugar a posibles angustias. Consideraremos el caso de los antiguos tupinambáes¹. Entre ellos, el matrimonio se celebraba entre individuos pertenecientes a generaciones alternadas; los tíos se casaban generalmente con sus sobrinas y los jóvenes no podían contraer matrimonio sino después de haber hecho un prisionero en la guerra, celebrado el rito del asesinato ritual de ese prisionero, lo cual les impedía, en general, tomar mujer antes de los treinta años. Pero el monopolio de las doncellas por la gente de edad hacía que, aún entonces, el guerrero no encontrara compañera sino tras muchas dificultades; entonces, las viejas mujeres de los jefes polígamos abandonaban a su primer marido para contraer nuevas nupcias con hombres más jóvenes que ellas. Los tupinambáes justificaban ese comportamiento diciendo que las jóvenes, por no conocer nada de la vida, necesitaban un hombre maduro que les enseñara a dirigir una casa, y que, recíprocamente, las mujeres viejas se encargaban de la instrucción de los jóvenes guerreros. Es evidente que hay una racionalización fuera de lugar para justificar la gerontocracia tupinambá. Esa situación social no podía dejar de producir malestares de orden sexual y el casamiento representaba una solución poco satisfactoria para los hombres jóvenes, ya que no podían casarse sino bastante tarde y con mujeres viejas. El grupo mismo se oponía a que tuvieran relaciones libres con muchachas de su edad. Era menester, pues, que la sexualidad hallara medios de compensación; esos medios eran sobre todo la sodomía, que ocupaba lugar de honor en la tribu, o si no una especie de prostitución organizada por los padres del joven, con miras a su educación sexual: "Cuando los padres y las madres ven a sus hijos excitados por el deseo de mujeres, le buscan una y les enseñan a servirse de ella", dice el viejo cronista Gabriel Soares. Por último, había después, antes del casamiento propiamente dicho, pero cuando el guerrero ya era apto para

¹ F. FERNANDES, *A organizaçao social dos Tupinamba*, cap. III, San Pablo, 1949.

casarse, "noches de prueba" entre los novios. Tal cosa relajaba un poco las tensiones sexuales existentes entre el momento en que tenía lugar el asesinato ritual del prisionero y la fecha del casamiento, que no se celebraba sino tres o cuatro años después.

Podemos incluir esas costumbres en el esquema de Kardiner, sobre la distinción entre las instituciones primarias y las instituciones secundarias. La gerontocracia, el matrimonio entre generaciones alternadas, viejos y jovencitas, guerreros y mujeres viejas, constituyen las instituciones primarias impuestas por el grupo, y que atentan contra la sexualidad normal. La pederastia, las experiencias amorosas instituidas por los padres con una mujer a la que probablemente retribuyen el servicio, y el matrimonio de prueba antes del casamiento definitivo, forman las instituciones secundarias, nacidas de la necesidad de hallar solución a la angustia libidinosa —efecto de las compulsiones de la colectividad—. Se advierte que la sexualidad, al plantear problemas que es menester resolver para que el grupo no sea perturbado y que las tradiciones continúen siendo respetadas, conduce a creaciones institucionales.

En conclusión, la sexualidad desempeña tal papel en la sociedad que el sociólogo no puede desdifiarla. Puede colorar y deformar las relaciones sociales normales, puede crear "instituciones secundarias". Sobre todo, ya que la sociedad no vive sino por los individuos y en los individuos, lo social se fusiona con las tendencias psíquicas individuales, y si el sociólogo debe estudiar a "el hombre total" en "la sociedad total", debe tener en cuenta ese fenómeno de fusión, que hace que lo social esté pleno de lo libidinoso y que lo libidinoso actúe, a su vez, sobre lo social. Una vez dicho esto, lo social y lo libidinoso constituyen dominios diferentes, pueden unirse, no tienen ni la misma naturaleza ni el mismo origen. Las instituciones primarias no son mecanismos de defensa, procesos sexuales, derivaciones de complejos, o medios inventados para acabar con ellos. El gran error del psicoanálisis reside en haberse colocado en el terreno de la sociología genética, en vez de mantenerse en el de la sociología general.

Los psicoanalistas podrían sin duda objetar a nuestro punto de vista que, si en la actualidad lo social y lo sexual chocan entre sí, lo social no deja de ser lo sexual desexualizado. De allí, a la vez, la posibilidad de la oposición y, empero, la unidad de origen. Pero se trata de un hecho para el que no han faltado críticas: ¿cómo explicar esa desexualización? Freud la explica por la represión de la sociedad, pero si lo social siempre participa primitivamente de lo libidinoso, no se comprende cómo lo sexual, al chocar contra algo sexual, se desexualiza. Es posible remontarse, paso a paso, hasta la horda primitiva para hallar allí la primera forma de organización social que se oponga a continuación a las tendencias asociales del hombre; pero ya vimos, al ocuparnos de Malinowski, cuánto hay de novela en esa concepción de los primeros hombres que assaltados por los remordimientos ante sus crímenes forjan el totemismo, para huir de esa angustia súbita de una conciencia moral que todavía no está formada. Debemos pues considerar, por nuestra propia cuenta, ese problema de la desexualización de la libido y tratar de hallarle explicación.

El estudio de los sueños nos ha mostrado la existencia de un doble simbolismo: el simbolismo sexual, nacido de la censura social, y el simbolismo social, nacido de la comunión del grupo. Quizá podría hacerse una división análoga en el dominio de la libido y distinguir una sexualidad libidinosa y una sexualidad social. La primera sería individual, el famoso principio de placer, que es el gran motor de nuestro comportamiento, según Freud. La otra sería una sexualidad simbólica creada en cierto modo por la sociedad, para sus necesidades, a fin de significar materialmente, ritualmente, la idea de solidaridad, de agregación, de vinculación entre los individuos. Los sociólogos no han reparado suficientemente en la importancia de ese dualismo, pues al abordar con mentalidad de hombres modernos el cuadro de los no civilizados creyeron que la identidad de los gestos amorosos significaba la identidad de los sentimientos subyacentes. Pero las descripciones de los etnólogos nos inducen a pensar que, tras la unidad del acto sexual se ocultan dos sexualidades totalmente diferentes.

Nuestro punto de partida es que la sexualidad que está

controlada en la mayor parte de las sociedades primitivas es la sexualidad relativa al matrimonio, pero que existe, al margen de ella, una sexualidad libre, anterior a la incorporación del niño al grupo tribal. En muchos pueblos, los adolescentes no sufren compulsión sexual antes del matrimonio, por ejemplo, en África, en Melanesia, en Nueva Guinea, y en ciertas regiones de la India. La cópula es mirada casi como una especie de juego que comienza a ser practicado, ensayado mucho antes de la pubertad, entre los chiquillos. Para comprender bien la significación de este hecho tan general, mejor será concentrar nuestra investigación en un solo ejemplo; elegiremos el de los tongas, acerca de los cuales poseemos una rica documentación reunida por H. A. Junod¹.

Los tongas conceden la más amplia libertad sexual a los varones y a las mujeres, antes del matrimonio. Es decir que la unión sexual, en sí misma, es mirada como si no revistiera ningún interés, que la sexualidad no parece presentar peligros para el grupo, que se puede dejar que los niños sigan las pulsiones de lo genital. Quizá se podría responder, es cierto, que esa libre sexualidad, por hallarse primeramente la libido fijada en la madre, no sería sino un medio de anular lo más rápidamente posible el complejo de Edipo, y de desviar la libido de la tentación incestuosa, dirigiéndola hacia otras mujeres. Entonces, la libertad sería sólo aparente; en realidad, nos hallaríamos frente a una costumbre tradicional, y quien dice costumbre dice presión social, aunque esta presión sea inconsciente. A tal objeción se puede responder que entre los bantúes, cuando muere el padre, las mujeres son distribuidas entre los hijos, y que si la tentación del incesto existiera, tal hábito, capaz de reavivar la libido infantil, sería inexplicable. Además, si la libido maternal asume, en nuestras sociedades contemporáneas, tal como lo ha demostrado Freud, la forma de búsqueda, por parte de los jóvenes, de mujeres de más edad y en cierto modo maternales como compañeras de sus primeras experiencias amorosas, no se comprendería por qué los pequeños tongas se burlan de los viejos, hacen bromas a las mujeres mayores, cuando éstos dejan de desempeñar un papel en la sociedad. El respeto o el amor van hacia los individuos

¹ H. A. JUNOD, *Moeurs et coutumes des Bantous*, t. II, París, 1936.

que están encuadrados en el grupo, que tienen una función social, desde el momento en que ese encuadramiento cesa, desde que el individuo yo no es más que un individuo y no un miembro de la tribu, entonces todo está permitido. La libertad del amor entre los niños no nubiles corresponde exactamente a esas libertades con respecto de los viejos. Tanto en un caso, como en el otro, no hay sino individuos, y no seres sociales.

Por eso toda impulsión les está permitida, pues ello no tiene importancia alguna para el grupo. Se está al margen del mismo.

Con el casamiento comienzan los tabúes sexuales. Pero el acto sexual en sí mismo, como manifestación libidinosa, no está alcanzado por los tabúes. Lo está en cambio como símbolo de la gregación social y como manifestación de la vida colectiva. Por ejemplo, durante la enfermedad y la convalecencia, el marido y la mujer no pueden tener relaciones entre sí; la enfermedad es considerada como una potencia mística, una fuerza sobrenatural y contagiosa que destruye los vínculos normales. Es un cuerpo extraño que se introduce en el organismo social; en consecuencia, en tanto dura la enfermedad, los individuos pueden seguir juntos, vivir unos junto a otros, pero no pueden unirse, que tal sería el significado de la cópula, convertida así en rito de solidaridad familiar. Y la prueba de que es efectivamente así y de que el tabú no tiene significación profiláctica nos la da el hecho de que en los períodos de epidemias continúa en las casas donde no hay ninguna persona afectada, para los hombres y mujeres que no están enfermos. Se tiene pues la impresión de que la enfermedad es considerada un peligro social y no sanitario. Radcliffe-Brown ha demostrado que la religión es una reacción de los grupos contra todo lo que es un peligro para la sociedad: las tempestades, los vientos, las lluvias torrenciales, etcétera; las ceremonias religiosas tienen por objeto domar esas fuerzas antagónicas, "socializarlas"¹. Si aplicamos esta idea a nuestro caso veremos que el tabú es justamente la forma de repulsión del grupo contra la enfermedad en su papel de peligro para la colectividad. Es menester, entonces, cortar los lazos que unen a los individuos y, como el acto sexual es el símbolo de la agre-

¹ RADCLIFFE-BROWN, *The Andam an Islanders*, Londres, 1933.

gación, se suprimirá el acto sexual para suprimir lo social. Las relaciones sexuales están igualmente prohibidas en todos los períodos marginales, como durante el duelo, o inclusive cuando la aldea se desplaza en busca de otro emplazamiento. Ello se debe a que, en esos momentos peligrosos, el equilibrio social se halla especialmente amenazado; son instantes de crisis, en los cuales los antiguos lazos se cortan, sin que otros nuevos hayan ocupado su lugar. El cumplimiento del acto sexual no es, pues, posible. No se comprendería esta prohibición si se tratara sólo del principio de placer; pero su significación se torna evidente no bien se advierte en él la realización y el símbolo de la comunión social. Por ese gesto se torna manifiesto que la solidaridad está transitoriamente suspendida. Hay un tercer caso de tabú, que rige cuando los individuos están ocupados en una tarea importante: por ejemplo, los hombres en la caza o en la pesca, las mujeres ceramistas en el momento de encender el horno. Aquí, ya no es la oposición de las fuerzas místicas de disgregación o de las fuerzas de organización social lo que está en juego, sino la oposición entre el mundo exterior y el mundo social. La atención debe ser dirigida por entero hacia el cosmos, la actividad humana debe tornarse puramente sensorio-motriz y ello sólo se consigue apartando al hombre o a la mujer de toda preocupación extraña. Para poder establecer los lazos entre la naturaleza y el individuo es menester que cese, al menos en parte, el vínculo social. Esta paralización de las relaciones interindividuales está señalada por el tabú sexual. En suma, el tabú no prohíbe, en cada oportunidad, el amor como amor, sino la sexualidad social, como símbolo de la sociedad, la cópula en su papel de signo de la unión humana.

Y he aquí la contraprueba. Cuando, después de esos períodos de debilitamiento de la vida social, ésta se reanuda, ese nuevo comienzo se simboliza con el acto carnal. Tal será especialmente el caso cuando el duelo haya concluido y la viuda, que hasta entonces se mantuvo fuera de la comunidad, se reincorpore a los cuadros sociales. O incluso cuando el villorrio haya encontrado su nuevo emplazamiento, cuando la mudanza no haya sufrido tropiezos y la vida cotidiana esté a punto de recomenzar. En resumen, el rito sexual será siempre un rito de agregación. Tal la razón por la cual asume forma diferente, como si se quisiera señalar claramente la oposición entre la sexualidad

lidad libidinosa y la sexualidad social: la forma del *coitus interruptus*. Tal también la razón por la cual se realiza según un cierto orden, que comienza por el jefe y sigue la vía jerárquica, hasta que todos los individuos de la aldea lo hayan practicado, los unos a continuación de los otros. Es menester que cada uno, en virtud de ese gesto, restablezca la existencia social, los vínculos que unen a los individuos entre sí; y al jefe le corresponde comenzar por que él es el símbolo vivo de la unidad del grupo.

La citada dicotomía sexual puede asumir formas diversas, pero se da casi en todas partes. Por ejemplo, entre los todas, la tribu está dividida en dos grupos exogámicos, y los casamientos están prohibidos entre esas dos mitades tribales. Pero ello no impide que, prácticamente, los hombres tengan una amante dentro de su propia mitad. La libido es libre en el amor extraconyugal, en tanto que el matrimonio está cuidadosamente controlado, reglamentado, sujeto a tabúes impuestos por el mismo pueblo. El amor extraconyugal sólo pertenece al principio de placer, en tanto que el matrimonio tiene un interés social, en la misma medida en que es algo distinto del amor, que es un medio de vinculación entre dos mitades tribales, una pres-tación de mujeres sujetas a otras prestaciones, una forma, junto con el comercio, el intercambio de regalos, de ritos, etc., de manifestar la solidaridad étnica¹; en suma, que es también aquí un símbolo de la unidad social. Del mismo modo los psicoanalistas han querido explicar el tabú de la suegra, que prohíbe al yerno, que suele vivir en la casa de sus padres políticos, hablar o ver a su suegra, por la posibilidad que tendría dicho contacto de reavivar el complejo de Edipo, pues la suegra puede convertirse en substituto de la madre. Pero si tal explicación fuera acertada, no se comprendería la existencia de un medio de anular el tabú, y ese medio consiste, precisamente, en jacostarse con la suegra! Es decir, en cometer el acto que debería reanimar en el hombre, con la mayor violencia, la angustia edípica. Los caribes de las Indias Occidentales, los navajos, los cherokees de Estados Unidos, podían, si sus suegras eran viudas, casarse con ellas antes de hacerlo con las hijas: de ese modo, el tabú desaparecía automáticamente. Los wogogos y los waheles de África

¹ M. MAUSS, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (*Année Sociologique*, 1923-1924).

Oriental, que tampoco aceptaban someterse al tabú, se contentaban con una sola unión ritual con ellas. Esto, sin hablar de la posibilidad de anular el tabú mediante la entrega de un don, de una cabeza de ganado¹. Es decir, que el tabú no es tabú sexual, sino tabú social; o sea, también, y éste es el punto más importante de nuestra demostración, que tenemos aquí también un ejemplo de acto carnal que no es libidinoso, sino simbólico. La unión carnal crea un vínculo. Podemos añadir un último ejemplo. Cuando un incesto condenado por la ley tribal ha sido cometido, a pesar de todo, se puede borrar la falta "matando" el parentesco. Los kiluys, por ejemplo, sacrifican, en ese caso, una oveja, colocada ceremonialmente sobre los hombros de la mujer, y los ancianos, representantes de los intereses públicos, le extraen los intestinos a la víctima y los cortan después con una astilla de madera. Y dicen que "cortan el clan"². Puede advertirse que no se condena, en el incesto, el juego amoroso de las dos personas, sino el lazo social que los unió, el acto que une entre sí a dos individuos que están separados por las reglas de parentesco. Bastará con "cortar" el parentesco, es decir, el vínculo social, para que el acto cese de ser sacrilegio. De manera que siempre es el amor social, el amor símbolo lo que se condena. Amor que está controlado, pero que, una vez más, no lo está en su carácter de libido.

Rastro de esta sexualidad social se advierten en la antigüedad grecorromana. Ya sea en los mitos, como en los de Urano, sea ya en las ceremonias de fertilización de la tierra³. Frobenius, que realizó un estudio especial de dichos mitos y ritos, que intentó delimitar el área de extensión de los mismos en Asia, en la cuenca mediterránea y en el África negra actual, observa con sorpresa que la mencionada área coincide, en el suelo africano, con la de ocupación del suelo por pueblos de inimaginable ingenuidad y castidad, y que tienen, según sus propias palabras "concepciones sexuales sanas, carentes de todo espíritu de goce". El mito expresa que el mundo no existe sino por la unión del Cielo y de la Tierra; el rito

¹ BRIFFAUT, *The Mothers*, y Lord RAGLAN, *op. cit.*; P. GORDON, *op. cit.*

² Lévy-Bruhl, citado por P. GORDON, *op. cit.*

³ A. DIETRICH, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905.

estriba en que, en determinadas circunstancias, las sacerdotisas de la Luna deben simular esa arcaica unión abandonándose al abrazo sexual de los sacerdotes, y a veces hasta se exige la participación de todos los miembros de la tribu. Veamos cómo comenta la ceremonia el nombraido explorador e historiador: "La vida sexual servía, pues, para representar las ideas de la concepción astral y cósmica del mundo, ya que el acto sexual estaba al servicio de una problemática. Así, la vida sensual natural y sin enigma, común a todas las criaturas del mundo circundante dotadas de un organismo evolucionado, esa vida sensual fue en esa esfera y en ese estadio de la civilización, en virtud de una concepción del mundo y de un culto, ordenada o avasallada, condicionada o normalizada, en todo caso privada de su significación natural, y adaptada. La idea se había convertido en principio y la vida sexual, a pesar de ser un fenómeno natural, se veía reprimida."¹ Creemos que Frobenius incurrió en el mismo error que nosotros hemos señalado: el error, común a muchos sociólogos, de considerar la sexualidad como una e idéntica a sí misma. Frobenius lo manifiesta involuntariamente al insistir, en varias ocasiones, en su sorpresa al hallar tales hierogamias y tales mitos en pueblos "castos". De donde se deduce que el principio de placer no puede convertirse en principio religioso por sí mismo sino a condición de adaptarse y de perder su significación "natural". Mas, ¿por qué y cómo? Las cosas parecen mucho más simples de comprender si se acepta nuestra hipótesis de la doble sexualidad; pues lo que se convierte en un rito de agregación de las fuerzas de la naturaleza, no es ya el gesto de amor: es lo que ya se considera como el rito de agregación social. Si el mundo mítico no es más que una proyección del mundo social, y si el acto sexual es un medio de unir y de simbolizar la solidaridad entre los hombres, el paso de lo colectivo a lo sobrenatural resulta un proceso normal.

