



El siguiente material se reproduce con fines estrictamente académicos y es para uso exclusivo de los estudiantes de la materia **Etnología** de la facultad de **Derecho y Ciencias Sociales** de la Universidad ICESI, de acuerdo con el Artículo 32 de la Ley 23 de 1982. Y con el Artículo 22 de la Decisión 351 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena.

ARTÍCULO 32:

“Es permitido utilizar obras literarias o artísticas o parte de ellas, a título de ilustración en obras destinadas a la enseñanza, por medio de publicaciones, emisiones o radiodifusiones o grabaciones sonoras o visuales, dentro de los límites justificados por el fin propuesto o comunicar con propósito de enseñanza la obra radiodifundida para fines escolares educativos, universitarios y de formación personal sin fines de lucro, con la obligación de mencionar el nombre del autor y el título de las así utilizadas”.

Artículo 22 de la Decisión 351 de la Comisión del Acuerdo Cartagena.

ARTÍCULO 22:

Sin perjuicio de lo dispuesto en el Capítulo V y en el Artículo anterior, será lícito realizar, sin la autorización del autor y sin el pago de remuneración alguna, los siguientes actos:

b) Reproducir por medio reprográficos para la enseñanza o para la realización de exámenes en instituciones educativas, en la medida justificada por el fin que se persiga, artículos lícitamente publicados en periódicos o colecciones periódicas, o breves extractos de obras lícitamente publicadas, a condición que tal utilización se haga conforme a los usos honrados y que la misma no sea objeto de venta o transacción a título oneroso, ni tenga directa o indirectamente fines de lucro;...”.



alianza editorial

sigmund freud / totem y tabú

Título original: *Totem und Tabu*

Traductor: Luis López-Ballesteros y de Torres

RECIBIDO
1995

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1967

Decimotava reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1995

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Sigmund Freud Copyrights Ltd., Londres, 1966

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1967, 1968, 1969, 1970, 1972, 1975, 1977, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1988, 1990, 1992, 1993, 1995

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00

ISBN: 84-206-1041-0

Depósito legal: M. 2.692-1995

Impreso en Closas-Orcoven, S. L. Polígono Igarza

Paracuellos de Jarama (Madrid)

Printed in Spain

2. El tabú y la ambivalencia de los sentimientos

Uno

Tabú es una palabra polinesia, cuya traducción se nos hace difícil porque no poseemos ya la noción correspondiente. Esta noción fue aún familiar a los romanos, cuyo *sacer* equivalía al *tabú* de los polinesios. El "αγος de los griegos y el *kodausch* de los hebreos debieron poseer el mismo sentido que el *tabú* de los polinesios y otras expresiones análogas por multitud de pueblos de América, Africa (Madagascar) y del Asia septentrional y central.

Para nosotros, presenta el tabú dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro. En polinesio, lo contrario de tabú es *noa*, o sea lo ordinario, lo que es accesible a todo el mundo. El concepto de tabú entraña, pues, una idea de reserva y, en efecto, el tabú se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones. Nuestra expresión «temor sagrado» presentaría

en muchas ocasiones un sentido coincidente con el de tabú.

Las restricciones tabúes son algo muy distinto de las prohibiciones puramente morales o religiosas. No emanan de ningún mandamiento divino, sino que extraen de sí propias su autoridad. Se distinguen, especialmente, de las prohibiciones morales por no pertenecer a un sistema que considere necesarias en un sentido general las abstenciones y fundamente tal necesidad. Las prohibiciones tabúes carecen de todo fundamento. Su origen es desconocido. Incomprensibles para nosotros, parecen naturales a aquellos que viven bajo su imperio.

Wundt¹ dice que el tabú es el más antiguo de los códigos no escritos de la humanidad, y la opinión general lo juzga anterior a los dioses y a toda religión.

Siéndonos precisa una imparcial descripción del tabú, si hemos de someterlo al examen psicoanalítico, extractaremos aquí lo que sobre él dice Northcote W. Thomas, en el artículo correspondiente de la «Enciclopedia Británica».