Sabemos que el casamiento es considerado, en la mayor parte de las tribus primitivas, como continuación y conclusión de los ritos de iniciación. Los ritos de iniciación tienen como fin hacer que el individuo pase, según dijimos anteriormente, del estado de infancia al estado de

¹ FROBENIUS, *Histoire de la civilisation africaine*, París, 1936, pp. 137 y 141-2.

miembro de la tribu. El matrimonio, es pues, un rito de agregación que completa las ceremonias precedentes y que acaba de vincular al hombre joven con el conjunto de la colectividad, dándole una nueva función social de genitor. Todos esos hechos, que hemos resumido sucintamente, parecen justificar nuestra dicotomía entre una sexualidad libidinosa y una sexualidad social. Para establecerla definitivamente, aún nos resta, sin embargo, examinar una teoría, que parece sostener lo contrario de la nuestra: la de Ch. W. Margold¹. Nuestro pensamiento sostenía que si hoy la sexualidad está controlada en todos los dominios, existió otra vez, y existe también hoy entre los primitivos, una sexualidad libre, enteramente consagrada al placer, y, simultáneamente, una sexualidad social, sometida, contrariamente a la primera, a gran cantidad de tabúes, no por ser sexual, sino justamente por ser diferente de la sexualidad, y, esencialmente, forma y símbolo de agregación social. Margold expresa que la sexualidad libre no es libre, que está también controlada, sometida a reglas. He aquí los argumentos que presenta en favor de su tesis: 1º) en muchos pueblos primitivos, la libertad de las relaciones entre los jóvenes está restringida por las leyes de la exogamia y los tabúes relativos al incesto entre hermanos; los juegos amorosos son permitidos, pero con la condición de que las partes interviniéntes pertenezcan a clanes diferentes, a familias diferentes, o a grupos territoriales alejados; 2º) el amor libre no puede ser practicado entre hombres jóvenes y mujeres casadas, o inclusive entre hombres casados y mujeres jóvenes; 3º) en ciertos pueblos, la promiscuidad no es permitida sino en ciertas épocas; antes o después de la menstruación en el caso de la mujer, o después de ciertas ceremonias especiales; 4º) por último, hay cierto número de reglas de decencia que deben ser escrupulosamente respetadas, aun cuando se trata de ese amor llamado libre: por ejemplo, está prohibido nombrar los órganos sexuales, y hay que seguir las normas de cortejo amatorio propias del pueblo; la selección de parejas no se hace por casualidad, los enamorados se seleccionan según sus particulares gustos; el acto carnal, en fin, no puede efectuarse sino en la maleza o en la casa de los jóvenes, e incluso

¹ CH. W. MARGOLD, *Sex Freedom and Social Control*, Chicago, 1926.

únicamente por la noche¹. En resumen: la libido genital no estaría librada jamás a la espontaneidad pura.

Podemos aceptar los hechos. Pero, ¿cuál es el sentido de ese control? Se trata, en efecto, de delimitar justamente el terreno donde podrá desarrollarse la sexualidad libre y el dominio en el que no podrá desarrollarse. Si las relaciones deben tener lugar en la maleza, por la noche, fuera de la casa paterna o materna, en sitios y a horas en los que no se corre el riesgo de encontrarse con personas casadas, ello se debe a que la casa es el lugar de la sexualidad social y quienes no están todavía integrados totalmente en la colectividad, en virtud del matrimonio, deben solazarse fuera de ella. Recíprocamente, las personas casadas hacen el amor públicamente, a veces rodeados por un corro de curiosos. La sexualidad libre debe reducirse a ser un acto de puro placer, y la prueba la da el hecho de que jamás se resuelve en concepción; no pueden nacer niños de una unión que no está socializada. Si las relaciones están prohibidas entre las personas casadas y las no casadas, entre hermanos y hermanas, entre los jóvenes del mismo clan o del mismo grupo territorial, ello se debe al hecho de que no puede haber, en el caso de las personas casadas, unión posible con quienes están incluidos en la sexualidad social, y, en los demás casos, con quienes son ya, virtualmente, los futuros compañeros de esa sexualidad social, o que son los frutos de la misma, como los hermanos y hermanas. En cuanto a las circunstancias que a veces limitan tales uniones, como la menstruación, se atribuyen a concepciones mágicas sobre la sangre, concepciones que nos llevan a un terreno que no es del caso tratar aquí. Por fin, el ceremonial del cortejo amatorio es la continuación de un fenómeno de orden orgánico y que existe ya entre los animales. En resumen: en ningún caso se trata, en rigor, de un control de la sexualidad libre, sino de la delimitación de los dos territorios: el del principio de placer, y el del principio de realidad. El control social no interviene sino en la medida en que la sexualidad libidinosa correría el riesgo de interferir en la sexualidad social.

Luego de esta exposición, podemos retornar al problema que habíamos planteado al comienzo de este parágra-

¹ Cf. MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, París, 1930.

fo: ¿cómo se efectúa la desexualización de la libido? Si efectivamente existen dos sexualidades, ello no impide que tanto en una como en otra encontremos el mismo acto, el mismo abrazo de dos cuerpos. Pero en el primer caso, este abrazo sexual es un abandono a la volubilidad; en el otro, es un símbolo, una especie de rito, que significa la formación de un vínculo social: une lo que está separado, los grupos domésticos, los clanes, o las mitades clasificadoras. La desexualización no procede, en todos los casos que hemos citado, de la libido que, al encontrarse con otra libido cristalizada en institución, se transforma en otra forma de energía, tal como el movimiento que al encontrar un obstáculo se transforma en calor, pues la compulsión social no es lo primero, no interviene sino en segundo lugar, cuando se ha pasado ya de un plano a otro, y se ha llegado a un estrato superior al de la pura libido. No, el acto amoroso es controlado cuando, en virtud del matrimonio, se ha convertido ya en símbolo. La desexualización consiste, pues, esencialmente, en ese paso de un plano a otro, en ese ascenso. Y al llegar a este punto es menester recordar lo que ya dijimos, en el capítulo sobre los sueños, acerca de la formación de los símbolos sociales, ya que el amor, con el matrimonio, se ha convertido en un símbolo social, y que todos los símbolos sociales nacen del mismo modo: por la comunión o el agrupamiento, la formación de un alma colectiva.

El matrimonio, que remata las ceremonias de iniciación, es una fiesta. Puede ser la fiesta de pequeños grupos, de dos familias que se unen, como de grupos más vastos. Pero los espousales tienen demasiada importancia para la colectividad, ya sea ésta reducida o numerosa, como para no suscitar sentimientos colectivos, como para no despertar en el alma de los parientes o de los compafieros de clan cierta exaltación afectiva, un estremecimiento del ser. Es un momento de comunión, que se señala incluso topográficamente por la reunión de ciertos individuos alrededor de un montón de comida o de bebida embriagadora. Y naturalmente, tal como el alma colectiva nacida en la fiesta se cristaliza, se adhiere al dibujo del totem, al churinga o al emblema del grupo alrededor del cual ha girado la loca ronda de los hombres reunidos, también aquí el alma colectiva, aunque sea la de un pequeño grupo, se cristaliza, se adhiere al acto carnal que materializa el matrimonio: la unión de dos familias o de dos clanes. Des-

pués se puede retornar a la monotonía de la vida cotidiana; esa efectividad común, que ha sido suscitada por un momento, permanece en el fondo de los individuos que participaron de ella, continúa envolviendo con un halo, con un margen sentimental la participación carnal de un hombre en la vida de una mujer. Y así el acto amatorio puede convertirse en un símbolo de la agregación social y ser repetido ritualmente, como pudimos apreciarlo en el caos de los tongas, cuando la tribu, transitoriamente desorganizada por la enfermedad, el duelo, o el cambio de residencia, quiere manifestar que el peligro ha pasado, que la vida social puede ser reanudada: es menester, entonces, restablecer la unidad del grupo, y para ello, el único medio estriba en volver a hacer el amor, el amor que une, agrega, cimenta.

En suma, para que la libido se dessexualice, debe renacer otra vez, y no prolongarse o luchar. Es menester que muera como placer y que resucite entrando en un molde nuevo. Es menester que la sociedad la reincorpore a su seno, la haga participar en una comunión colectiva, y la lleve de lo individual al alma social. Es menester que el amor sea tomado en esa afectividad general; y entonces todo lo libidinoso desaparece, y en su lugar sólo queda esa emoción del grupo, vivida y sentida por el grupo. El acto carnal no es ya algo erótico, es un simple acto que recuerda esa emoción del grupo y que la manifiesta. Se ha convertido en rito, en símbolo. Ha muerto como cosa genital para renacer como psíquis colectiva. Al ocuparnos de las imágenes del sueño, vimos que había dos clases de simbolismos: el de la libido y el de la sociedad; pero las imágenes brindadas por la sociedad pueden, durante la noche, descender hasta los remolinos subterráneos del oscuro río de la sexualidad que corre en lo profundo de cada individuo y cambiar entonces de significación, convertirse en símbolos sexuales. Del mismo modo, el acto carnal pertenece primitivamente a la libido, pero como une lo que está separado, puede transformarse en un rito simbólico de agregación, al ascender de un plano a otro, por su participación, en un momento dado, en una exaltación colectiva, fuente de todos los valores sociales, como bien observó Durkheim.

Lo social no resulta, pues, de la metamorfosis de la libido al tropezar con un obstáculo, al chocar con un control o con una compulsión. La libido, por el contrario,

actúa fuera de lo social, así como el cosmos está fuera de lo social. La sexualidad que está controlada, que halla obstáculos, que choca con compulsiones no es el principio de placer; es la sexualidad socializada, la que ha sido repensada por el alma colectiva, la que se ha convertido en rito de agregación, y en la cual los sentimientos subyacentes no son tanto sentimientos voluptuosos como el reconocimiento de la solidaridad entre grupos. Substituimos la teoría psicoanalítica de la identidad genética por la de la heterogeneidad de los planos, con (a consecuencia de la interpenetración de lo individual y lo colectivo) la posibilidad constante de ascenso o descenso de uno a otro plano de lo real, y entonces los símbolos adoptan cada vez diferente significación.

CAPÍTULO XI

EL CHOQUE DE LAS RAZAS, LAS CIVILIZACIONES Y EL PSICOANÁLISIS

EN OPOSICIÓN al psicoanálisis freudiano, hemos defendido la heterogeneidad de lo social con relación a lo libidinoso. Pero, en oposición con lo que se puede denominar nuevo psicoanálisis, que aplica los conceptos del antiguo a todas las tendencias humanas, pero cada vez menos a las tendencias sexuales, hemos sostenido la importancia de los hechos libidinosos. Se trata, ahora, de verificar esta doble afirmación ante un caso concreto, y hemos elegido para ello el del encuentro de las razas y de la interpenetración de las civilizaciones: particularmente, el choque entre África y Europa (transportada a suelo americano por los colonos blancos), que ha sido y es el principal objeto de nuestras preocupaciones desde hace una decena de años¹.

I

Veamos primeramente cómo se produjo, en este caso, el paso del antiguo al nuevo psicoanálisis. Al respecto, el punto de partida de los discípulos de Freud ha sido proporcionado por los estudios etnográficos de Frazer. Este último estableció la existencia, entre los primitivos, del fenómeno de la proyección, de la exteriorización fuera del yo, del mal, de la desgracia, del pecado. El enfermo puede trasladar a un objeto o a un animal su enfermedad o su malestar moral para expulsarlo de su propio cuerpo. Así-

¹ Además de una quincena de artículos, hemos consagrado a dicho asunto tres libros: *Poesía afro-brasileña*, San Pablo, 1941; *Imágenes del Nordeste místico en blanco y negro*, Río de Janeiro, 1946; *Estudios afro-brasileños*, San Pablo, 1947, los tres en portugués.

mismo, la sociedad puede desembarazarse, en esa forma, periódicamente, de los padecimientos físicos o de los tabúes violados: de allí la bien conocida ceremonia del chivo emisario. Frazer se limitó a la descripción etnográfica de los hechos¹. Pero el psicoanálisis nos permite adivinar lo que corresponde, en las profundidades del yo, a esos ritos colectivos. La internalización de la censura paterna, la formación de un superyó, llevan a la separación del contenido psíquico en dos: lo reprimido y lo represor, pero lo reprimido trata siempre de volver, y Freud estableció, por el análisis de los miedos infantiles, "el carácter siniestro" de ese retorno de lo reprimido². Tal angustia puede llegar a paralizar toda la actividad normal de los individuos; es pues menester, en el momento en que se abre, por un cambio de estación, la vida social del grupo, proyectar sobre un objeto ese miedo, esa inquietud, y, destruyendo el objeto, destruir al mismo tiempo la conciencia culpable. De allí el chivo emisario.

Hasta ahora, nos hemos mantenido en el ámbito de una sociedad. ¿Qué ocurrirá cuando dos sociedades se enfrenten? Reik lo analizó en sus estudios acerca de la religión: "El miembro de una tribu creía en el dios del que le hablaban sus mayores, de quien era descendiente y que además era el espíritu protector de su colectividad; mas por ello no dejaba de creer que el dios de la tribu vecina era también real y debía ser temido... Con la diferenciación de las tribus y de los Estados, que llevó siglos, se modificó la situación del individuo y de la masa respecto de los dioses de su tribu y de los de las tribus vecinas. En la época primitiva, un clan favorecido por excelentes factores geográficos y buenas condiciones de vida avanzaba más rápidamente por el camino de la civilización; otro, ahogado por dificultades de diversa índole, se veía demorado en su marcha o evolucionaba en dirección distinta. Con el progreso de la civilización y el asentamiento de la represión, el concepto de un dios se sublimaba en la primera tribu... Ese dios no se reconocía entonces en el dios de la tribu vecina, que quedaba pospuesto, y no veía en él su semejante; ajeno a su propio pasado, veía en el dios ajeno la caricatura de su propio yo, tal como había sido antes él mismo, y lo sentía ajeno. Los neuróticos se

¹ FRAZER, *Le rameau d'or*, t. VI: *Le bouc émissaire*.

² FREUD, *Die Unheimliche (Imago*, 1920).

comportan de la misma manera cuando el análisis los obliga a reconocer las particularidades infantiles inherentes a ellos y a desconocer como suyas las pulsiones instintivas rechazadas¹." El desprecio por los dioses ajenos, la transformación de divinidades de los pueblos vencidos e incorporadas como demonios horrorosos o como divinidades de secretos misterios, las persecuciones contra los judíos o contra los primeros cristianos, tienen pues su origen en el "carácter siniestro" del retorno de lo reprimido.

Así fueron imaginados y explicados los contactos culturales, al principio, según los conceptos tradicionales del freudismo. Kardiner aporta una primera modificación a ese esquema. Hemos de pasar de lo inconsciente, ya que no a lo puramente consciente, por lo menos a la estructura total de la personalidad básica. Los antropólogos han señalado que cuando dos civilizaciones se encuentran, la mezcla de rasgos culturales no se produce mecánicamente, ni tampoco por azar; hay selección y hay, también, reinterpretación. Linton observa que esos dos fenómenos, el de la elección de aceptaciones y el del cambio de significación cultural introducido en el rasgo nuevamente integrado, pueden comprenderse más fácilmente con ayuda del concepto de Kardiner: "En la difusión de la danza del sol entre los indios del noroeste, tanto el rito como el ceremonial se han mantenido poco más o menos tal cual eran, no obstante sus repetidas transferencias, en tanto que la significación de la danza del sol ha variado mucho. En un grupo, se ha convertido esencialmente en el medio de obtener visiones personales; en otro, se ha materializado como un tributo de reconocimiento por la ayuda sobrenatural recibida en momento de angustiosa necesidad; en un tercero, es una técnica para verificar la validez de las alegaciones de un nuevo hechicero. Tales modificaciones pueden ser consideradas como esfuerzos para adaptar las nuevas normas de conducta, recibidas objetivamente, a las aptitudes y al sistema de valores preexistentes en la sociedad que los ha adoptado... Y sin duda alguna, en todos esos casos, los significados estarán en relación íntima con la estructura de la personalidad básica que caracteriza al grupo²."

¹ REIK, *Der eigene und der fremde Gott, Imago*, Bücher, 3.

² LINTON, prólogo del citado opúsculo de Kardiner.

Dollard trató de aplicar el nuevo psicoanálisis en un caso de choque entre negros y blancos estadounidenses¹. Pero él mismo manifiesta que la tarea le ha resultado difícil, por la timidez de los negros y su falta de confianza. Y que se ha visto obligado a reconocer que los hechos sociales eran más importantes que los hechos individuales: de allí la transformación de su primitivo proyecto y el paso de los historiales al estudio de una comunidad. Con todo, sigue habiendo en ese estudio de comunidad mucho del proyecto inicial de Dollard. En primer término (en un apéndice, es cierto), preocupación por la vida infantil, experiencias de los niños negros o mulatos: las actitudes raciales del adulto se han formado en la familia negra y el drama, para quien tiene la piel bien oscura, es la preferencia otorgada por la madre al hermano, hijo ilegítimo las más de las veces, que tiene la piel más clara. En segundo lugar, la utilización de cierto número de conceptos rectores del freudismo, tales como los relativos a narcisismo y simbolismo. Dollard señala que el narcisismo del negro, en vez de fijarse en el color de su piel, se fija en el color blanco; en síntesis: el negro no desarrolla un narcisismo propio, sino que hereda o toma el narcisismo del blanco, para integrarlo en sí mismo. Nuestro sociólogo destaca también la analogía, en el Sur esclavista (que continuó siendo paternalista), entre las relaciones de blancos y negros y las relaciones de padres e hijos. El blanco se convierte así en el Padre que es introyectado, amo de plantación o dueño de fábrica; y se comprende entonces el tabú referente a la mujer blanca: ésta es, para el negro, idéntica a lo que es la madre para el niño; acostarse con ella representa una especie de temible incesto. Por último, Dollard utiliza los datos de la psiquiatría y el análisis de los sueños. En el primer caso, muestra los contradictorios resultados deducidos por los estudiosos del problema. Algunos de ellos observan que las perversiones sexuales, la masturbación, la automutilación son menos frecuentes entre los negros que entre los blancos, y que la esquizofrenia es, entre aquéllos, poco menos que desconocida². Esto se debe a que, entre ellos, la expresión de la sexualidad genital se halla menos pro-

¹ John DOLLARD, *Caste and Class in a Southern Town*, Yale Univ. Press, 1937.

² EVARTS, *The Ontogenetic against the Phylogenetic in the Insane of the Colored Race* (*Psychoan. Rev.*, 1916).

hibida que entre nosotros. Otros, en cambio, destacan que, entre los negros, el porcentaje de enfermedades mentales es mayor que entre los blancos¹. La reconciliación entre ambas tesis conviene en que el tipo de psicosis varía con las razas y su correspondiente situación en la sociedad. El negro de clase baja descarga sus pulsiones en la agresividad y escapa así a la neurosis. El negro de clase media, que tiene un nivel de puritanismo, a fin de adaptarse al blanco sufre, al mismo tiempo, por la compulsión forzada de su sexualidad y por el abismo existente entre el hecho de copiar al blanco y de no ser reconocido por éste, de ser, no obstante su esfuerzo, considerado como integrante de una raza inmoral y lúbrica por naturaleza. En cuanto a los sueños, indican o bien la nostalgia del blanco (el negro sueña que tiene piel de europeo)² o la tentación del amor hacia la mujer blanca, o, en fin, la supervivencia, en lo más recóndito, también entre los negros de clase media, de residuos de la superstición ancestral³.

Después de lo que acabamos de decir, sólo resta añadir que lo que más preocupó a Dollard es la separación de los norteamericanos en dos castas y la repercusión de la barrera de color tanto en los blancos como en los negros. Los análisis que la conducen más hacia la psicología de lo consciente que a la psicología de lo inconsciente, y nosotros coincidiremos con él en que no sea subestimada la parte clara de nuestra alma. Pero, finalmente, nos alejamos así cada vez más del psicoanálisis. Lo que domina, pues, en las investigaciones de Dollard es el concepto de frustración. Ahora bien, tal concepto, aplicado por los discípulos de Freud sólo a la frustración sexual, es generalizado aquí a todas las tendencias humanas, afán de fama, deseo de ascender en la escala social, esfuerzos en pro de prosperidad económica, etcétera. Dicha frustración, al contrario de la del antiguo psicoanálisis, es profunda-

¹ H. M. POLLOCK, *Mental Disease among Negroes in the United States* (*State Hospital Quarterly*, VI, 1925-1926); WINSTON, *A Statistical Study of Mental Disease*, Chicago, 1930.

² E. LIND, *The Color Complex in the Negro* (*Psychoan. Rev.*, I, 1913-1914); C. F. GIBSON, *Concerning Color* (*idem.*, XVIII, 1931); W. M. BEVIS, *Psychological Traits of the Southern Negro* (*Amer. Journ. Psychiatry*, 1921).

³ J. L. LYND, *The Dream as a Simple Wish Fulfilment in the Negro* (*Psychoan. Rev.*, I, 1913-1914), y observaciones de Dollard.

mente sentida por el negro y determina en él una agresividad que, al no poder volverse contra el blanco, rodeado de tabúes y protegido por la ley, se vuelve contra los propios compañeros de infortunio (de allí la criminalidad negra), a veces contra su propia persona (de allí la importancia de los suicidios). Lo dicho vale sobre todo con respecto a la clase baja. En la clase media, el problema se complica con la adopción de la conducta puritana de los blancos y determina la conciencia desdichada, trastornos neuropsíquicos, a veces sublimaciones (lucha de clases dentro de la casta de color, a fin de mejorar el status social). En la clase alta, por último, la agresividad contra el blanco toma forma de actividad ostentosa, adquisición de automóviles lujosos, modales rebuscados, etcétera, lo que determina, por rebote, en los "blancos pobres" complejos de frustración capaces de desencadenar linchamientos o expediciones punitivas a los barrios de los negros.

Si leemos ahora obras aún más recientes, tales como las de Hortense Powdermaker, las de Warner, Junker y Adams, y las de Davis, B. y R. Gardner, o las de Drake y Cayton¹, advertiremos que los datos del antiguo psicoanálisis del inconsciente son abandonados cada vez más y que el problema relativo a las relaciones entre las razas en Estados Unidos, así en las comunidades del Sur como en las grandes metrópolis del Norte, es tratado únicamente en función de frustración, no ya de pulsiones libidinosas, sino de tendencias conscientes y sociales de prestigio, de educación, de posibilidades económicas. El circuito ha terminado, y la aplicación de un concepto psicoanalítico no ha servido sino para eliminar mejor el "carácter siniestro" del retorno de lo reprimido, por donde habíamos comenzado nuestro análisis. Hemos de considerar ahora nuevamente parte del problema, pero con cuidado de separar, para mayor claridad de exposición, los dos temas que hemos unido en este casi cronológico informe del asunto: el choque de las razas, y el choque entre las civilizaciones.

¹ H. POWDERMAKER, *After Freedom, A Cultural Study in the Deep South*, Nueva York, 1939; W. L. WARNER, B. H. JUNKER, W. A. ADAMS, *Color and Human Nature*, Washington, 1941; A. DAVIS, B. B. GARDNER y M. R. GARDNER, *Deep South*, Chicago, 1941; SAINT-CLAIR DRAKE y H. R. CAYTON, *Black Metropolis*, Nueva York, 1945.

En un célebre estudio, Park definió el preconcepto racial en términos de preconcepto económico. En tanto que el negro se mantiene en su lugar, es decir, en posición análoga a la que ocupaba antaño, en los felices tiempos de la esclavitud, puede haber entre blancos y negros relaciones de simpatía similares a las de amos y criados. Pero cuando el negro asciende en la escala social, la antigua situación se altera y la comunidad blanca se resiste a tal cambio; y se esfuerza por retornar el antiguo equilibrio y el preconcepto racial no es sino la expresión de esa defensa del blanco. Todo lo demás, imágenes del negro lúbrico, imagen de la raza maldita por Dios, no pasa de racionalización. En las ciudades del Norte, donde antaño los negros eran pocos, pero que son invadidas cada vez más por la afluencia de hombres de color, que huyen de las plantaciones sureñas en busca de mejores oportunidades económicas, el prejuicio ha surgido y se ha intensificado a medida que esa inmigración destruía, también allí, el antiguo equilibrio. Tanto más cuanto que el negro se conformaba con salarios más bajos. Sin duda —observa Park—, es posible agregar a ese elemento primitivo otros elementos secundarios, tal como la inseguridad que siempre inspira el extranjero (y el color de la piel distingue por siempre jamás al negro como extranjero), pero el factor económico es preponderante¹.

No negaremos la incidencia de ese factor. Pero nos parece que media un abismo entre el estímulo (pérdida del antiguo equilibrio) y la reacción (linchamientos, casas incendiadas o dinamitadas, expediciones punitivas a los barrios negros). Y dicho abismo debe justificarse, tener una razón. La economía aviva viejos conflictos, que no son conflictos económicos, que responden a complejos más profundos. En suma, para nosotros, la economía es condición, más que verdadera causalidad. Es hecho probado que, entre los *standards*, las ideas preconcebidas de los blancos respecto de los negros, los elementos de orden sexual se cuentan entre los más abundantes y más virulentos: órganos sexuales masculinos más desarrollados, sexualidad femenina más licenciosa, olor, carácter simies-

¹ R. E. PARK, *The bases of Races Prejudice* (*The Annals*, CXXXX, 1928). Cf. H. A. MILLER, *The Negro and the Immigrant* (en R. YOUNG, *Social Attitudes*, Nueva York, 1939).

co, que convierte al amor de los blancos con los negros en algo análogo a una práctica de bestialidad. La religión influye también y da al erotismo, a la Venus negra, un sabor de pecado o el espanto de un tabú violado. Asimismo, es hecho probado también que la causa principal de los linchamientos o de los *riots* es el rumor de que algún negro ha violado a una blanca y sin duda se trata en general de un rumor sin fundamento, pero basta que un negro haya cometido un acto delictuoso cualquiera para que inmediatamente la comunidad lo traduzca a términos de sexualidad: ¡un negro violó a una blanca! Y el castigo que vendrá de rebote es particularmente simbólico: llegará a la castración del presunto culpable.

¿Cómo explicar tales hechos? La esclavitud había desorganizado por completo el sistema familiar africano. Las relaciones entre los esclavos y el dueño, la dueña, habrán de reemplazar, en las vastas plantaciones, convertidas en substitutos de los clanes o de las familias de otrora, las relaciones originales de los niños con sus padres. Tal la forma colonial del complejo de Edipo¹. La libido se centrará en la dueña tanto más cuanto que a menudo chiquillos negros, simpáticos o inteligentes, sirven de pajes al ama blanca y son criados por ella². El tabú de la mujer blanca es, pues, idéntico, al tabú del incesto. Y hemos de encontrar allí, lo mismo que en cualquier otra parte, mecanismos sociales de defensa, tales como el esfuerzo del amo por desplazar la libido, para que no fluya sobre la madre ofreciendo con este fin al negro la mayor libertad sexual, permitiéndole la promiscuidad con las mujeres de color, la tolerancia para sus juegos eróticos, y la poligamia. Algunos otros elementos han influido en esos hábitos: la poligamia se mantenía tanto más fácilmente cuanto que los esclavos importados eran sobre todo hombres, trabajadores; y la promiscuidad permitía el nacimiento de criaturas, la reproducción local de una mano de obra cara, que no tenía así necesidad de ser comprada en África. Ello no impide que el complejo de Edipo haya tenido su papel y tanto más fácilmente cuanto que las negras también trabajaban y los niños apenas si veían

¹ Para un análisis más extenso ver nuestro estudio *Introduction à l'étude de quelques complexes afro-brésiliens* (*Bull. du Bureau d'Ethnol. de Haïti*, 1948).

² G. FREYRE, *Casa Grande e Senzala*, Río de Janeiro, 5^a Ed., 1946).

a sus verdaderas madres¹. La esclavitud desapareció, pero la representación colectiva del tabú de la blanca siguió en vigor. Ella es quien da niños, ella quien dirige la casa, la pura compañera del dueño de la plantación; y la endogamia de las grandes familias le acuerda siempre un cierto carácter incestuoso. La barrera del color mantuvo también en los negros esa tentación de la mujer imposible. Inclusive las prostitutas blancas, en el Sur, se niegan al negro, pues eso las desvaloriza en el mercado del amor². Además, una vez que el negro asciende en las grandes ciudades del Norte, busca como símbolo de su liberación acostarse con una prostituta blanca, tener —según la expresión que él mismo emplea— “una polla blanca”³. En el Sur, se contentan con crear mitos, inventar historias de blancas que se han ofrecido a hombres de color.

El segundo elemento del complejo de Edipo es el odio al Padre. También se lo encuentra en la época esclavista. Pero aun en dicho caso han intervenido mecanismos de defensa. Por ejemplo, en Brasil, el desdoblamiento del Padre, que puede ser comparado con lo que dijimos acerca del desdoblamiento de los paranoicos o con la teoría de Jone sobre los orígenes del matriarcado. El amo blanco daba el manejo de los esclavos a capataces, casi siempre mulatos, y en general se está de acuerdo en reconocer que tales capataces eran infinitamente más brutales y sádicos que los mismos amos. Así, la ambivalencia de los sentimientos del hijo hacia el padre se desdoblaba, la hostilidad era canalizada sobre la imagen del capataz y el respeto podía orientarse hacia la imagen del Padre⁴. Así se explica en parte la rápida asimilación del negro a los valores europeos. El capataz solía ser un mulato. El blanco, amo justo y respetado, al introyectarse, internalizaba también el ideal de la cultura occidental. En Estados Unidos, en

¹ L. COUTY, *L'esclavage au Brésil*, París, 1881.

² DOLLARD, *op. cit.*

³ MCKAY, *Quartier Noir*, París, 1932; WARNER, JUNKER y ADAMS, *op. cit.*

⁴ En las grandes propiedades monásticas que poseían asimismo muchísimos esclavos, ese desdoblamiento asumió, en Brasil, forma aún más curiosa. El monje que solía casar a los esclavos demasiado claros con mujeres de piel sumamente oscura para que los hijos fueran negros, era el padre cruel, y el esclavo se consideraba propiedad del santo patrono del convento. H. KOSTER, *Voyages pittoresques... en Amérique*, t. I).

cambio, la liberación de la esclavitud se cumplió por medio de una guerra fratricida que llevó a la ruina a los Estados sureños. Después del período denominado de la Reconstrucción, el Sur reaccionó y, para intimidar al negro, inventó un sistema de mitos y de ritos de intimidación: el Ku-klux-klan¹. También la imagen del Padre ha mantenido, en el inconsciente negro, la forma sádica del padre primitivo. A nuestro entender, allí tenemos los orígenes lejanos de la frustración estudiada por Dollard. La frustración económica no me parece esencial. En efecto, se puede observar que la división de la casta de los negros en cuatro clases económicas no corresponde a la división de clases entre los blancos. Por ejemplo, la susodicha clase media inferior de los negros corresponde a la clase de los blancos pobres; la clase alta de los negros a la clase media de los blancos, y nada existe entre los blancos que corresponda exactamente a la clase baja de los negros. Por otra parte, se está de acuerdo en reconocer que el status del negro no se establece según la riqueza, sino según la moralidad o el puritanismo; se asciende a medida que se reemplaza el comportamiento, libre, casi al margen de la familia anormal, de la clase baja, por el comportamiento del blanco (educación de los niños, paso de la religión emotiva a la religión formalista, hipocresía sexual, etcétera)². Por último, el negro realiza "ventajas económicas" contra el blanco³. La frustración social tiene pues raíces más profundas que las de la inferioridad económica; cuando un negro se lamenta de no poder ascender más alto a causa de su color, racionaliza complejos inconscientes. Richard Wright, sin salir del análisis de los sentimientos experimentados, avanza hacia la verdad, entra ya en la zona sombría que separa lo consciente de lo inconsciente: "Odiado por los blancos, y con una función en el ámbito del organismo colectivo al cual odia, el negro termina por detestar en sí mismo lo que los demás detestan en él. Pero el orgullo hace que el negro disimule el odio de sí mismo, porque no desea que a los blancos se les ocurra creer que lo han conquistado tan completamente que su vida dependa de la actitud de ellos."⁴ No se

¹ J. M. MECKLIN, *The Ku-Klux-klan*, cap. 3, Nueva York, 1924.

² H. POWDERMAKER, *op. cit.*

³ A. DAVIS, B. B. GARDNER y M. R. GARDNER, *op. cit.*

⁴ R. WRIGHT, *Extrait de sa vie (Temps Modernes*, 1946).

puede definir mejor uno de los efectos de la introyección del padre sádico en la psíquis afronorteamericana.

Ese odio frustrado por el tabú del contacto con la persona del blanco se traduce en agresividad y esa agresividad es transferida, en la imposibilidad de su enmarcación normal contra el blanco, sobre otras personas. Dollard estableció claramente que en los Estados Unidos dicha agresividad se volvía contra los demás negros o contra sí mismo. En Brasil, los patriarcas de los tiempos coloniales la tornaron contra los indios, contra los enemigos del país, españoles u holandeses que deseaban conquistar el territorio brasileño, y hasta la utilizaron en sus luchas políticas para canalizarla contra otros blancos pertenecientes a los partidos opositores. Pero lo importante para nosotros es situar esta frustración y esta agresividad en sus relaciones con la sexualidad. En el caso del autocastigo o del suicidio, se mezclan dos elementos: el traumatismo del nacimiento y el elemento económico. Al matarse, el esclavo perjudicaba a su amo, pues un esclavo valía una pequeña fortuna. El suicidio en masa representaba una terrible pérdida para el blanco. Pero sabemos que el suicidio era, al mismo tiempo, un medio de retornar a la tierra materna; el alma del muerto marchaba a unirse, al otro lado del océano, con el conjunto de los muertos tribales¹. Así también en el caso del incesto con la madre blanca, otros elementos se combinaban para tornar el problema aún más difícil. La familia negra de las clases bajas es una familia maternal; por consiguiente, el padre aparece poco, abandona a menudo la casa para probar fortuna en otra parte; y los hijos, legítimos, bastardos, o adoptivos, viven juntos en el mismo vasto grupo, bajo la autoridad de la abuela materna o de la tía o de la madre. Los negros conservan en todos lados un culto de la madre que es una sublimación casi religiosa de la primera libido. Hay como un dualismo de la madre-tabú que corresponde, en otro plano, al dualismo del padre del que ya hemos hablado, el ama blanca y la madre negra. Otro

¹ R. BASTIDE, "El Suicidio según los colores en el Estado de S. Paulo" (en portugués) ("Estudios afrobrasileños", 2^a serie, en prensa). Acerca del retorno de los suicidas a África, ver TSCHUDI, *Reise durch Sud-Amerika*, t. II, Leipzig, 1866, y D'ASSIER, *Le Brésil contemporain*, París, 1867. Sobre el carácter agresivo del suicidio, para perjudicar al propietario blanco, ver KOSTER, *Voyages pittoresques*, t. II, *Brasil*, París, 1846.

desequilibrio que se añade a la primera agresividad contra el blanco estriba en que el narcisismo del negro es la internalización del narcisismo del blanco. Se odia, pues, lo que al mismo tiempo se deseaba poseer, se vuelve uno contra sí mismo al volverse contra los demás. La ambivalencia actúa plenamente.

Pensamos, por lo tanto, que los elementos ocultos, que tanto preocuparon a los discípulos de Freud y a Freud mismo, desempeñan un papel mayor que cuanto parecen indicar los últimos trabajos publicados sobre las relaciones entre blancos y negros en los Estados Unidos. Pero, claro está, esos elementos sexuales deben ser siempre situados en el conjunto social. Varían según el sexo, la condición del niño en la familia, la clase económica, el status, el color de la piel, y, por último, según las zonas. Por ejemplo, ese antagonismo entre la agresividad contra el blanco y el narcisismo blanco es más importante en la clase media que en la clase baja, que vive segregada y acepta tal segregación. Por otra parte, en un país como los Estados Unidos, donde la barrera del color tiene forma jurídica, los complejos son conducidos a buscar una racionalización económica o filosófica o religiosa, y pasan así, en esa forma, al plano de lo consciente; en tanto que en los países de América Central o del Sur, que no tienen prejuicios raciales, sino tan sólo de color, o incluso de clase, los complejos permanecen en el inconsciente. Esas divergencias se manifiestan también en el dominio de las proyecciones míticas; Dollard, por ejemplo, observa que en el Sur de los Estados Unidos, la magia tiene sobre todo carácter defensivo, de protección, en tanto que en las metrópolis del Norte asume un aspecto ofensivo, agresivo, signo de la desorganización de la mentalidad de los negros.

En Brasil, las relaciones entre los colores no tienen ese carácter de violencia y no presentan esos fenómenos de resentimiento, más o menos conscientes, que ocultan más, en los Estados Unidos, el fundamental complejo edípico de la esclavitud. Además, se traduce mejor en los hechos o en las leyendas de compensación. Los poetas brasileños han testimoniado esa especie de adoración, de respeto combinado con ternura reprimida, del negro por su ama. Sin embargo, cuando una crisis quebraba los vínculos sociales de la esclavitud, la libido infantil asumía inmediatamente la forma genital de violación de la mujer blanca. El gobernador de la provincia de San Pablo formuló en

1809 la muy interesante observación de que los esclavos jamás llevan a cabo rebeliones generales contra su situación y que al respecto el miedo de los colonos ha demostrado siempre carecer de fundamento, pero que a veces sucede que muchos esclavos o negros libertos asaltan o violan a mujeres blancas, en particular a sus propias amas, en el caso de los primeros¹. En la horrible guerra de los babaios, el jefe de la rebelión se apoderaba de mujeres blancas para poseerlas, y si ellas no le agradaban personalmente forzaba a un sacerdote a casarlas con negros esclavos². Pero en general el negro aceptaba la idealización de la mujer blanca, colocaba a ésta en un mundo aparte, prohibido, o se consolaba creándose fantasías. Así lo testimonia, en el folklore, la historia de la bonita hija de un amo blanco, la cual, a escondidas de su padre, daba citas amorosas a un joven esclavo³. Y también esta vanidosa afirmación de un canto popular:

*Las blancas se vuelven locas
cuando pasan junto a mí.⁴*

Puede ser también que en ciertas supersticiones haya trazas del citado complejo: por ejemplo, en la creencia vinculada por Santa Anna Néry a la influencia africana del viejo negro tocado con un bonete rojo (símbolo del parto, para los psicoanalistas, y en consecuencia vinculado indirectamente al misterio de la fecundación) que, cuando una mujer se duerme con el vientre descubierto se desliza en la hamaca y se apoya con todo su peso sobre el vientre de la pobre durmiente; para ponerlo en fuga, basta colocar un cuchillo oxidado. Tenemos allí el símbolo de la espada de Tristán e Iseo, con su misma significación de obstáculo a las relaciones sexuales⁵. O en la leyenda del negrito de Rio Grande do Sul que se ofrece como ahijado a la Santa Virgen, imagen de la Madre blanca⁶. Ese complejo se manifiesta aún en la actualidad, a través de las

¹ F. NARDY (h.), *Receio infundado* (*Estado de S. Paulo*, 15 de setiembre de 1940).

² V. CORREA, *A. balaiada*, San Pablo, sin fecha.

³ L. GOMES, *Cuentos populares*, San Pablo, sin fecha.

⁴ J. A. TEIXEIRA, *Folclore Goiano*, San Pablo, 1941.

⁵ F. S. DE SANTA ANNA NERY, *Folklore brésilien*, París, 1889.

⁶ J. S. LOPES NETTO, *Contos gauchescos*, Porto-Alegre, 1926.

neurosis de ciertos negros, como Febronio¹, o de ciertos curanderos y profetas negros, que tienen visiones de mujeres blancas que los eligen para ser redentores del mundo, o que reciben de los espíritus la orden de abandonar a sus mujeres negras para tomar, en lugar de éstas, amantes blancas o mestizas indias. El poeta de color sublima su deseo de la madre-amante blanca, en una simple nostalgia del color blanco y, con Cruz Souza, se inspirará en el simbolismo europeo para tomar de éste sus noches de luna, sus límpidas auroras, sus nieves y sus glaciares, sus cristales traslúcidos (en un país tropical!), para cantar a sus sirenas de pelo rubio o la esterilidad de la mujer blanca bañada en luz de luna como la Herodías de Mallarmé (ahora bien, la esterilidad es la última metamorfosis del tabú, si el color blanco es el de la mujer)².

III

La barrera de color no ha impedido la casi completa asimilación del negro estadounidense a la civilización anglosajona; y si mantiene cierto número de costumbres, las conserva, en todo caso, adaptadas a las maneras de los blancos³. En los países en que tal barrera no existe, se encuentra, en cambio, sobre todo en el dominio religioso y folklórico, abundantes supervivencias africanas. Pero las más diversas se mezclan también en tales casos. Por ejemplo, suele traslucirse la frustración no sexual, y en consecuencia más o menos consciente. Así, en Brasil, muchas rebeliones de esclavos se hicieron en el secreto de los templos africanos y bajo el signo de la resistencia más bien religiosa que económica⁴. En Haití, el vudú se puso al servicio de la agresividad de los esclavos contra los franceses⁵, y se manifiesta actualmente en la creación de nuevos vudúes, como Dessalines o como Toussaint-Louverture, demostrando el carácter patriótico de la religión

¹ B. CENDRARS, *La vie dangereuse*, París, 1938, (según un artículo de la Sociedad de Medicina Legal, de San Pablo).

² R. BASTIDE, "La poesía afro-brasileña" (en portugués), San Pablo 1943.

³ M. HERSKOVITS, *The Myth of the Negro Past*, Nueva York, 1941.

⁴ N. RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil*, San Pablo, 1915.