«La palabra «tabú» no designa en rigor, más que las tres nociones siguientes: *a*) el carácter sagrado (o impuro) de personas u objetos; *b*) la naturaleza de la prohibición que de este carácter emana, y *c*) la consagración (o impurificación) resultante de la violación de la misma. Lo contrario de tabú es en polinesio «noa», esto es, lo corriente, ordinario y común.»

«Desde un más amplio punto de vista, pueden distinguirse varias clases de tabú: 1.º Un tabú *natural* o directo, producto de una fuerza misteriosa (mana) inherente a una persona o a una cosa. 2.º Un tabú *transmitido* o indirecto, emanado de la misma fuerza, pero que puede ser: *a*) adquirido, o *b*) transferido por un sacerdote, un jefe

o cualquier otra persona; y 3.º Un tabú intermedio entre los dos que anteceden, cuando se dan en él ambos factores, por ejemplo, en la apropiación de una mujer por un hombre.»

«Los fines del tabú son muy diversos. Así, los tabúes directos cumplen las siguientes funciones: 1.º Proteger a ciertos personajes importantes —jefes, sacerdotes, etc.— y preservar los objetos valiosos de todo daño posible. 2.º Proteger a los débiles —mujeres, niños y hombres vulgares— contra el poderoso «mana» (fuerza mágica) de los sacerdotes y los jefes. 3.º Preservar al sujeto de los peligros resultantes del contacto con cadáveres, de la absorción de determinados alimentos, etc. 4.º Precaver las perturbaciones que puedan sobrevenir en determinados actos importantes de la vida, tales como el nacimiento, la iniciación de los adolescentes, el matrimonio, las funciones sexuales, etc. 5.º Proteger a los seres humanos contra el poder o la cólera de los dioses o de los demonios², y 6.º Proteger a los niños que van a nacer y a los recién nacidos, de los peligros que a causa de la relación simpática que les une a sus padres, pudieran éstos atraer sobre ellos realizando determinados actos o absorbiendo ciertos alimentos que habrían de comunicarles especialísimas cualidades. Otro de los fines del tabú es proteger la propiedad del sujeto —sus campos, herramientas, etc— contra los ladrones.»

«El castigo de la violación de un tabú quedaba abandonado primitivamente a una fuerza interior que habría de actuar de un modo automático. El tabú se vengaba a sí mismo. Más tarde, cuando empezó a constituirse la representación de la existencia de seres superiores demoníacos o divinos, se enlazó a ella el tabú y se supuso que el poder de tales seres superiores desencadenaba automáticamente el castigo del culpable. En otros casos,

y probablemente a consecuencia de un desarrollo ulterior de dicha noción, tomó a su cargo la sociedad el castigo del atrevido, cuya falta atraía el peligro sobre sus semejantes. De este modo, también los primeros sistemas penales de la humanidad resultan enlazados con el tabú.»

«Aquel que ha violado un tabú adquiere, por este hecho, tal cualidad. Determinados peligros resultantes de la violación, pueden ser conjurados mediante actos de penitencia y ceremonias de purificación.»

«El tabú se supone emanado de una especial fuerza mágica inherente a ciertos espíritus y personas y susceptible de transmitirse en todas direcciones, por la mediación de objetos inanimados. Las personas y las cosas tabúes pueden ser comparadas a objetos que han recibido una carga eléctrica; constituyen la sede de una terrible fuerza que se comunica por el contacto y cuya descarga trae consigo las más desastrosas consecuencias, cuando el organismo que la provoca no es lo suficientemente fuerte para resistirla. Por lo tanto, las consecuencias de la violación de un tabú no dependen tan sólo de la intensidad de la fuerza mágica inherente al objeto tabú, sino también de la intensidad del mana que en el impío se opone a esta fuerza. Así, los reyes y sacerdotes poseen una fuerza extraordinaria y aquellos súbditos que entrasen en contacto inmediato con ellos, pagarían su atrevimiento con la vida. En cambio, un ministro u otra persona dotada de un mana superior al corriente puede comunicar con ellos sin peligro, y tales personas intermediarias resultan, por su parte, accesibles a sus subordinados, sin peligro para estos últimos. La importancia de un tabú transmitido depende también del mana de la persona de que procede. Un tabú transmitido por un rey o por un sacerdote es más

eficaz que el transmitido por un hombre ordinario.»