⁵ PRICE-MARS, *Ainsi parla l'oncle*, París, 1928.

criolla¹. Igualmente entre los negros de Río en el paso actual de la *macumba* que conserva aún todo el colorido del África nativa, el “espiritismo de Umbanda”, se puede advertir el resentimiento de los negros que ascienden en la escala social y que se educan en las escuelas contra el espiritismo de Allan Kardec. Este último no puede aceptar que las almas de los negros, después de la muerte, pueden descender al cuerpo de los médiums, sino para estropear la sesión con bufonadas, pues se trata de almas harto apegadas a la materia. El espiritismo de Umbanda tiende a demostrar que los negros des-encarnados pueden hacer el bien tal como los blancos des-encarnados y elevarse, ellos también, a las esferas luminosas².

No es, empero, el citado elemento el que nos proponemos estudiar en este capítulo, sino el sexual, que interesa mucho más de cerca al psicoanálisis tradicional. Arthur Ramos ha abordado el asunto en varios de sus libros³. Sin duda, dice, los mitos africanos o las costumbres ancestrales han debido adaptarse a la nueva civilización encontrada; “se han deformado, pero han conservado los elementos dinámicos-afectivos originales, expresiones de complejos primitivos”. En suma, las deformaciones se limitarían a la superficie, se concentrarían en el contenido manifiesto de la leyenda (substitución de personajes, pérdida de ciertos antiguos ruegos y adquisición de rasgos nuevos, simplificación de temas, sincretismo con leyendas católicas o indias), pero las ideas latentes subsistirían idénticas en la forma brasileña y en la forma africana. Semejante situación suscita cierto número de problemas. Cabe preguntarse si esas supervivencias se refieren al mantenimiento de antiguos complejos en el inconsciente de los negros, si los cuentos son conservados porque satisfacen algunas de las tendencias profundas, o si esos mitos no continúan sino por fuerza de la costumbre, por el tradicionalismo de ciertos grupos místicos. Entonces, esos mitos bien hubieran podido tener otra una función psíquica, ser proyecciones del inconsciente, y haber perdido, sin embargo, en la nueva tierra, esa primitiva significación.

¹ FR. DUVALIER, *Évolution stadiale du Vodou*, Puerto Príncipe, Haití, 1944.

² R. BASTIDE, *Structures sociales et religions afro-brésiliennes* (*Renaissance*, II y III, 1945).

³ A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, 2^a ed., San Pablo, 1940; *O Folklore negro do Brasil*, Río de Janeiro, 1935.

En suma, la cuestión reside en saber si algunos complejos siempre actuales corresponden a los mitos siempre narrados, de tal suerte que se habrían conservado justamente porque no cesaban de ser útiles, o si nos hallamos, simplemente, ante un simple hecho sociológico: la potencia conservadora de las tradiciones del grupo religioso.

A. Ramos cree demostrar que, en ciertos casos por lo menos, la primera tesis es la más justa. Cuando describe, por ejemplo, a los fieles de Yemanjá, diosa del mar, marineros o pescadores, que arrojan a las olas del océano jabones, cintas, artículos de tocador, y que a veces se arrojan ellos mismos a los abismos marinos en sus éxtasis místicos, o cuando describe ciertos cánticos que evocan la belleza fatal y prohibida de Yemanjá, se tiene la impresión de que cierto complejo maternal se disimula siempre en la ceremonia brasileña. Mas ello plantea un nuevo problema: ¿acaso los complejos que se manifiestan actualmente son los antiguos complejos que se han mantenido hereditariamente de generación en generación, acomodándose en cada ocasión a nuevas situaciones sociales? Mas entonces tropezamos otra vez con las dificultades, ya señaladas, de la herencia de los caracteres adquiridos. Hemos criticado el postulado de la ontogenia que reproduce la filogenia. Pero hay otra posible solución. Y es la de considerar que un complejo no vive sino en la medida en que es recreado incesantemente, sostenido por idénticas condiciones sociales, ya que hemos definido al complejo justamente como una "formación social". Consideremos sólo un ejemplo. Se sabe que el traumatismo del destete no existe, en general, en África, y que los chiquillos son criados por la madre hasta el momento de la iniciación; en suma, el vínculo con la madre es suficientemente prolongado como para que la libido maternal pueda alimentar el culto de las divinidades del agua. En la medida en que, en Brasil, la familia negra es ante todo una familia maternal, a consecuencia de la partida del padre después de algunos años de concubinato, podría hallarse idéntica fijación maternal. La ofrenda sagrada a Yemanjá no sería, pues, un retorno de lo arcaico, sino el hecho de que el antiguo complejo continuaría porque sería, en cada generación, recreado por la identidad o, por lo menos, la similitud de las condiciones sociales. Se podría hallar una confirmación del valor de esta hipótesis en el sincretismo de los dioses africanos con los santos católicos. Para poder

mantener sus creencias y sus ritos, los esclavos han debido enmascarar a sus divinidades, endosarles un nombre cristiano. Así, cuando celebraban sus danzas extáticas ante un altar ornado con muy santas estatuas, los amos blancos se imaginaban que los africanos, a su manera, rezaban sus plegarias a los mismos santos que ellos. Se observa que en esa asimilación de las divinidades africanas a los santos católicos, la elección de los personajes sagrados fue hecha según la línea de los complejos inconscientes: las divinidades maternales, Yemanjá, Oxum, se han convertido en Nuestra Señora de los Navegantes, o en la Virgen del Rosario, en tanto que los dioses fálicos, hijos que asesinaron al padre de la horda primitiva, para arrebatarle el sexo, como Exú o como Xangó, se identificaron con los santos portadores de lanzas, tales como San Miguel, San Jorge, etcétera. Por el momento, nos parece difícil resolver esos diferentes problemas de forma definitiva. No existen, en efecto, monografías analíticas de negros brasileños para poder confirmar o invalidar tales teorías. Nos contentaremos con una tarea más modesta: la de estudiar las relaciones, en ocasión del éxtasis místico, entre las representaciones colectivas y las idiosincrasias personales (en la medida en que las mismas, por otra parte, nos son conocidas)¹.

El culto africano en Brasil: *pagelance* del Amazonas, *xangó* o *candomblé* del noroeste, *macumba* de Río, *batuque* de Porto-Alegre², se centra en el logro del éxtasis místico. Mediante el retumbar de los tambores, y con cantos y danzas sagradas, se invoca a los dioses ancestrales para que desciendan al cuerpo de sus adoradores brasileños, que llevan el título de "corceles de los dioses". Las ceremonias implican, pues, dos partes: una parte de invocación, que llama a las divinidades, en cierto orden, siempre el mismo en una misma secta; poco a poco los danzarines entran en éxtasis. Inmediatamente se les quita el calzado, porque los dioses deben danzar golpeando la tierra con los pies desnudos; se les quita la pañoleta a las mujeres y la chaqueta

¹ Ya hemos abordado parcialmente este problema en *Imágenes del Nordeste místico* (en portugués), Río de Janeiro, 1945.

² Todos estos cultos se asemejan desde el punto de vista que aquí nos ocupa. Nuestra descripción tendrá sobre todo como motivo el *candomblé* de Bahía, pero cuanto decimos al respecto es válido para las demás sectas.

a los hombres para evitar que se estrangulen durante la crisis, y se los conduce al santuario divino, el *pegi*, donde se ponen las ropas de los dioses y los emblemas consagrados, en tanto que la crisis pierde intensidad. Entonces, vuelven a la sala ceremonial, y comienza la segunda parte. Pero ahora ya no son hombres o mujeres, mozos de cordel, lavanderas o humildes costureras de color: son las divinidades mismas, que danzan, Oxala, Ogum o Xangó, entre la multitud respetuosa, que a menudo acompaña la sobrenatural coreografía con rítmico batir de palmas. Esas crisis de éxtasis han sido estudiadas sobre todo por médicos y, naturalmente, éstos han buscado la explicación de las mismas en fenómenos neuropáticos, como la histeria o la sugestión mental. Y en verdad, en algunos casos pueden haber hechos patológicos, desde la mitomanía hasta la histeria, sobre todo en las regiones donde la población humilde se halla desnutrida, sin tener en cuenta, claro está, los casos de fraude. Pero cabe establecer como ley que el fraude está relacionado con la penetración de los blancos en tales ceremonias y con el desarrollo del turismo. En los *candomblés* tradicionales, en cambio, no ocurre tal cosa. Cabe también observar que la definición del éxtasis místico por la histeria choca con el hecho de que la histeria es una enfermedad de blancos, extremadamente rara, si no inexistente, entre los negros. Las enfermedades mentales de los negros se deben, sobre todo, a causas físicas, a infecciones del sistema nervioso, alcoholismo o sífilis. Basta asistir a los cultos africanos para notar que la mayoría de los que allí participan gozan de la mejor salud mental posible, y son modelo los hombres de fuerza física, las mujeres de belleza voluptuosa y sana. El culto del *candomblé*, lejos de ser la raíz de lo patológico, es, por el contrario, un control de lo inconsciente por la sociedad. Y, en consecuencia, un factor de equilibrio psicofísico. Sólo cuando la policía se hace un deber de perseguir dichos cultos y de prohibir las reuniones, suele ocurrir que los fieles, obligados a buscar otra forma de expresión religiosa, se entreguen al espiritismo y se produzcan desequilibrios patológicos. Las tendencias reprimidas, al no hallar un marco definido, brindado por la comunidad de color, para insertar en él sus manifestaciones místicas, caen en la anarquía de la expresión, con gran desmedro para la salud mental. Se advierte, pues, que para nosotros, el trance tiene más explicación sociológica que explicación

psiquiátrica. Esta tesis ha sido sostenida por Herskovits¹, quien considera el éxtasis de los negros como una especie de reflejo condicionado vinculado con la audición de ciertos temas musicales (pues cada dios tiene, como en una ópera wagneriana, su tema), y yo, por mi parte, he aportado a la argumentación de Herskovits cierto número de nuevos argumentos relativos a ceremonias mortuorias y a la colaboración de las santas religiosas en el carnaval². Pero el control de lo social sobre el trance, ¿lo explica todo? ¿O no hace falta también recurrir al psicoanálisis para comprender ese equilibrio mental que los devotos de antiguas divinidades ancestrales ostentan tan claramente? El éxtasis, al permitir a la personalidad reprimida retornar en forma simbólica, en una atmósfera de gozo y de fiesta, sin el carácter siniestro del que habla Freud, ¿no es un elemento de ese desequilibrio? Si no fuera así, el *candomblé* sería el equivalente pagano de la confesión católica, o mejor aún, de la cura psicoanalítica, pero no una confesión hablada, sino representada, una cura motriz, en la exaltación muscular de la danza en lugar de ser una cura horizontal sobre un diván, disimulado en la penumbra de un consultorio. El lector ha adivinado seguramente adónde quiero llegar. El *candomblé* africano es la primera forma del psicodrama de Moreno. Al representar sus conflictos, sus complejos y sus tendencias ocultas, el negro se libera, y la única diferencia, que por cierto es de peso, estriba en que el psicodrama quiere ser espontáneo, en tanto que la representación danzada es establecida por toda una larga tradición importada de África. Sin embargo, es posible reducir esta diferencia en cierta medida, pues la espontaneidad de Moreno no es total en el psicodrama, que representa una evocación del pasado, y por lo tanto insertado en los marcos de una memoria ya socializada, y donde el ego auxiliar interviene a pesar de él en la secuencia dramática; y por otra parte la tradición de las religiones africanas no impide el estallido de una especie de feliz libertad en los movimientos; veo, incluso en esa alegría del cuerpo danzante, la mayor belleza de ese culto. ¡También David danzaba gozosamente ante el Arca!

Sin embargo, para descubrir lo que en esas manifes-

¹ M. HERSKOVITS, *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Bahía, 1943.

² R. BASTIDE, *op. cit.*, 88/9.

taciones pudiera interesar al freudismo, no debemos contentarnos con tales generalidades. Nos es menester abordar más de cerca el problema del éxtasis. Los fieles que forman el *candomblé* llevan el nombre de "hijo" o "hija de santo". Es decir, que cada uno pertenece a una divinidad especial a la cual rinde culto privado y que desciende sobre él en el curso de las ceremonias públicas o cuando tiene algo importante que anunciarle. Habrá, por ejemplo, hijos de Yemanjá, hijos de Xangó, y así sucesivamente, casi hasta abarcar por completo todos los dioses del panteón *yoruba*, que es el principal panteón trasladado al Brasil. He dicho "casi" porque hay dioses que no descienden, que no provocan crisis místicas, y que continúan siendo adorados. Para convertirse en hijo o hija de este o aquel dios, es necesario haber pasado por las ceremonias de iniciación, cuyo objeto es abrir el cuerpo y más que nada la cabeza a fin de permitir que la divinidad pueda instalarse en ellos. Naturalmente, la iniciación, que dura de tres semanas a un año, según las sectas, comprende muchísimo más que esos ritos de apertura, pero igualmente ritos de pasaje del medio familiar a la hermandad mística, una escuela análoga a "la escuela de la maleza", en donde se aprenden los secretos de la religión, los mitos, los cánticos, los ritos, etcétera. Pero queremos atenernos a lo único que cuenta aquí para nosotros: el vínculo entre la iniciación y el éxtasis. Para que el posible complejo individual se libere en la danza imitativa del dios es necesario naturalmente que el dios sea análogo al que está proyectado en él. Si, por ejemplo, se es hijo de Ogum, se requiere, ya que Ogum es el dios de la guerra, que la persona consagrada a Ogum sea, precisamente, una persona agresiva; y cuando caiga en éxtasis, no nos sorprenderá ver que asume la máscara de Ogum, que su cara se crispa en expresión salvaje; que sus ojos irradiian una luz bárbara, y que su cuerpo se yergue intrépidamente, como el del guerrero vencedor que ha matado a su enemigo. Y ¿cómo reconoce cada cual al dios que le corresponde? ¿Por qué procedimientos se lo elige? El primer caso posible es haberlo heredado. Por otra parte, cuando muere una "hija de santo" y el cortejo fúnebre va a dejar la casa mortuaria, suele suceder que una mujer caiga en éxtasis. Es el dios, que ha perdido su corcel y que se presenta para elegir otro. Por último, hay un sacerdote especial, el de

los *babalaô*, encargado de consultar a los dioses mediante el collar de Ifa o de conchillas y que indica cuál es la divinidad protectora. A primera vista, parecería que todos esos medios, eminentemente sociales, impiden que la ecuación formulada, complejos-divinidad, se establezca, de no mediar un feliz azar.

Pero pongamos atención. Cuando la divinidad es heredada nada impide pensar, ya que ha habido un comienzo, que a consecuencia de la herencia de ciertos temperamentos se encuentran en la familia ciertas tendencias profundas, ciertas predisposiciones, todas las condiciones de vida infantil iguales, susceptibles de repetirse. Además, se puede escoger entre el dios paterno y el dios materno. En el caso del cortejo fúnebre es probable que la mujer que cae bruscamente en éxtasis sea la que inconscientemente desea pertenecer a la divinidad que acaba de perder su corcel, pues siente (si se me permite esa expresión para algo que sucede al margen del sentimiento) que ese dios es la proyección, el complemento, el reverso nocturno de su ser. En fin, en los casos de los *babalaô*, es menester tener en cuenta la capacidad de intuición de esos sacerdotes, a quienes guía la mano que arroja los objetos adivinatorios. Yo, personalmente, he podido aislatar esos dones de adivinación. Muy a menudo hay también correspondencia entre la máscara divina del éxtasis y la personalidad profunda, digamos la palabra: libidinosa. No obstante, tal cosa no siempre ocurre. Veamos los diversos casos posibles. En Pernambuco me contaron el caso de un delegado de policía que pertenecía a Yemanjá; era una personalidad representativa, que ocupaba un cierto status elevado en la sociedad; cuando estaba poseído por Yemanjá desempeñaba perfectamente el papel de la diosa, coqueta, seductora, y que en todo momento exige regalos a sus admiradores; una vez concluido el trance, al verse en las manos el dinero que había mendigado en el curso de la ceremonia, sentía vergüenza, dada su posición social, y acababa por solicitar su traslado a una pequeña y perdida ciudad del interior. ¡Ya no se reconocía! Pero justamente podemos preguntarnos si su conducta de poseído de Yemanjá no correspondía a una tendencia captativa que él se disimulaba a sí mismo; su partida sería entonces análoga al fenómeno de resistencia del enfermo en la cura psicoanalítica. Ello tanto más cuanto que Yemanjá es una figura compleja y que su papel se puede

desempeñar de muchas maneras; su femineidad pura, por ejemplo, sin ese elemento casi de prostitución pagada.

En ese primer caso no hay, pues, desviación, a pesar de las apariencias. En un segundo caso, hay un medio de hallar una forma derivada para aclarar los complejos que no hallan su expresión normal en la historia del dios que desciende sobre el poseído. Consiste en hacerse poseer por otro dios, en el transcurso de la ceremonia. Así ocurre en Haití. En efecto, en el vudú es posible que una misma persona sea arrebatada por varias divinidades distintas de la divinidad principal, a la cual se pertenece por derecho y que se denomina el *Mait'Tête*¹. En Brasil, por el contrario, esa solución es más difícil. En efecto: lo que distingue los cultos populares de origen indio de los de origen africano es el hecho de que en los primeros el jefe o *catimbozeiro* recibe a todos los espíritus indios, unos a continuación de otros, en tanto que en la religión africana cada cual sólo es poseído por su dios. Empero, aunque muy raramente, sucede que ciertas personas caen en éxtasis, montadas por dioses que no son los propios. En ese caso, el sacerdote expulsa por la fuerza al intruso. Habría allí, en todo caso, un esfuerzo aunque provisional, para transferir sobre una imagen mítica más adecuada ciertas tendencias del inconsciente.

Por último, hay casos en que la desviación es tal que determina enfermedad. Se dice entonces que el *babalaô* se ha equivocado, que no ha hallado el nombre del verdadero dios, y que el "padre de santo" que dirigió la iniciación estableció en el cuerpo del prosélito un dios que no es el que corresponde. El dios propio, en ese caso, se venga, celoso al ver ofrecer a otro las ofrendas semanales, el sacrificio anual y las danzas que sólo a él le corresponden. Castiga al desdichado torturándolo, causándole crisis, enfermándolo gravemente. Es necesario entonces consultar a otro *babalaô*, más poderoso, para conocer el nombre exacto del dios, y hallar otro "padre de santo" a fin de expulsar al intruso con ceremonias rituales y permitir el descenso del verdadero poseedor sobre su criatura. Lo que acabamos de decir indica claramente, como una contraprueba decisiva, la vinculación existente entre los complejos individuales y el dios del psicodrama sagrado. Las crisis nerviosas son el signo de

¹ M. J. HERSKOVITS, *Life in a Haitian Valley*, Nueva York, 1937.

la oposición entre el inconsciente y el papel que se está obligado a representar, entre el yo subterráneo y la proyección proporcionada por la sociedad. Las crisis desaparecerán por sí mismas cuando se sea iniciado nuevamente y se haya recibido a la divinidad personal. Tales casos de desviación existen, pero son relativamente raros, porque en el transcurso de la iniciación se toma toda una serie de precauciones para tener la certeza de no equivocarse. En efecto, después de las ceremonias preliminares del baño de hierbas que ablanda el cuerpo y lo torna más permeable a las fuerzas sobrenaturales, y después del período de aprendizaje de los pasos de baile y de las músicas "los tambores batén por el santo de la aspirante, siete, catorce o veintiún cánticos, hasta que se manifieste el *orixá*, lo cual es una nueva confirmación de la identidad del *orixá*. Si al cabo de los veintiún cánticos el *orixá* no se ha presentado, se hace un *bóri* con agua fría y la ceremonia se inicia nuevamente"¹. Si con todo el *orixá* no se presenta, ello constituye la manifestación evidente de un error. Como se ve, se da así siempre a la candidata, o más bien a su inconsciente, una posibilidad de rechazar los mandatos de la sociedad para elegir la propia proyección mítica de aquélla.

La comunidad religiosa proporciona al individuo cierto número de modelos consagrados, bien conocidos, de divinidades características de ciertas actitudes libidinosas, en los que se pueden insertar los conflictos, en vez de florecer en síntomas neuropáticos, y hasta asumir una función útil para el grupo, ya que se convierten en medios de representar mejor la historia mítica. Hay en ello una síntesis de las representaciones colectivas impuestas por la religión ancestral y de las tendencias del inconsciente, lo que determina que las tendencias sean incorporadas a una cadena histórica, controlada por la tradición, y sometidas a un desarrollo que les resta toda

¹ Edison CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, Bahía, 1948, p. 75. *Orixá*: nombre genérico de los dioses africanos de origen yoruba. *Bóri*: ceremonia en el curso de la cual se sacrifican los animales consagrados al dios del candidato y que "posee su cabeza" (el nombre portugués de la ceremonia significa dar de comer a la cabeza). Se considera que el agua fría sirve para expulsar a las divinidades. Cuando una persona siente que la invade el éxtasis y no quiere sucumbir al mismo, bebe uno tras otro varios vasos de agua helada o bien el "padre de santo" le echa agua fría en la oreja.

fuerza nociva, embota su lado peligroso. Quien permanece sujeto a sus estadios infantiles, encuentra en los *ibeji*, los gemelos sagrados, el medio de materializar, pero de materializar en el marco de la fiesta, en un momento dado de la ceremonia, entre el descenso divino y el canto ritual de expulsión de los dioses, el deseo de volver a la primera infancia, de balbucear, de reír por nada, de llorar por el placer de llorar. Quien tiene el deseo masoquista de sufrir puede hallar, en esas mismas circunstancias ceremoniales, un modo de proyectar fuera de sí, y gozarla voluptuosamente, una imagen que se recibe de la tradición y se le ofrece uno a sí mismo, de expulsar esa nostalgia dolorosa en la persona de Omulú, el dios de la viruela, de cara escondida bajo un capuchón de paja y que danza atacado por la enfermedad santa, el cuerpo cubierto de pústulas. Ya dijimos que Ogum era la exteriorización de la agresividad, y antaño los criminales tenían la costumbre de depositar sus puñales aún tintos en sangre sobre el *pegi* de dicha divinidad. Hemos citado también el testimonio de Arthur Ramos acerca de la relación entre las divinidades de las aguas y la fijación materna de la libido. Yemanjá y Oxum son las dos caras del amor genital, la Venus más moral y la Venus más impudica, y satisfacen ampliamente los deseos reprimidos de voluptuosidad más ardiente que la que la vida ofrece a veces a ciertos seres apasionados. Hay que ver las cabezas de los danzarines posesos: el rostro se ha convertido en máscara, máscara de sensualidad desenfrenada o máscara de brutalidad, máscara infantil o máscara femenina (aunque sea un hombre quien dance). Naturalmente, suele ocurrir que esos papeles sean únicamente impuestos por una sociedad y que no tengan causa real. Entonces el éxtasis es puramente sociológico. Pero en el caso de ciertos bailarines, el movimiento del cuerpo, la agilidad misteriosa, el movimiento de caderas de la mujer, la violencia rítmica del gesto, revelan una secreta participación del alma toda, incluidos sus más profundos recovecos, en el modelo divino. Mientras no haya buenas monografías analíticas, realizadas por psicoanalistas competentes, de algunos de esos "hijos de santos" nos veremos obligados a permanecer en el terreno de la hipótesis. No hay más que un hecho sobre el cual es posible, desde ahora, superar la pura suposición: el de la homosexualidad. En efecto: a

menudo sucede que algunos hombres son los hijos de las diosas y que las mujeres sirvan de corceles a dioses masculinos. Ahora bien, en el caso de los hombres suele igualmente suceder que tal elección está relacionada con tendencias e inclusive con prácticas homosexuales.

El hecho ha suscitado ya la sorpresa de observadores o estudiosos del *candomblé*. Ruth Landes ha llegado así a conclusiones antojadizas sobre el matriarcado africano. O mejor dicho (pues ella no podía ignorar que en África el culto estaba en manos de los hombres), sobre la creación de un matriarcado religioso criollo en Brasil. Sobre la base de que muchos *candomblés* son dirigidos por "madres de santo" y no por "padres", arguye que todo el culto está controlado por las mujeres y que, en esas condiciones, el único medio para un hombre poco ambicioso de llegar al sacerdocio estaría en imitar el comportamiento de la mujer, en tornarse mujer; tal serfa el origen de la sodomía de algunos padres o hijos de santos¹. En realidad, tal como A. Ramos lo ha demostrado sin mayor esfuerzo en su refutación, las madres de santo son menos numerosas que los padres; si se habla mucho de ellas, ello se debe a que se encargan de la dirección de algunos de los *candomblés* más conocidos y más tradicionales, más puramente africanos, acaso porque a menudo la mujer es más conservadora que el hombre. También hay que decir que pueden convertirse en supremas sacerdotisas. Pero ello se explica por las condiciones sociales que la esclava negra ha hallado en el Brasil; y es menester añadir que no puede ejercer el culto sin tener a su lado a un hombre llamado "el amo del altar". Además, por lo general, no son "madres" sino después de la menopausia; es decir, cuando según la pintoresca expresión local, "ellas se convierten en hombres". Es evidente que la sangre menstrual podría ser una desventaja para su función. No debemos, pues, buscar los orígenes de la homosexualidad en una supuesta explicación sociológica del matriarcado criollo: "Lo que el autor ha observado son ciertos individuos homosexuales en Bahía, que, por simple coincidencia, tenían cargos religiosos. Pero se trata de un fenómeno puramente individual que nada tiene que ver con las prácticas religiosas,

¹ R. LANDES, *A cult matriarchate and male homosexuality* (*Journ. of Abn. and Social Psych.*, p. 35, 1940).

que no tiene ni significación ritual ni cultural¹." Pero si la tesis de Ruth Landes debe ser desechada, ello no impide que la homosexualidad pueda hallar a la vez un exutorio y también, por reacción, un posible rebote en la posesión, por hombres, de divinidades femeninas. Sin duda, la sodomía puede tener parcialmente su origen en la tradición esclavista, en el hecho de que los hombres eran importados en un número mucho mayor que las mujeres y que al no ser posible la prostitución en forma poliándrica, dada la separación de los sexos, en la *senzala*² debieron multiplicarse, por la noche, los abrazos culpables. O incluso su origen está en la gran cantidad de negros musulmanes que había otrora en Bahía y que pudieron introducir esa costumbre entre los demás negros. Pero creemos que, a consecuencia de la existencia de la familia desorganizada donde los niños son criados por la madre, la libido maternal, y añadamos a ello la formación de un superyó femenino, ha contribuido aún más a dicha pulsión. El *babalaô* ha servido pues, en su juego de conchillas adivinatorias, casi a pesar suyo, a dar a ciertos individuos *orixá* femeninos que corresponden a su verdadera personalidad y, recíprocamente, a fuerza de interpretar el papel de divinidades femeninas, de mimar sus gestos de coqueterías, sus tiernas caricias, el contoneo de caderas, su languor enamorado, la danza religiosa alienta a estos hombres y puede llegar a determinar el paso de la tendencia homosexual a la actividad sodomística. De todos modos, tenemos allí, en un ejemplo manifiesto, la prueba de la concordancia entre el temperamento personal y la fijación de una imagen mítica. Más de una vez hemos hablado de tales máscaras. Valdría más darles el nombre de "lo contrario", en definitiva. La verdadera máscara es el yo cotidiano, el yo social, y la representación divina, por el contrario, es la revelación de la personalidad profunda. Al hablar de los *zars* que se encarnan en las poblaciones abisinias, Leiris los compara con ropa de recambio, con una especie de vestuario de personalidades múltiples, en donde el individuo puede elegir, según la necesidad o peripécias de la vida cotidiana, personalidades que le ofrecen la facilidad de

¹ A. RAMOS, *A Aculturação negra no Brasil*, San Pablo, 1942, pp. 189-95.

² *Senzala*: Casuchas de los esclavos, en oposición a la casa de los amos.

un comportamiento ya preparado de antemano por la tradición, intermediarias entre la vida y el teatro¹. Se verá así por dónde nuestro modo de pensar se acerca al de Leiris o se aleja de él. No se trata de descubrir una personalidad de actuación, sino de exorcizar lo reprimido a través del ritual mítico, representándolo.

*

El estudio del *candomblé*, vestigio de la civilización africana englobado en la civilización americana, constituye la segunda parte del díptico y completa los resultados obtenidos en el análisis de las relaciones raciales. En los Estados Unidos de Norteamérica buscamos en las frustraciones sexuales la raíz dramática de todas las demás frustraciones; en el Brasil consideramos la religión como uno de los procesos (naturalmente, existen otros más) mediante los cuales el negro minimiza sus conflictos íntimos. En Estados Unidos, la barrera de color, al fortificar y exacerbar las racionalizaciones que pululan sobre la frustración elemental, acarrea una psicología del resentimiento que aflora menos en el Brasil, excepto en la clase media negra del sur del país. Encontramos una confirmación de esto en la reacción de estas dos naciones frente al mesianismo.

Los Estados Unidos conocen un mesianismo negro. Este mesianismo puede ser institucionalizado y forma entonces eso que diferencia el protestantismo de color del protestantismo blanco. El cristianismo asegura, en el más allá, la igualdad de ambas razas en el plano de la Salvación, y hasta el castigo de los "malvados" blancos que hayan hecho sufrir a los "pobres negros". El cielo se puebla de angelotes morenos de pelo crespo que bailan alrededor del Señor, y la compensación de la vida terrestre se ve así asegurada. Pero el mesianismo puede ir más lejos aún, suscitar la formación de sectas más o menos heréticas, como la del Padre Divino². En cambio, no hay mesianismo negro en el Brasil. La única secta protestante de color que haya visto el día agoniza lentamente en un barrio tranquilo de São Paulo³. Los ne-

¹ LEIRIS, *Les esprits "zar"* (*Journ. de Psychol.*, 1938).

² Sobre el "Padre Divino" ver W. POZNER, *Esclaves et dieux de Haarlem* (*Europe*, 1937).

³ O. XIDIEH, "Suburbio" (*Rev. Arqu. Mun.*, São Paulo, 1947).

gros que quisieron fundar sectas mesiánicas, presentarse como héroes elegidos por Dios para lograr la salvación del mundo a través de la raza de color¹, fracasaron lamentablemente en un país en donde las supersticiones, sin embargo, pueden a veces adoptar formas muy generalizadas. Empero, el mesianismo existe en el Brasil, pero fuera de los círculos africanos; y los africanos ingresados en esos despertares proféticos siempre fueron muy pocos, y siempre adeptos, nunca líderes. El mesianismo brasileño es *cabocle*; surge lejos del litoral, en el interior del continente, allí donde viven poblaciones mestizadas de indio y portugués. Reviste allí formas extrañas, levanta a poblaciones enteras, culmina en hecatombes sangrientas, como la de Pedra Bonita, en donde centenares de personas se sacrificaron mutuamente, muriendo para que de su sangre surgiera la Ciudad futura de justicia y de amor². O bien termina en revueltas de territorios, en guerras civiles, que tornan necesario el envío de expediciones militares y batallas de exterminio, como en el caso de Antonio el Consejero³.

Sucede que el mesianismo en una reacción contra la frustración. Max Weber analizó muy bien sus orígenes en sus *Ensayos de sociología religiosa*. Demuestra, sobre la base en especial del ejemplo judío, que el punto de partida del profetismo mesiánico lo constituyó la transformación de un pueblo dichoso en pueblo paria. Ahora bien, situaciones de este tipo se producen a menudo, cuando dos civilizaciones de nivel diferente, una superior y otra inferior, se ponen en contacto. Entonces se producen trastornos que traen consigo la desorganización de la primera civilización y el mesianismo aparece allí como un esfuerzo para restablecer míticamente el equilibrio perdido, la situación primitiva. Por eso los antropólogos norteamericanos muestran tendencia a hacer del mesianismo la consecuencia del encuentro de civilizaciones diferentes o, empleando su lenguaje técnico, un

¹ El ejemplo más interesante es el de Juan de Camargo (ver G. MACHADO, *João de Camargo e seus milagres*, S. Paulo. 1928).

² A. ATTICO DE SOUZA LEITE, *Memoria sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado...* (*Rev. Inst. Arch. Geog. Pernambuco*, XI, 1903-1904).

³ EUCLIDES DA CUNHA, *Os Sertões*, 14 ed., Río de Janeiro, 1938.

efecto de la "aculturación"¹. Pero todo contacto cultural no acarrea *ipso facto* fenómenos de mesianismo; es menester que uno de los dos pueblos en contacto se convierta en un pueblo "paria", y el mesianismo, además puede existir igualmente antes y fuera del contacto cultural, y constituir hasta un rasgo propio de ciertas civilizaciones, un rasgo propio de algunas religiones, por ejemplo, la de los *tupíes* del Brasil que, mucho antes de la llegada de los blancos, caminaban a través del continente en busca de la tierra sin dolor². Es decir que el mesianismo, para estallar, necesita además del encuentro de dos pueblos la frustración de uno de ellos, y también representaciones místicas que puedan servir de proyecciones a los deseos frustrados: mitos del héroe civilizador que podrá retornar al seno de los *tupíes*, o mitos escatológicos en el Asia, para el caso de los israelitas³. Si el mesianismo pudo desarrollarse en el Brasil en la población *cabocle*, esto se debe a que tomó su inspiración del terreno mítico de esas poblaciones mestizas, en la idea indígena de la tierra sin dolor y en la idea portuguesa del sebastianismo (los portugueses esperaban el regreso del rey D. Sebastián, desaparecido en la lucha contra los moros, y que restituía a Portugal su antiguo esplendor, tal como los alemanes esperaban el retorno de Barbarroja). No parece posible que la religión africana, con sus dioses jerarquizados y ligados por vínculos de familia, pueda proporcionar esa base mítica a los negros. Tomaron entonces de los blancos sus representaciones colectivas; fueron a buscar en la Biblia, en el Antiguo Testamento o en el Apocalipsis las imágenes necesarias para exteriorizar con ellas sus frustraciones. Podrá sostenerse por consiguiente que lo que trajo el mesianismo negro brasileño es el catolicismo, con su culto de la Virgen y de los santos y el poco lugar que da a la cultura bíblica. Pero no importa; si el negro se hubiera sentido realmente frustrado hubiera podido encontrar, hasta en el catolicismo, elementos de mesianismo, y la prueba está en los ensueños neuropáticos de algunos mesías negros, fraca-

¹ H. KOHN, *Messianism* (*Encycl. of the Soc. Sciences*, X); B. BARBER, *Acculturation and Messianic Movements* (*Am. Soc. Rev.*, VI, 1941).

² A. METRAUX, *La religion des Tupinambas*, París, 1928.

³ W. O. OESTERLEY, *The Evolution of Messianic Idea*, Londres, 1908.

sados, del Brasil. Tenían visiones de la Virgen, que los tomaba en posesión, que les mostraba el triunfo del mal en la tierra y les pedía que partieran para predicar el arrepentimiento, pues pronto vendría el reino de Dios y era menester fundar prontamente una Iglesia nueva. Si no encontramos mesianismo negro, entonces, ello se debe a que la frustración sexual: o bien fluyó normalmente en la sublimación cristiana o en la exteriorización de los cultos africanos, o bien la ausencia de la barrera de color no forzó esta frustración primera a racionalizarse luego en frustraciones económicas o filosóficas, y a que todo ocurrió en el plano oculto del inconsciente.

De todo esto, puede sacarse cierto número de conclusiones: ante todo que nos asistía la razón al criticar a Kardiner, en un capítulo anterior, por poner la religión entre las instituciones secundarias. En la obra de este investigador, subyacente, existe un postulado materialista: las instituciones primarias aparecen sobre todo como económicas (subsistencia) o biológicas (represión de las necesidades) y en cuanto a las sociológicas, están más bien vinculadas a la morfología que al mundo de los valores. Para Kardiner, los valores pertenecen al mundo de las proyecciones. En realidad, se ve en el caso del mesianismo la necesidad de mitos preliminares, para que la frustración tome la forma del mesianismo. La religión forma parte, así, de las instituciones primarias. Pero se ve orientada en una nueva dirección por el pueblo paria o tornado paria por su encuentro con una civilización superior. Por consiguiente, el mesianismo es una formación secundaria. En suma, la separación entre instituciones primaria y secundaria no debe hacerse según la línea de Kardiner, sino que tal línea debe cortar en dos cada tipo sociológico, y pasar a través de la religión como pasará también a través de la organización doméstica. El análisis del mesianismo confirma así nuestra crítica precedente.

En segundo lugar, nuestro estudio de la interpretación de las civilizaciones nos muestra que la civilización más endeble se asimila en parte a la civilización más fuerte, particularmente en el dominio de la economía, pero en cambio en otros dominios se resiste, conserva ciertos valores propios. Ahora bien, valores son los elementos que poseen función analítica, que permiten mantener el equilibrio mental, que podría quebrarse por el impacto cul-

tural. La resistencia del *candomblé* a la catequización cristiana se explica menos por la fuerza de las tradiciones que por la utilidad psíquica de las máscaras ofrecidas a las pulsiones del inconsciente, para liberarse en una fiesta bien reglamentada. Así, la sociología bien comprendida y el psicoanálisis bien entendido, lejos de ser rivales, deben y pueden colaborar. Y por cierto que lo sociológico puede ser lo más fuerte. En los Estados Unidos, las supervivencias africanas han desaparecido. Pero esta victoria actúa, en parte al menos, mediante procesos analíticos, por la adquisición, por parte del negro, de un narcisismo y un superyó anglosajones, lo cual hace que aquí también se interpenetren lo psíquico y lo social. Y en su victoria, lo sociológico deja subsistir los complejos antiguos que, al no poder materializarse en atuendos ancestrales y por obra de éstos, se crean entonces nuevos mecanismos de defensa. De esto proviene el mesianismo inútil en el Brasil y triunfante en los Estados Unidos. Esto hace que siempre existan acción y reacción constantes de lo social sobre lo individual y de lo individual sobre lo social o, tal como lo expresan Thomas y Znaniecki, que la causa de un hecho social deba buscarse siempre al mismo tiempo en otro hecho social y en una actitud psíquica.

Pero este capítulo presenta aún para nosotros otro interés. No solamente ha demostrado el juego de nuestros conceptos operativos, tanto en acción como en lo concreto, y explicado con otro ejemplo nuestra posición en el debate abierto entre la sociología y el psicoanálisis; también ha servido para aclarar la importancia de las racionalizaciones en la discusión de los problemas sociales. Ahora bien, esto tiene su peso en la construcción de una metodología verdaderamente científica. Por consiguiente, para terminar, deberemos estudiar las consecuencias que se desprenden de este trabajo, desde el punto de vista de la lógica y de las ciencias sociales.

CAPÍTULO XII

CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS

LO QUE CARACTERIZA a las ciencias sociales y las distingue de las ciencias de la naturaleza es la estrecha asociación existente entre el sujeto y el objeto. Por cierto que la microfísica demostró que, en el dominio de lo infinitamente pequeño, no se podía restar importancia a la situación del observador respecto del objeto observado, pero en forma general, en física o química es posible "desubjetivizar" lo real. La sociología se esforzó por alcanzar el mismo ideal; y Durkheim no aspiraba a otra cosa cuando invitaba a los investigadores a considerar los hechos sociales "como cosas". Sólo que los hechos sociales se distinguen de los hechos de la naturaleza porque también y al mismo tiempo son valores y cosas exteriores. Tienen una significación. Y por otro lado, el sociólogo forma parte integrante del mundo que estudia, tiene cierta posición en la sociedad y, quiéralo o no, lo sospeche o no, esa posición social actúa sobre su opinión. No se puede hablar, en las ciencias sociales, de una adecuación entre el objeto y el sujeto, como decían los escolásticos: el sujeto y sus propios intereses forman parte de la definición del objeto. La elección que hacemos de nuestro tema de estudios, las técnicas que empleamos en la observación de lo real, la organización conceptual que damos a los materiales recogidos, las generalizaciones que sacamos en conclusión de nuestros trabajos, todo está lleno de "valorizaciones" más o menos explícitas, que dependen de nuestra condición social.

Mannheim es uno de los que mejor demostraron esta implicación del sujeto y del objeto en el dominio de la sociología y más particularmente en el de la sociología

política¹. Probó que el observador se introduce en la cosa observada, hasta cuando cree captarla desde afuera, como una cosa. Nos hace ver, por ejemplo, en la escuela formalista de Simmel una consecuencia del liberalismo burgués. El capitalismo no considera a los individuos como personas concretas, sino como seres abstractos, encadenados unos a otros con vínculos igualmente abstractos, de vendedor y comprador, de empleador y de empleado. De la misma manera, las categorías del formalismo alemán o norteamericano son producto de una acción de neutralización que separa, por ejemplo, el vínculo de dominación y de subordinación, de la situación concreta y vivida de la gente que domina, o que se ve obligada a someterse a otras personas más poderosas. Esta neutralización es como una fuga de la inteligencia ante los problemas sociales; la geometrización de las relaciones intermentales impide que surja el remordimiento de la conciencia tranquila. Pero el formalista se equivoca si quiere así alcanzar lo puramente objetivo, pues su visión de la realidad social, por el contrario, es completamente subjetiva. Ni siquiera en la categoría de la *intelligenzia* existe una inteligencia pura. Nuestro yo, hasta en las esferas más elevadas del pensamiento, está movido por el resentimiento o por los conflictos que nacen de las tensiones sociales de las que participamos.

La metodología de Mannheim concentra todo su interés en demostrar que esos elementos de perturbación de la verdad "en sí" también poseen su valor. Las cosas sociales no pueden conocerse desde afuera; hay que participar en ellas para comprenderlas, hacer uso de lo que Cooley llamaba "la introspección simpática". Si nunca se experimentó resentimiento —dice— ¿cómo se llegará a comprender el cristianismo primitivo? Separar los hechos sociales de su significación, de la actividad humana y de los intereses que ofrecen las motivaciones de esta actividad no es desubjetivizar los hechos para conocerlos mejor, sino que, por el contrario, es desnaturalizarlos; los que estudian la sociedad como una naturaleza muerta, de la cual se eliminaron las voliciones y las afecciones, no tienen ya entre sus manos más que un cadáver del cual se ha retirado toda vida social, un esqueleto de sociedad y no la sociedad verdadera. El problema epistemológico

¹ MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929, edición americana ampliada, 1938.

que se plantea al sociólogo no consiste en saber, pues, cómo puede descubrir la verdad en sí, ya que hasta esta forma de plantear el problema depende de cierta posición, de cierta situación social; pero dado que todos sabemos que el saber del hombre está limitado por el campo que ocupa en el espacio y en el tiempo, por su lugar en cierta estructura, veremos cómo podremos utilizar mejor esta observación participante. La sociología del conocimiento de Mannheim se presenta pues, en cierto modo, como un psicoanálisis del sociólogo frente al determinismo inconsciente de su situación en la sociedad. Y la terapéutica no consiste en rehuir el problema, sino, por el contrario, en encararlo de frente, en aclarar esas implicaciones del sujeto en el objeto que el sociólogo estudia, en explicarnos, con clarividencia, el papel que representamos en el mundo. Conocer los motivos que nos impulsan es el único modo que aún tenemos de superar nuestra subjetividad.

Parece ser que estas observaciones de Mannheim podrían generalizarse a todo un psicoanálisis de la sociología. Nuestra propia experiencia nos ha llevado a esta idea. Sabiendo que el papel del profesor no es solamente el de dictar cursos, sino orientar y hacer que los estudiantes hagan investigaciones, advertimos que las observaciones objetivas, casi estadísticas, hechas en el ambiente que estudiamos, junto con los estudiantes y al mismo tiempo que ellos, presentaban diferencias más o menos profundas, ya sea en la elección, ya en la elaboración de los datos. Nos vimos llevados a substituir en forma progresiva, para captar mejor las razones de esas desviaciones personales, la observación llamada objetiva y a veces cuantitativa, reemplazándola por la observación participante (así como la definen los norteamericanos) y por los historiales biográficos. Fue fácil entonces darse cuenta de que los conflictos individuales, cuya raíz la encontrábamos a veces en ciertas situaciones infantiles, repercutían hasta en la actividad científica. De allí a generalizar esta comprobación sobre todos los sociólogos, empezando por nosotros mismos, había un corto paso. El observador se coloca en lo que observa, y se coloca por entero.

Estas observaciones se podrían confirmar con las observaciones hechas por Wittels sobre la propia vida de Freud¹. Freud se habría visto marcado por su propia ex-

¹ FR. WITTELS, *Freud, l'Homme, la doctrine, l'école*, París, 1925.

periencia familiar, su nacimiento debido a un segundo matrimonio, cuando su padre era ya abuelo por su primer matrimonio; así, el pequeño Freud se vio tío de un sobrino que le llevaba un año. De esto proviene el descubrimiento, por parte del creador del psicoanálisis, de la ambivalencia de los sentimientos, pues sus relaciones de tío a sobrino mayor que él habrían sido de amistad y hostilidad, al mismo tiempo. Su situación racial de israelita, en una Viena tolerante y repleta de prejuicios, sin embargo, estaría en el origen del derrumbe que Freud habría hecho sufrir al complejo de inferioridad de Adler, al que habría dado origen libidinoso, haciéndolo derivar del temor a la castración. Wittels habla finalmente de la experiencia pedagógica de Freud, dividido entre la idea de la Mesa Redonda y la necesidad de un jefe escolar, lo cual habría creado en él un "complejo de la horda primitiva". "Teme a sus alumnos." No insistiremos en esta interpretación del origen de los dogmas freudianos, un tanto novelesco. En cambio, una observación de Sullivan nos llevó más lejos. Sullivan nota que el sociólogo puede verse inhibido en sus investigaciones, sin darse cuenta, por su situación interna y sus conflictos personales. Más todavía, afirma, el sociólogo que utiliza el procedimiento del cuestionario o del sumario para elaborar conclusiones sociológicas corre peligro de verse lanzado en falsas direcciones, si las preguntas hechas fueron susceptibles de reavivar tensiones mentales, de suscitar racionalizaciones engañosas¹.

El psicoanalista exige que el médico que más tarde quiera dedicarse al psicoanálisis comience ante todo por hacerse psicoanalizar. No pediremos tanto, pero las observaciones que acabamos de hacer suscitan algunas preocupaciones metodológicas. Así como se exige al folklorista que establezca fichas sobre sus informantes para saber en qué medida puede uno fiarse de las atestaciones de éstos, sería necesario que el sociólogo conociera los históricos biográficos de aquellos a quienes investiga, que practicara en cierta medida "la observación intensiva" de Lasswell. Según se sirva de los datos recogidos por terceros o por él mismo, debe: o tener en cuenta las pulsiones de los demás o hacer un esfuerzo por conocerse mejor. Estas sugerencias metodológicas se vinculan con las de

¹ H. S. SULLIVAN, *A Note on the Implication of Psychiatry, the Study of Interpersonal Relations, for Investigation in the Social Sciences* (*Am. Journ. of Sociol.*, 42, 1937).

Moreno, quien pide al investigador social que no sea un simple espectador, sino que participe como "ego auxiliar" en la observación, y que entre en la acción social para estudiarla mejor desde adentro¹. Aunque la idea de Moreno sea un poco diferente y en modo general dependa de la necesidad de la observación participante, el hecho de que el "ego auxiliar" sea un psiquiatra significa de todos modos que el investigador toma en cuenta las tensiones internas y actúa como un "elemento de catarsis". En una palabra, si Mannheim nos muestra que el sociólogo debe tener en cuenta su situación social para comprender a la sociedad, el psicoanálisis nos conduce a una conclusión análoga; debe tomar en cuenta su situación psíquica.

Sin duda, se sentirá la tentación de confrontar estas observaciones con el psicoanálisis del conocimiento de G. Bachelard². Partiendo del hecho de que el pensamiento es una actividad esencialmente secreta, que sólo se manifiesta una vez terminada, y que "en muchos aspectos un *larvatus prodeo* juega con el *cogito* a una especie de juego de escondida íntimo" y destacando también ciertos aforismos de Nietzsche que van en la misma dirección, como éste, por ejemplo: "A todo lo que un hombre deja tornarse visible, se puede preguntar: ¿Qué quiere esconder?", Bachelard llega a un rejuvenecimiento de la lógica mediante el freudismo. Freud estudió a cierto número de enfermos que sufren la manía de la vigilancia, que se quejan sin cesar de que son observados por potencias desconocidas, de que se desconfía de ellos, de que se los espía, y esperan que se los persiga. Pero también aquí, la neurosis no es otra cosa que una caricatura de la actividad normal. La división morbosa de la personalidad no debe hacernos olvidar que también existe una vigilancia cultural, un desdoblamiento fecundo. La idea de Bachelard consistirá en despersonalizar al "vigilante": "Freud generaliza la noción de instancia observadora para formar la noción del superyó. Este superyó, en su forma activa, aparece en nosotros como un conjunto de personas que nos juzgan... El psicoanálisis cultural que tratare-

¹ MORENO, *op. cit.*

² GASTON BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, esp. cap IV, París, 1949; *La Formation de l'esprit scientifique (contribution à une psychanalyse de la connaissance objective)*, París, 1947.

mos de desarrollar tenderá a despersonalizar los poderes del superyó o, lo que es lo mismo, a introducir el diálogo reglas de la cultura”, en resumen, a introducir el diálogo en lo secreto del pensamiento, a vigilar en todo momento nuestras ideas y nuestras percepciones, y hasta a vigilar esta vigilancia. Sí, a vigilar esta vigilancia, pues las filosofías forman otros tantos superyoés, cada uno dotado de una censura especial, que bloquean el acceso a la verdad. Así el realismo, el positivismo, el racionalismo pueden ejercer sus influencias perniciosas en el sabio e impedirle ver los vínculos exactos entre lo racional y lo experimental.

Reconocemos que Bachelard hizo la tentativa de exponer a veces la marcha del pensamiento científico en términos freudianos. Por ejemplo, cuando compara la percepción de los gases o del agua en el poeta que experimenta la existencia de éstos, y en los sabios que vuelven la espalda al ensueño. El primero, poeta, se coloca en el principio de placer, diríamos; los otros, científicos, en el principio de realidad. Pero al comienzo, antes de llegar a ese cruce de caminos, existe un momento en que los caminos emprendidos están próximos. En la época de las primeras investigaciones sobre la electricidad hubo un “sensualismo de la electricidad” y hasta una física libidinosa del “beso galvánico”. Es evidente que la física no pudo constituirse sino merced a un psicoanálisis previo de esas convicciones originales, por un paso de lo empírico a lo abstracto-concreto, a los conceptos operatorios, a las ideas claras y distintas. Pero ¿quién no ve que este psicoanálisis no es otra cosa que una interiorización del pensamiento lógico, una descripción psicológica de la aplicación, hecha por el sabio, de las reglas científicas a un objeto de conocimiento, del proceso mediante el cual se une la experimentación a la teoría, se separa lo probable de lo riguroso? Uno se da cuenta de ello cuando Bachelard nos habla del papel de los instrumentos en física, de la identificación de la máquina con un teorema. Esto hace que la materia esté tomada en un cuerpo racional de precauciones tal, que el sabio, en suma, tiene su superyó no en él, sino (al mismo tiempo) fuera de él. El término “cultural” empleado por nuestro autor indica netamente lo que separa las ciencias de la naturaleza de las ciencias sociales. El físico trabaja en un conjunto colectivo en donde se mantienen todos los descubrimientos, forman un

bloque relativamente coherente, y en donde las barreras, los parapetos son numerosos. Esto hace que no nos importe demasiado saber si el sabio tiene una libido anal u oral, si se ocupa de matemáticas o de física para eludir sus conflictos interiores, pues eso no se notará en los resultados de sus propias investigaciones científicas. Marthe Borelly dice que hasta cuando una mujer se dedica a las matemáticas, trata de hacerse amar. Es posible, pero esta libido no dejará ninguna huella perturbadora en sus demostraciones matemáticas, pues tales demostraciones obedecen a un conjunto lógico de reglas determinadas.

No sucede lo mismo con las ciencias del hombre. Cuando Bachelard advierte, por ejemplo, la alegría sádica del observador, en psicología, está muy cerca de lo que queremos significar. Para el psicoanalista, el hecho de ser o no sádico lo llevará a exagerar o por el contrario a minimizar la imagen pesimista que se hace respecto del hombre. En suma, aquí no hay un cuerpo de reglas exteriores y colectivas que puedan reemplazar al superyó. El sujeto se proyecta en el objeto. Y se observa en lo que contempla. Imagen contra realidad.

Mientras permanecemos en el dominio de la economía o de la política, la corrección resulta fácil de hacer. El psicoanálisis demostró que las fobias escondían, bajo el temor irracional, una pulsión positiva, una tentación. La mujer que no puede atravesar una plaza sin estar acompañada, en realidad desea verse abordada por algún Don Juan. Es propio pensar que el temor a las ideas subversivas, como el comunismo actual, abriga mecanismos análogos¹. Pero allí estamos en el dominio de lo normativo. El peligro se torna más sutil cuando pasamos al campo de la sociología propiamente dicha. Sin duda, se quiere calcar el método de la sociología sobre el de las ciencias de la naturaleza, establecer un sistema conceptual de puntos de referencia aplicables por todos los sabios, un sistema abstracto-concreto, como en física, que permita a cada investigador aportar su ladrillo al edificio común. Pero aparte de que todo esto implica una filosofía positiva que no todos los sociólogos aceptan (y aquí tenemos una de las censuras de Bachelard sobre la cual debe establecerse una vigilancia de la vigilancia), aun en este dominio del

¹ Respecto de estos mecanismos, ver THOMAS FRENCH, *Social conflict and psychic conflict* (*Amer. Journ. of Sociology*, 1939).

positivismo los sistemas de referencia varían. Un objeto social no se convierte en realidad sociológica sino a condición de ser definido; ahora bien, las definiciones no abarcan la misma porción de lo real. ¿Por qué ciertos pensadores no buscan en todo sino lo institucionalizado, lo cristalizado en reglas o costumbres, el peso de lo social, y otros nada más que el movimiento vital, el flujo de la duración, el impulso histórico? ¿Por qué algunos consideran en el suicidio el sacrificio del individuo en aras de la comunidad y los demás, no? ¿Por qué algunos proceden mediante análisis de factores y otros no ven más que culturas totales? Mientras que en las ciencias de la naturaleza, el hecho, de todos modos, resiste, y si está bien integrado en un conjunto de conceptos, la naturaleza, de todos modos, responde sí o no a la pregunta hecha, los conceptos sociológicos tienen un poder de recurrencia tal que la definición crea lo definido, orienta lo real en tal o cual dirección, lo acomoda a las imágenes que el sociólogo, desde el fondo de su inconsciente, proyecta sobre el objeto que cree contemplar.

El investigador físico jamás confundirá el racionalismo con la racionalización. No sucede lo mismo en sociología, en donde la doctrina permanece impregnada de psicologismo. Claro que, como no se puede abarcar la totalidad de la naturaleza ni tampoco la complejidad de los hechos sociales, se ve uno obligado a hacer una selección. Pero la selección de una parte de los hechos naturales no presenta una importancia capital y el estudio de dicha parte ocupará seguidamente lugar en un conjunto; la elección sociológica, en cambio, constituye ya una valorización¹. La idea del determinismo sociológico nació con el *laissez-faire* de la escuela liberal y puede constituir una huida ante la responsabilidad de la acción. Desde este punto de vista, ciertas observaciones, entre las de sentido más general, de Bachelard tienen principalmente un sentido para el conocimiento clarividente de la sociedad. "Lo que está manifiesto demasiado voluntariamente toma el aspecto de una verdad polémica. Esta voluntad polémica posee intenciones ocultas y puede decirse que, en el estilo de

¹ Ver, respecto de este tema, los apéndices de G. MYRDAL, en *An American Dilemma*, Nueva York, 1944, t. II (especialmente el apéndice I: *A methodological note on valuations and beliefs* y el apéndice 2: *A methodological note on facts and valuations in Social Science*).

la fenomenología, tiene doble intencionalidad. Un psicoanalista algo sagaz ve un margen de sombra en este exceso de luz. A la inversa, lo que se oculta demasiado voluntariamente presenta los fenómenos tan evidentes del tapujo." Por consiguiente, hay que preguntarse incansablemente, mientras duren las investigaciones que podamos hacer, si ciertos deseos no vienen a orientar nuestro trabajo intelectual. Pero por otro lado, con el psicoanálisis nos encontramos en las mismas condiciones que Mannheim indicaba para la sociología del conocimiento. La interpenetración de lo social y de lo individual, la reciprocidad de los puntos de vista hacen que lo que es un peligro por evitar también es un beneficio del cual podemos obtener provecho. Si el haber experimentado resentimiento permite comprender mejor ciertos fenómenos religiosos, ¿acaso no podríamos decir también que el haber descubierto en nosotros ciertas transferencias nos torna más aptos para captar mejor el proceso de ciertas acciones sociales? El comprender mejor que las instituciones son ante todo significaciones, que las "cosas" sociales sólo existen para el hombre en la medida en que se transforman en valores, y el haber experimentado conflictos, permite seguir más claramente lo que son las tensiones sociales. Éste es tal vez el mayor mérito del psicoanálisis. El método sociológico no debe, pues, descuidar el psicoanálisis y hacer como si no existiera, sino extraer de éste un conocimiento más especioso de lo real sin dejarse engañar por el inconsciente individual. Puesto que la percepción de los demás, de las interrelaciones y de las instituciones se ve coloreada por la libido en mayor o menor grado, ver cómo podemos utilizar, sin embargo, esta limitación de nuestra visión para un progreso correlativo de nuestro saber.

CONCLUSIONES

EL PSICOANÁLISIS, en algunos autores, puede presentarse como un sistema hermético, una dogmática rígida. Pero eso no impide que, en su conjunto, nunca haya sido cosa terminada, pensamiento definitivo. Por el contrario, fue una ciencia en perpetuo devenir, que se transformaba y modificaba al contacto de los hechos, complicándose y enriqueciéndose, y a veces volvía sobre sus propios fundamentos para criticarlos o corregirlos. Una especie de dialéctica, que encontraba en su camino obstáculos pero que, en vez de tratar de eludirlos, tentaba, en un vigoroso esfuerzo de síntesis, de integralos en su camino. Freud, que partió de la sexualidad, pronto tropezó con la teoría de Adler y con la diferenciación entre la psicología masculina y la psicología femenina. De esto procede la introducción del concepto de narcisismo. Tiempo después, también, se vio llevado a unir a los instintos de vida los instintos de muerte, Thanatos a Eros. Cuando murió, estaba revisando sus postulados y haciendo de su psicología una especie de metafísica de la atracción universal. Jung ya había convertido la libido en una forma de impulso religioso, surgido de lo más remoto de la prehistoria. Por influencia de la sociología, los factores sociales se veían cada vez más integrados en los complejos del inconsciente y las causas de las neurosis se buscaban menos en el conflicto entre la libido y las inhibiciones culturales que en los conflictos de la civilización. La neurosis eterna se transformaba en neurosis de nuestra época.

Recíprocamente, la sociología se transformaba en forma paralela a esta evolución del psicoanálisis. La antigua sociología permanecía en la superficie de la vida social, se interesaba por lo ya hecho, lo cristalizado, lo institucio-

nal. La aplicación del psicoanálisis a la sociología representa el despertar de una nueva necesidad, la tentación de lo profundo, la exploración, bajo la masa agobiadora de las pirámides erigidas por un pueblo de esclavos, de la cámara mortuoria y secreta para la cual fue construida la pirámide. Este deseo asomaba un poco en todos los dominios, más o menos en la misma época y, fuera de la sociología psicoanalítica, Frobenius inventaba para la etnografía su concepto del "tercer Reich", que respondía a la misma tendencia. Pero esta sociología psicoanalítica evolucionó, tal como el psicoanálisis, y al mismo tiempo que éste. Freud buscaba los fundamentos del instinto gregario, la naturaleza del vínculo que une al hombre con los otros hombres, y los orígenes más remotos de la civilización. Sus discípulos exploraban, en todos los dominios, las fuentes libidinosas de las instituciones, de las costumbres, de las creaciones místicas. El nuevo psicoanálisis sociológico se contenta, más modestamente, con estudiar los mecanismos del ajuste de la organización social a las pulsiones individuales o, por el contrario, la adaptación de esas mismas pulsiones a la distintas civilizaciones.

Por eso nuestro camino, en este libro, tuvo que ser una marcha histórica. Resultaba imposible confrontar el psicoanálisis con la sociología si no era comparándolas en las múltiples etapas de su común evolución, ya que tanto una como otra se modificaban con su propio contacto, se corrían al encontrarse, se enriquecían al unirse. Los problemas no se planteaban en la misma forma con Freud y después de Freud. Se pasaba sucesivamente del filogenismo al ontogenismo, del monismo al pluralismo, de los traumatismos infantiles a los traumatismos sociales, del biologismo al sociologismo. Por consiguiente, debíamos seguir esa marcha y ver, en cada momento de tal desenvolvimiento, la forma en que se establecían los vínculos entre el psicoanálisis y la sociología, y para cada una de ambas ciencias, los progresos cumplidos, los peligros y dificultades surgidos últimamente.

Al término de este análisis histórico y crítico hemos llegado a cierta cantidad de conclusiones generales que, en nuestra opinión, constituyen el fundamento sólido en el que debe basarse la colaboración del psicoanálisis y de la sociología para obtener resultados más fructíferos. Pero como estas conclusiones se han desprendido poco a poco,

durante la marcha emprendida en este libro, debemos ahora reunirlas en un todo sistemático.

I. No hay duda de que el principio de placer matiza a menudo, con su afectividad, el principio de realidad, pero lo real no se confunde con la libido, que puede actuar sobre él. Nos hemos visto llevados a situar lo social en el principio de realidad y a distinguir, en consecuencia, dos mundos bien distintos, el mundo libidinoso y el mundo social. ¿Cómo descubrir la naturaleza de lo libidinoso ya que, por definición, el id es lo que está reprimido, tornado inconsciente? Freud nos proveyó de la técnica de exploración indirecta de ese dominio tenebroso, el análisis de los símbolos onífricos. Ahora bien, existe además, como dijimos, un plano de lo social, que es el plano de los símbolos. El durmiente puede, durante su sueño, ocultar sus deseos inconfesados bajo la máscara de los símbolos sociales; y del mismo modo, la sociedad puede utilizar, como símbolo de la solidaridad social, los gestos y actitudes propios de la sexualidad, la hierogamia, el hundimiento de las lanzas fálicas en orificios practicados en el suelo. ¿Vale decir que los símbolos libidinosos y los símbolos sociales pueden identificarse? No, lo que hay es solamente una utilización de lo social por lo libidinoso o de lo libidinoso por lo social, el paso de un plano a otro, pero no identidad de naturaleza. Los símbolos onífricos se explican por la necesidad de la máscara, por el hecho de que la censura no está completamente eliminada, aun en el sueño, si su fuerza inhibidora se encuentra debilitada. Los símbolos sociales se explican por la fusión de las conciencias en la fiesta, no adquieren su sentido si no es por la reanimación de las capas más profundas de la vida colectiva, si no es por esa corriente libre de los valores de que hemos hablado. Por consiguiente, en los dos casos, la significación secreta del símbolo sólo se encuentra efectuando un descenso hacia lo más interior; pero lo más interior es aquí la pulsión ordenada y la interpenetración de las conciencias. Aquí, lo más individual; y allá lo más colectivo. Ambos mundos aparecieron ante nosotros con un carácter totalmente heterogéneo. Y esto es tan cierto que, cuando el sueño utiliza los símbolos tomados de la sociedad, en seguida les hace sufrir una metamorfosis, les cambia el sentido, modifica su orientación y el cetro real se convierte en el falo paterno. Del mismo modo, cuando

la sociedad emplea gestos libidinosos para significar solidaridad tribal o étnica, ese ademán, al pasar de un plano al otro, es refundido, recreado, pasa por un segundo nacimiento, es representado en la fiesta, y es despojado de todo su margen sexual, que es reemplazado por la franja de la emoción colectiva.

II. En consecuencia, nos parece que no es posible ya mantener la antigua sociología psicoanalítica que quería explicar todo a través de lo libidinoso. No cabe duda de que los sentimientos sociales son para dicha antigua ciencia sentimientos desexualizados, pero la dessexualización tiene lugar por el choque de la libido contra las prohibiciones, y estas prohibiciones, a su vez, son de origen sexual. Resulta entonces un círculo vicioso del cual es imposible salir. No se comprende cómo lo sexual, al chocar con algo sexual, se transforme en no-sexual. Esta crítica vale también tanto hacia los freudianos, que hacen intervenir el principio de repetición, la ley de filogenia siguiendo las mismas etapas de la ontogenia, que hacia los que, como Roheim, se colocan en el terreno único de la ontogenia. Ciertamente, lo social no vive fuera de los individuos: está en ellos tanto y más que fuera de ellos, y por consiguiente puede mezclarse, en la persona humana, con las pulsiones particulares, a los recuerdos de las experiencias infantiles. Lasswell demuestra bien todo lo que de libidinoso puede deslizarse en nuestras convicciones o en nuestra conducta política. Y de rebote, ya que todo es acción y reacción en la vida social, y los hechos sociales se explican simultáneamente por los hechos sociales antecedentes y por las actitudes de aquellos que las viven, la posibilidad de una inscripción de lo libidinoso en lo colectivo. Pero si bien no negamos, por el contrario, este juego de lanzaderas alternadas en la trama de la vida, que hace que el tejido terminado tenga hilos de dos colores, tampoco dejamos de reconocer que no podemos ya buscar, como se hacía aún hace algunos años, el origen último y esencial de todas las instituciones sociales en la libido, genital o pregenital, la fuente del capitalismo en el erotismo anal y la de las revoluciones políticas en la rebelión de los hijos contra el Padre de la horda primitiva. Los vínculos entre el psicoanálisis y la sociología no se plantean ya en términos de sociología genética. Podemos

ahorrarnos todas las novelerías prehistóricas, todas las hipótesis inverificables.

III. Pero una vez puesta a un lado la sociología genética, el psicoanálisis no se ve, debido a ello, apartado del campo de la sociología. Por el contrario, el terreno es desbrozado para lograr una mejor comprensión o cooperación. No se puede separar lo libidinoso de lo colectivo, lo biológico de lo social. Como la educación del niño comienza en los primeros días de su vida, los instintos se ven inmediatamente modelados por las normas culturales, por los valores de la civilización. La psicología colectiva francesa insistió, con mucha fuerza, sobre esta socialización del individuo y la antropología norteamericana, sobre esta "culturalización". Pero en general se limita uno a los aspectos exteriores del comportamiento: queda en pie la cuestión de saber hasta qué profundidades desciende esta influencia de lo social. ¿Se detiene en un momento dado ante la marea fangosa de la libido, o se mezcla con ella? Observemos que no se trata aquí de discutir el problema de la existencia de un inconsciente colectivo junto al inconsciente individual, o si se prefiere, del valor de la teoría de Jung. Se trata de ver si existen marcos sociales del inconsciente, tal como existen marcos sociales de la afectividad o de la memoria, una andamiada de la identidad y de la unidad sociales del yo que permiten construir la unidad y la identidad psicológicas de la personalidad. Ahora bien, Kardiner en lo referente a la frontera móvil situada entre el inconsciente y lo consciente, Malinowski en lo que respecta al mundo de los complejos inconscientes, nos han demostrado que lo biológico y lo social están ligados en todos los estratos, se interpenetran en todos los planos del yo. El complejo de Edipo no es una fuerza constituyente de la naturaleza humana, puesto que es un complejo de relaciones interindividuales entre padres e hijos; es una formación sociológica, propia de las sociedades paternalistas y de educación materna. Cada vez que cambia la estructura morfológica de las civilizaciones, y que los vínculos existentes entre los sexos y las edades se modifican para adoptar aspectos normativos diferentes, los complejos también se transforman, y habrá entonces tantos tipos de inconscientes como tipos de sociedades. En este primer punto, la sociología es quien ofrece al psicoanálisis una contribución de valor;

el punto de vista de Freud y de sus discípulos inmediatos se ve dado vuelta: ya no es lo libidinoso lo que explica lo social, sino lo social lo que rinde cuentas a lo libidinoso, de sus formas y de sus manifestaciones. Pero prestemos mucha atención; el psicoanálisis no se ve reemplazado por el sociologismo a causa de esto, como algunas veces se imagina equivocadamente. Pues para descubrir esta relatividad de los complejos, este pluralismo de los inconscientes, no hay otro método que el descubierto y perfeccionado por los psicoanalistas, los históricos de vida, las asociaciones libres, etc. Hay, pues, una colaboración y no una eliminación. La sociología provee la posición de los problemas; el psicoanálisis busca su solución.

IV. Pero la libido no permanece confinada en las profundidades del ser, sino que fluye derivándose, sublimándose, y aquí también interviene lo social. Hemos visto que los psiconanalistas habían buscado en el abuelo o en la tía abuela soltera los substitutos del padre o de la madre, y que Freud, del maestro de escuela o del dirigente político había hecho los substitutos del superyó primivamente paterno. Hemos tratado de captar lo que implica semejante teoría. Significa que la organización social ofrece los marcos *a priori* en los que la libido puede actuar. Esto no quiere decir que estos marcos hayan sido creados por la libido, sino que por el contrario supone que preexisten y que, al variar de una civilización a otra, las derivaciones y las sublimaciones tomarán por fuerza formas diferentes. Según el parentesco se haga o no unilateralmente, según siga la línea paterna o materna, la corriente de la libido tomará tal o cual dirección. Sin abusar de las imágenes que no prueban nada, podríamos decir que no hay ríos sin lecho, y que el lecho del río está determinado en cierta forma geográficamente por las direcciones de las faldas de la montaña, por los obstáculos encontrados en el camino; van derecho o describen anchos meandros, y las tierras arrancadas se depositan en las riberas, las embocaduras, o forman islas. Del mismo modo, la corriente de la libido tiene siempre un lecho social, marcado por la diversidad de las facilidades sociales o por los obstáculos de las inhibiciones culturales. La estructura provee una especie de determinismo sociológico a la orientación sexual y, si bien hay acción y reac-

ción, si lo sexual arranca aquí lo social para transportarlo a otros lados y en forma modificada, tal como el río su cieno para formar islas con él, al azar de los encuentros geográficos, no es menos cierto que lo libidinoso sólo puede actuar dentro de cierto marco pre establecido. También aquí la colaboración del psicoanálisis y de la sociología se produce por la posición sociológica del problema y por su solución psicoanalítica.

La sociedad no es solamente un conjunto de normas estructurales, sino también un conjunto de símbolos y de valores. Por consiguiente, no podremos ya definir el sistema proyectivo de la libido como una pura creación del individuo, una mitología personal. Lo social colabora igualmente en este dominio con lo sexual. Las invenciones neuropáticas del brujo que aporta a su colectividad nuevas visiones, cánticos inéditos, pasos de danza, iniciativas ceremoniales, no podrán ser aceptadas si no convergen con los valores dominantes, si no pueden inscribirse en una tradición; y sólo se insertan en la medida en que participan de los valores dominantes. La sociedad no hace más que reencontrar su acervo, sólo desplazado. Las rationalizaciones políticas o económicas también son rationalizaciones, vale decir justificaciones cuya primera fuente está en el principio del placer; pero lo que justamente distingue la rationalización de la mitología del esquizofrénico, por ejemplo, consiste en que esta última es incomunicable y en que la primera puede ser discutible, objeto de propaganda, y hasta dar origen a una secta. La rationalización, efectivamente, se alimenta de las representaciones colectivas del grupo, se sirve de los símbolos generales de justicia, de libertad o de fraternidad, utiliza ideales bien definidos como el de democracia o de dictadura; sin duda, les hace sufrir una distorsión, vuelca vino nuevo en los viejos odres. No obstante no hay rationalización posible sin la existencia previa de un mundo de valores sociales, surgidos de la interpenetración de las conciencias. En definitiva, y para resumir toda esta primera parte de nuestra argumentación, no hay psicoanálisis que valga sin previo conocimiento de los ambientes sociales.

V. Recíprocamente, el psicoanálisis ofrece a la sociología una contribución de las más importantes, y ésta es la segunda parte del díptico. Ya ha sido percibido en los renglones precedentes, pero ahora hay que insistir en

este nuevo punto. Recuérdese que hasta debimos reaccionar contra las nuevas corrientes del psicoanálisis norteamericano, que aprovechaba la diferencia entre el método de Freud y su doctrina para abatir a esta última en forma más completa. Nos ha parecido que lo sexual (tomando el término en su sentido psicoanalítico, que no se confunde en absoluto, como se sabe, con lo genital) ocupa un lugar más importante en las colectividades de lo que parecían querer indicarlo Fromm y Horney. Parece que, deteniéndose en el "deseo de seguridad" para estudiar la neurosis de nuestra época, este nuevo psicoanálisis se hubiera limitado a un síntoma, cuyo fondo libidinoso no se atrevió a escrutar. Sin duda, cuando Horney sostiene que la contradicción de nuestra época reside en el choque entre una moral de la competencia nacida del capitalismo, y una moral de la fraternidad, herencia familiar, esta investigadora tiene la sensación de que es menester buscar la fuente del deseo de seguridad en la vida infantil, pero no llega al término de su demostración; se limita a hablar de la moral cristiana de amor que se le enseña al niño. Permanece adherida a la costra exterior del ser. Se diría que estos autores hubieran aceptado tal cual la teoría de los cuatro deseos, de Thomas, sin oponer crítica a sus definiciones¹. El concepto de seguridad, en su oposición al de las "nuevas experiencias", tiene en Thomas, efectivamente, un sentido muy amplio y se refiere también tanto a la seguridad del individuo en una institución bien reglamentada como a la seguridad del bebé que necesita a su madre. Tal como el deseo de nuevas experiencias se aplica tanto al explorador que se interna en un país misterioso como al adolescente que se dedica a todos los escarceos del erotismo. Pero Thomas deja subsistir el problema de los orígenes individuales; no hace más que describir los aspectos que esos deseos pueden revestir en la vida cotidiana. Ahora, limitándonos al deseo de seguridad, el freudismo muestra su génesis en el apego libidinoso a la madre y, más tarde, en la necesidad de respaldarse en los hermanos para luchar contra el padre, o también de internalizar al padre para no hundirse en el caos de las pulsiones antagónicas. A medida que la personalidad se forma, esta necesidad de seguridad toma, pues, aspectos diferentes, cada vez más ricos, que constituyen

¹ V. J. THOMAS, *The Unadjusted Girl*, Boston, 1923.

como estratos superpuestos cronológicamente. Al salir de la infancia para pasar al estado adulto, nuevas metamorfosis se producirán aún, y la seguridad podrá encontrarse en la solidez de una institución, como la Iglesia o la Universidad, en la reglamentación burocrática que no deja lugar alguna a una libertad peligrosa, sino que tapa todas las salidas. En este último plano, sociológico, se colocan Fromm y Horney. Pero un psicoanálisis más consecuente debería descender hasta las raíces y el humus en donde éstas se arraigan. Si se está de acuerdo con nosotros con respecto a esto, deberemos encontrar lo libidinoso en todos los planos en profundo de la realidad social, así como en el plano horizontal de las interrelaciones humanas.

VI. Hay un primer plano de comunicación entre los hombres, el de la comunicación mimética o verbal, el de las interrelaciones. Moreno se esfuerza por separarlos de las "reservas culturales" para volver a darles su espontaneidad creadora. En realidad, nuestras interrelaciones siempre se toman en marcos morfológicos. Nuestras amistades y nuestros rencores nacen en la familia, en la escuela, en el grupo profesional que nos imponen sus normas. La autoridad o la huida hacia la soledad se colorean en forma diferente en un grupo de jugadores o en un partido político. Hay reglas consuetudinarias o jurídicas que se imponen a nuestra espontaneidad, la que es difícil de desprender de tales reglas, tan inextricablemente unida está a ella. No menos cierto es que, siguiendo sus orientaciones sociológicas, la libido se desliza en estos diversos tipos de vínculos y que, por consiguiente, hay una microsociología posible unida a una interpsicología psicoanalítica. En este libro hemos visto ejemplos de ello, no sólo al estudiar la "microsociología" del grupo familiar, sino también en las relaciones existentes entre el burócrata y sus jefes, entre el funcionario y sus subordinados, e igualmente podrían hacerse consideraciones del mismo género en la psicología educacional o en la jurisprudencia de las cortes de justicia.

Lo mismo ocurre en el plano de los símbolos sociales. Para nosotros la mitología es, ante todo, un conjunto de símbolos de origen social, más que libidinoso. Pero la libido tiene allí su parte, de todos modos. Tal vez Bergson aclare aquí mejor nuestro pensamiento. Se recordará que, para el autor de *Deux sources de la morale et de la religión*,

gion, la facultad humana de urdir leyendas corresponde en parte a lo que es instinto en el animal, y tiene su origen en la biología o, más exactamente, en el impulso vital. Las ideas de alma y de inmortalidad, por ejemplo, derivan de esta pulsión de la vida que no quiere extinguirse y que lanza un desafío al espectáculo de la muerte. Pero hay un abismo entre la proliferación de los mitos y este punto de partida relativamente simple, diferencia que no encuentra otra explicación, en Bergson, que la explicación psicológica por la imaginación creadora. En realidad, creemos, esta proliferación se debe a la diversidad de las situaciones sociales, a que los gestos y los pensamientos de los hombres están tomados en las emociones colectivas y, de esos momentos de comunión, conservan un valor transpersonal. Pero esos remolinos de la conciencia colectiva pueden agitar también la profundidad de las almas. Lo que hay que encarar no es un trozo social del individuo, sino al individuo total, en la sociedad total, hemos dicho muchas veces junto con Mauss. Los símbolos sociales, por consiguiente, pueden tomar a veces una carga sexual. Mas, junto con Bergson, estamos aún demasiado cerca del psicoanálisis, ya que la raíz del mito siempre es instintiva. Aparte de los mitos que tratan de resolver el destino del individuo en el mundo existen también otros mitos. Están los que responden al destino, menos el de la colectividad, por otra parte, que el de sus formaciones sociales, o también los que responden a la necesidad de curiosidad intelectual. No siempre el mito es una ilusión; puede ser una primera cosmología. Sólo que de todos modos queda una simbolización, pues el rito repite el drama de la fabricación del mundo, la lluvia del diluvio, o la creación de los primeros clanes. Así se ha hecho posible, simultáneamente, un psicoanálisis y un socioanálisis de la mitología. Desgraciadamente, ése es un dominio mal explorado aún y en donde todas las explicaciones han permanecido hasta ahora demasiado unilaterales.

Finalmente, en el plano de las instituciones, hemos aceptado, de Kardiner, la distinción entre las instituciones primarias, que modelan la psique del individuo, y las instituciones secundarias, que son los efectos de sus proyecciones sobre las cosas sociales. La línea de separación no debe pasar, como ya tratamos de demostrarlo, entre distintos tipos de instituciones, por ejemplo entre la economía y la religión: debe pasar por el interior de cada

tipo, por el centro mismo de las formas familiares o por el centro de las costumbres folklóricas. Una vez dicho esto, indudablemente la sugerición de Kardiner nos parece una de las mejores para marcar bien este lazo de causalidad recíproca que estamos viendo manifestarse en los diversos dominios de lo colectivo.

VII. Hasta ahora, este lazo nos ha parecido visible principalmente en las partes más cristalizadas del yo y de lo social. Y, efectivamente, la neurosis se define por la fijación de la libido en imágenes estereotipadas que trabajan la adaptación espontánea y flexible del individuo a la vida dinámica, constantemente cambiante, y que no permiten, en consecuencia, responder con un comportamiento apropiado a la diversidad de las múltiples situaciones sociales. Recíprocamente, la libido que vimos inscribirse en lo social, en forma de proyecciones, de símbolos o de racionalizaciones, se inscribe en las capas más institucionalizadas y más tradicionales, por encima de la gran corriente de la vida social. Pero cuando llegamos a la conciencia colectiva, ¿cesa la relación entre ambos mundos? Podemos tomar como punto de partida la distinción que G. Gurvitch hace entre la masa, la comunidad y la comunión, según el grado de intensidad de la interpenetración de las conciencias unas en otras. La comunión profunda es mucho más fácil cuando el grupo es más reducido, y la fusión de las psiques debe acarrear la actuación de la libido, pero justamente porque esta fusión crea una conciencia colectiva inmanente a los individuos, la libido, si interviene, es recreada, modificada, y no la percibimos más. Lo individual y lo social se encuentran entonces tan profundamente unidos que no podemos ya hablar de acción o de reacción recíprocas, ni buscar, en el punteado de la vida de los valores, la huella de dos corrientes mezcladas. Por el contrario, cuanto más nos remontamos de la comunión hacia la masa, más claramente podrá verse el papel de la libido, a causa de la ínfima penetración de lo social. Por ejemplo, la veremos surgir en la muchedumbre, cuando la muchedumbre, en vez de terminar en comunión, sigue siendo lo que es generalmente: una masa en formación¹; entonces las censuras se aflojan y las pulsiones

¹ Respecto de esta distinción entre la muchedumbre-masa y la muchedumbre-comunión, ver G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, op. cit., p. 129 y sig.

individuales pueden fluir libremente. Lo mismo veremos manifestarse a la libido en las "masas a distancia", que son las formas más comunes del fenómeno de masa, "masa de los descontentos, de los económicamente débiles, de los desocupados, por poco que los sujetos en cuestión estén unidos por la conciencia de la afinidad de su situación, de sus intereses"; en estos casos la solidaridad está demasiado lejos como para no dejar actuar a lo individual, y la identidad aparente de las reacciones proviene menos de un sentimiento común que de la cristalización de complejos diversos, de agresividades, de origen traumático diferente, alrededor de ciertas racionalizaciones, de ciertos símbolos mal asimilados. Todo esto es muy comprensible si se recuerda nuestra primera conclusión, la heterogeneidad de naturaleza entre lo libidinoso y lo social, el uno surgido de lo biológico y el otro de la interpenetración de las conciencias. El encuentro entre ambos no será visible sino allí donde subsista cierta separación. La libido, entonces, aparecerá más en la masa que en la comunión; en el plano de las intercomunicaciones, de los símbolos y de las instituciones más que en el plano de la corriente libre de los valores o de la conciencia colectiva creadora.

VIII. La importancia considerable que damos al psicoanálisis, sin embargo, no debe inducir a error. Naturalmente, eso no quiere decir que lo que interviene en la vida social sea solamente lo libidinoso. También hay que tener en cuenta la conciencia clara y la razón. Hasta se pudo reprochar al freudismo el ser una especie de magisterio. André Gide, en *Faux-Monnayeurs*, decía que la cura psicoanalítica consistía en cambiar la enfermedad del paciente, en arrancarlo, por ejemplo, de la neurosis masturbatoria para lanzarlo a un diálogo imaginario con los ángeles. Más recientemente, Lévi-Strauss en la abreacción psicoanalítica, mostraba en funcionamiento los procedimientos de los magos salvajes de tribus indias¹. Sin embargo, no hay que exagerar: Freud prueba, en *El futuro de una ilusión*, su apego a la razón y su fe optimista en el triunfo final del principio de realidad. Pero es cierto que él y sus discípulos no conceden a la razón un papel demasiado grande en sus teorías explicativas. Hasta se puede señalar que existe un esfuerzo actual para definir

¹ LÉVI-STRAUSS, *Le sorcier et sa magie (Les Temps Modernes)*, 1949.

libidinosamente la razón y descubrir hasta en su estructura lógica, en sus principios y en su naturaleza, la acción de los complejos del hombre¹. El objetivo de este libro no es criticar esta interpretación. La razón bien puede adaptarse a las órdenes de la afectividad libidinosa y transformarse en racionalización, pero no se confunde con ellas. También ella está en acción, tal como lo libidinoso, en la colectividad, chocando con la misma colectividad, con su determinismo propio, o tratando más o menos torpemente de modificarla, aplicando a la sociología el pensamiento de Bacon: sólo se vence a la naturaleza obedeciéndola. Y sin embargo, aun en este dominio de la conciencia clara, el psicoanálisis no deja de tener su lugar, en la medida en que nos autoriza a generalizar sus conceptos directivos a otras tendencias distintas de las tendencias sexuales. Existe una frustración de la razón como hay también una frustración de la libido, y también una desviación de la razón hacia la racionalización, bajo el choque de esta frustración. Hemos tratado de sacar sus consecuencias metodológicas en el último capítulo de este libro.

¹ El principio de identidad, partiendo de la idea de mana, don del inconsciente colectivo, por ejemplo (Jung), o del complejo de la ganancia pequeña (nada se pierde, nada se crea) (Bachelard).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Alfred ADLER. — *Le Tempérament nerveux*, tr. fr., Paris, 1928.
- *Connaissance de l'Homme*, tr. fr., Paris, 1948, Payot.
- Karl ABRAHAM. — *Traum und Mythus, Eine Studie zur Völkerpsychologie, Schriften zur Angew. Seelekunde*, vol. 4, Vienne et Leipzig, 1909.
- F. ALEXANDER. — *The Psychoanalysis of Total Personality*, tr., New York, 1930.
- *Psychoanalysis und Social Disorganization, Amer. Journ. of Sociol.*, XLII, 1937.
- R. ALLENDY. — *Capitalisme et Sexualité*, Paris, 1931, Denoël et Steele.
- American Journal of Sociology*, numéro spécial sur les rapports entre le sociologique et la psychanalyse, XLV, 3, novembre 1939.
- G. BACHELARD. — *La Formation de l'Esprit scientifique*. Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective, Paris, Vrin, 1938.
- *La Psychanalyse du Feu*, Paris, 1939, Gallimard.
- *L'Eau et les Rêves*, Paris, Corti, 1942.
- *L'Air et les Songes*, Paris, Corti, 1943.
- *La Terre et les Réveries du Repos*, Paris, Corti, 1948.
- *La Terre et les Réveries de la Volonté*, Paris, Corti, 1948.
- BARNES, H. BECKER, F. B. BECKER. — *Contemporary Social Theory*, New York, 1940.
- E. BEAGLEHOLE. — A note on Cultural Compensation, *Journ. Abn. Soc. Psych.*, 1934.
- Ruth BENEDICT. — *Patterns of Culture*, Boston, 1934.
- Anthropology and the Abnormal, *Journ. of Gen. Psych.*, 1937.
- J. BLACKBURN. — *The Framework of Human Behaviour*, London, Kegan Paul, 1946.
- *Psychology and Pattern*, 1945.
- J. BOUTONIER. — *L'Angoisse*, Paris, 1945, P. U. F.

- O. BRACHFELD. — *Les Sentiments d'infériorité*, Genève, 1945.
- H. BLÜHER. — *Die Rolle der Erotik in den männlichen Gesellschaften*, Iéna, 1921.
- E. W. BURGESS and L. S. COTTRELL. — *Predicting Success or Failure in Marriage*, New York, 1939, (pp. 92-98).
- Tr. BURROW. — Social Images versus Reality, *Journ. Abn. and Social Psych.*, 1924.
- The Law of the Organism, *Amer. Journ. of Sociol.*, 1937.
- *The Biology of Human Conflict*, New York, 1937.
- CALVERTON and SCHMATHAUSEN. — *Sex in Civilization*, New York, 1938.
- C. M. CAMPBELL. — Symposium on the Relative Roles in Psychopathology of the Ego, Herd and Sex Instincts, *Journ. of Abn. and Social Psych.*, 1921.
- W. Paul CARTER. — *The Only Child in the Family : a Comparison with Other Orders of Birth*, thèse, Chicago, 1930.
- M. CHOISY. — *L'Anneau de Polycrate*, Essai sur les sentiments collectifs de culpabilité, Paris, 1948.
- L. S. COTTRELL. — Roles and Marital Adjustments, *Public. of the Amer. Sociol. Society*, XXVII, 1933.
- J. DALBIEZ. — *La Méthode psychanalystique et la Doctrine freudienne*, 2 vol., Paris, 1936.
- J. DOLLARD. — *Criteria of the Life-History*, New Haven, Yale Univ. Press, 1936.
- *Class and Caste in a Southern Town*, New Haven, Yale Univ. Press., 1938.
- T. D. ELIOT. — Psycho-interpretation of Group Formation, *Amer. Journ. of Sociol.*, 1920.
- E. FARIS. — Cultural Isolation and the Schizophrenic Personality, *idem*, XL, 1934.
- O. FENICHEL. — *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, New York, Norton, 1945.
- FERENCZI. — *Sex and Psychoanalysis*, Boston, 1916.
- *Further Contribution to the Theory and Technic of Psychoanalysis*, Londres, 1926.
- J. C. FLÜGEL. — *The Psychology of Clothes*, Londres, 1931.
- *Man, Morals and Society : a Psychoanalytical Study*, New York, 1945.
- A. FREUD. — *Le Moi et les Mécanismes de défense*, tr. fr., Paris, 1939, P. U. F.
- S. FREUD. — *Die Traumdeutung*, Vienne, 1900. Tr. fr. *La Science des Rêves*, Paris, Alcan, 1925. Nouvelle édition, Paris, P. U. F., 1950.
- *Zur Psychopathologie des Alltagsleben*, 1901. Tr. fr. *La Psychologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1922.
- *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905. Tr. fr. *Trois Essais sur la Sexualité*, Paris, Gallimard, 1922.

- *Totem und Tabou*, 1913. Tr. fr. *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1923; nouv. éd. 1949.
 - *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916. Tr. fr. *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1927.
 - *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). Tr. fr. *Psychologie collective et Analyse du Moi*, Paris, Payot, 1927. nouv. éd., 1950.
 - *Die Zukunft einer Illusion*, 1927. Tr. fr. *L'Avenir d'une Illusion*, Paris, Denoël et Steele, 1934.
 - *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929. Tr. fr. *Malaise dans la Civilisation*, Paris, Denoël et Steele, 1934.
 - *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939. Tr. fr. *Moïse et le Monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948.
- Erich FROMM. — *Die Entwicklung der Christusdogmas, Image*, 1930.
- Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie, *Zeitschr. f. Sozialforschung*, I, 12, 1932.
 - Autorität und Familie, in HORKHEIMER, *Studien über Autorität und Familie*, Sozialpsychologischer Teil, pp. 80-110, Paris, 1936.
 - *The Fear of Freedom*, New York, 1941.
- M. GINSBERG. — *Les Conceptions sociologiques de Freud*, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1948, v. V.
- GOLDENWEISER. — *History, Psychology and Culture*, Londres, 1923.
- *Early Civilization*, New York, 1932.
- J. HALLOWELL. — *Culture and Mental Disorder*, *Journ. Abn. Soc. Psych.*, 1934.
- W. HOLLITSCHER. — S. Freud, *An Introduction*, London, Kegan Paul, 1945.
- HORNELL HART. — *The Science of Social Relation*, New York, 1927.
- Karen HORNEY. — *The Neurotic Personality of Our Times*, New York, 1932.
- *New Ways in Psychoanalysis*, New York, 1939.
- H. E. JONES. — *Nightmare, Witches and Devils*, New York, 1931.
- The Influence of Family Constellation, in *Personality Development in Childhood*, Society for Research in Child Development, I, 4, 1936, pp. 120-126.
- JONES, FLÜGEL et autres. — *Social Aspects of Psychoanalysis*, Londres, 1924.
- C. G. JUNG. — Wandlungen un Symbole der Libido, *Jahrb. f. psychoanal. und psychopath. Forschung*, IV, 1912, Tr. fr. *Métamorphoses et symboles de la Libido*, Paris, 1927.
- *L'Inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, Paris, 1928.

- *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'Inconscient*, tr. fr., Genève et Annemasse, 1944.
 - *Psychologie und Religion*, Ferry Lectures, 1937, Zürich et Leipzig, 1942.
 - *Psychologische Typen*, Zürich et Leipzig, 1942.
 - *Wirklichkeit der Seele, Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*, Zürich et Leipzig, 2e éd., 1939.
 - *Studien zum Problem der Archetypischen*, Zürich, Era-nos Jahrbuch, XII, 1945.
- A. KARDINER.** — The Role of Economic Security in the Adaptation of the Individual, *The Family*, oct. 1936.
- *The Individual and his Society*, New York, 1939.
 - *The Psychological Frontier of Society*, New York, 1945.
- A. KOLNAI.** — *Psychoanalyse und Soziologie*, Leipzig, 1929.
- KROEBER.** — Totem and Taboo, *Amer. Anthropol.*, XX, 1920.
- R. LAFORGUE.** — *Talleyrand*, Paris, 1948.
- D. LAGACHE.** — *La Jalousie amoureuse*, 2 v., Paris, 1947, P. U. F.
- H. D. LASSWELL.** — *Psychopathology and Politics*, Chicago, 1930.
- What Psychiatrists and Political Scientists Can Learn from one Another, *Psychiatry*, I, 1938.
- J. St. LINCOLN.** — *The Dream in Primitive Culture*, Londres, 1935.
- A. MAEDER.** — Die Symbolik in der Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träume, *Psychiatrisch. Neurolog. Wochenschr.*, X, 1908.
- MALINOWSKI.** — *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, Londres, 1929. Tr. fr. *La Vie sexuelle des Sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930.
- *Sex and Repression in Savage Society*, Londres, 1927. Tr. fr. *La Sexualité et sa Répression dans les sociétés primitives*, Paris, 1932.
- E. D. MARTIN.** — *The Behavior of Crowds*, New York, 1920.
- Margaret MEAD.** — *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1923.
- *Coming of Age in Samoa*, New York, 1928.
 - *Growing Up in New Guinea*, New York, 1938.
 - *Male and Female. A study of the Sexes in a changing World*, New York, W. Morrow, 1948.
- J. L. MORENO.** — *Who shall survive?* Washington, 1934.
- *Psychodrama*, I, New York, 1946.
- W. F. OGBURN.** — Bias, Psychoanalysis and the Subjective in the Relation to Culture, *Publ. Amer. Society*, XVII, 1923, pp. 62-74.
- G. PERRIN.** — *Psychanalyse et Criminologie*, Paris, s. d.

- Edgar PESCH. — *La Pensée de Freud*, Paris, 1946, Bordas.
- *La Psychologie affective. Les bases inconscients du Psychochisme*, Paris, 1947, Bordas.
- PFISTER. — *La Psychanalyse au service des éducateurs*, Berne, 1921.
- PRUETT. — *The Inferiority Complex, The Psychan. Rev.*, IX, 1922.
- Lord RAGLAN. — *Le Tabou de l'Inceste*, tr. fr., Paris, 1936.
- O. RANK. — Traum und Mythus, in FREUD, *Die Traumdeutung, op. cit.*
- Der Mythus von der Geburt des Helden, *Schr. zur Angew. Seelenkunde*, 5, Vienne et Leipzig, 1909.
 - Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, *idem*, Vienne et Leipzig, 1912.
 - *Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen sexual Theorien, Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung* Int. Ps. A. Verlag, 2^e éd., 1922.
 - Die Doppelgänger, Eine Psychoanalytische Studie, *Imago*, III, 1914.
 - Die Don Juan Gestalt, Ein Beitrag zum Verständnis der sozialen Funktion der Dichtkunst, *Imago*, VIII, 1922.
 - *Le traumatisme de la Naissance*. Tr. fr., Paris, 1928.
- O. RANK und H. SACHS. — *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, Wiesbaden, 1913.
- Bain READ. — Sociology and Psychoanalysis, Amer. Sociol. Rev., IX, 1936.
- Th. REIK. — *Ritual Psychoanalytic Studies*, 1931. Tr. angl. de *Probleme der Religionspsychologie*, Leipzig et Vienne, 1919.
- Der eigene und der fremde Gott, Zur Psychoanalyse für der religiösen Entwicklung, *Imago-Bücher*, n° III.
 - *Psychology der Relation*, New York, 1945.
- F. RIKLIN. — Wunscherfüllung und Symbolik in Märchen, *Schr. zur angew. Seelenkunde*, Vienne et Leipzig, 1908.
- W. H. RIVERS. — *Dreams and Primitive Culture*, Univ. Press, Manchester, 1918.
- Conflict and Dream, in *Psychology and Ethnology*, New York, 1926.
- G. ROHEIM. — *Social Anthropology*, New York, 1926.
- La Psychologie raciale et les origines du capitalisme chez les primitifs, *Rev. franç. de Psychan.*, 1929, 1.
 - *Animism, Magic and the Divine King*, Londres, 1930.
 - La Psychologie de la zone de culture de l'Australie Centrale, *Rev. franç. de Psychan.*, 1932, 2.
 - Animism and Religion, *The Psychoanal. Quarterly*, I, 1, 1932.
 - Psychoanalysis of Primitive Cultural Types, *Int. Journ. of Psychoan.*, avril 1932.

- Primitive high Gods, *The Psychoan. Quarterly*, III, 1, 1934.
- *The Riddle of the Sphinx*, Londres, 1937.
- Psychoanalysis and Social Sciences, *Imago Publ.*, Londres, 1947.
- M. H. SADDAR. — A psychoanalytic Approach to Culture, *Amer. Soc. Rev.*, 1936.
- Max SCHELER. — *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.
- M. SCHLESINGER. — *Die Geschichte des Symbols*, Berlin, 1912.
- Louis SCHNEIDER. — *The Freudian Psychology and Veblen's Social Theory*, New York, 1946.
- R. S. SEARS. — *Survey of objective studies of psychoanalytic concepts*, New York, Social Science Research Council, 1943.
- H. SILBERER. — Phantasie und Mythos, *Jahrb. f. Psychoan.*, II, 1910.
- SOROKIN. — *Les Théories sociologiques contemporaines*. Tr. fr., Paris, 1938.
- W. STECKEL. — *Die Sprache des Traumes*, Wiesbaden, 1911.
- O. STOLL. — *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1908.
- H. S. SULLIVAN. — Psychiatry: Introduction to the Study of Interpersonal Relations, *Psychiatry*, I, 1938.
- Conceptions of Modern Psychiatry, *idem*, III, 1940.
- Implications of Psychiatry, the Study of Interpersonal Relations, for Investigation in the Social Sciences, *Amer. Journ. of Sociol.*, 1937.
- A role on formulating the Relationship of the Individual and the Group, *idem*, 1939.
- W. I. THOMAS. — *Sex and Society*, Chicago, 1907.
- VAN GENNEP. — *État actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
- L. WIRTH. — Clinical Sociology, *Amer. Journ. of Sociol.*, 1931.

Í N D I C E

<i>Introducción</i>	9
---------------------------	---

Primera Parte

UBICACIÓN HISTÓRICA DEL PROBLEMA DE LAS RELACIONES ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGÍA

CAP. I: Freudismo y sociología	15
CAP. II: Fundamentos de la sociología psicoanalítica ..	37
CAP. III: La sociología psicoanalítica	61
CAP. IV: Reacción de sociólogos y antropólogos	95
CAP. V: Marxismo y psicoanálisis	117
CAP. VI: El nuevo psicoanálisis y la sociología	137
CAP. VII: La sociología y la antropología contemporáneas y el psicoanálisis	159

Segunda Parte

POSICIÓN TEÓRICA DEL PROBLEMA DE LAS RELACIONES ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGÍA

CAP. VIII: El neurótico, el niño y el hombre primitivo	203
CAP. IX: Sociología de los sueños	219
CAP. X: Sexualidad y sociedad	243
CAP. XI: El choque de las razas, las civilizaciones y el psicoanálisis	269
CAP. XII: Consecuencias metodológicas	301
 CONCLUSIONES	 311
 BIBLIOGRAFÍA GENERAL	 325

COLECCION EXPERIENCIA

RALPH LAPP Y JACK SCHUBERT

RADIACION Y RADIACTIVIDAD

CARL F. VON WEIZSACKER

ENERGIA ATOMICA Y ERA ATOMICA

ALBERT DUCROCQ

LA ERA DE LOS ROBOTS

ERICH KAHLER

LA TORRE Y EL ABISMO

(LA TRANSFORMACION DEL HOMBRE)

ALBERT DUCROCQ

DESCUBRIMIENTO DE LA CIBERNETICA

HANS SELYE

LA TENSION EN LA VIDA

ALBERT DUCROCQ

LA RUTA DEL COSMOS

ERICH NEUMANN

PSICOLOGIA PROFUNDA Y NUEVA ETICA

PAUL HABERLIN

GUIA DE LA PSICOLOGIA

KARL JASPERS

ESENCE Y CRITICA DE LA PSICOTERAPIA

ERIC BERNE

MECANISMOS DE LA MENTE

MIRCEA ELIADE

TECNICAS DEL YOGA

HENRIK F. INFELD

UTOPIA Y EXPERIMENTO

MIRCEA ELIADE

MITOS, SUEÑOS Y MISTERIOS

GERHARD KROPP

DE LAO-TSE A SARTRE

LEWIS MUMFORD

LA CONDICION DEL HOMBRE

GEORGE SOULE

IDEAS DE LOS GRANDES ECONOMISTAS

FRITZ RIEMANN Y OTROS

EL PSICOANALISIS VIVIENTE

MARGARET MEAD

EL HOMBRE Y LA MUJER

*Terminóse de imprimir el
25 de julio de 1961,
en los Talleres Gráficos
de la Compañía General
Fabril Financiera S. A.,
Iriarte 2035, Buenos Aires.*