La transmisibilidad del tabú es probablemente lo que ha dado nacimiento a la creencia de la posibilidad de eludirlo por medio de ceremonias de expiación.

«Existen tabúes permanentes y tabúes temporales. Los sacerdotes y los jefes, así como los muertos y todo lo que con ellos se relaciona, pertenecen a la primera clase. Los tabúes pasajeros se enlazan a ciertos estados y actividades, tales como la menstruación y el parto, el estado del guerrero antes y después de la expedición, la caza y la pesca, etc. Hay también tabúes generales que, a semejanza de un interdicto de la Iglesia, pueden ser suspendidos sobre una extensa región y mantenidos durante muchos años.»

Creo adivinar la impresión de mis lectores, suponiendo que después de haber leído estas citas, no se encuentran más instruidos que antes sobre la naturaleza del tabú y el lugar que deben concederle entre sus conocimientos. Ello depende, desde luego, de la insuficiencia de mis informaciones, en las que he prescindido de todo lo referente a las relaciones del tabú con la superstición, la creencia en la inmortalidad del alma y la religión. Pero una exposición más detallada de aquello que sobre el tabú sabemos, no habría de servir, sino para complicar más la cuestión, ya de por sí harto obscura. Dejaremos, pues, sentado, que se trata de una serie de limitaciones a las que se someten los pueblos primitivos, ignorando sus razones, y sin preocuparse siquiera de investigarlas, pero considerándolas como cosa natural, y perfectamente convencidos de que su violación les atraería los peores castigos. Existen relatos fidedignos de casos en los que la infracción involuntaria de alguna de estas prohibiciones ha

sido seguida, efectivamente, de un castigo automático. Así, el inocente malhechor que sin saberlo ha comido carne de un animal tabú, cae, al darse cuenta de su crimen, en una profunda depresión, da por segura su muerte en breve plazo y acaba realmente por morir. Las prohibiciones recaen, en su mayoría, sobre la absorción de alimentos, la realización de ciertos actos y la comunicación con ciertas personas. Determinados tabús nos parecen racionales, pues tienden a imponer abstenciones y privaciones. En cambio, otros, recaen sobre nimiedades exentas de toda significación, y no podemos considerarlos, sino como una especie de ceremonial. Todas estas prohibiciones parecen reposar sobre una teoría, según la cual, dependería su necesidad de la existencia de determinadas personas o cosas que entrañarían una fuerza peligrosa, transmisible por el contacto, como un contagio. Algunas de ellas poseerían dicha fuerza en un grado mayor que otras, y el peligro sería directamente proporcional a la diferencia de tales cargas. Lo más singular de todo esto es que aquellos que tienen la desgracia de violar una de tales prohibiciones, se convierten, a su vez, en prohibidos e interdictos, como si hubieran recibido la totalidad de la carga peligrosa. Esta fuerza es inherente a todas las personas que presentan alguna particularidad —los reyes, los sacerdotes, los recién nacidos—, y también a todos los estados excepcionales: la menstruación, el parto, la pubertad, o misteriosos, la enfermedad y la muerte, y a todo aquello que por la facultad de difusión y contagio queda relacionado con ellos.

Son calificados de tabú todos los lugares, personas, objetos y estados que entrañan la misteriosa propiedad antes expuesta o son fuente de ella. Asimismo, las prohibiciones en ella basadas, y

por último, conforme al sentido literal de la palabra, todo aquello que es sagrado o superior al nivel vulgar, y a la vez peligroso, impuro o inquietante.

La palabra tabú y el sistema que designa expresa un conjunto de hechos psíquicos cuyo sentido se nos escapa, haciéndonos suponer que sólo después de un penetrante examen de la creencia en los espíritus y en los demonios, característica de estas civilizaciones primitivas, nos será posible aproximarnos a su inteligencia.

¿Mas por qué dedicar nuestro interés a este enigma del tabú? A mi juicio, no sólo porque todo problema psicológico merece que se intente su solución, sino también por otras razones. Sospechamos, en efecto, que el tabú de los polinesios, no nos es tan ajeno como al principio lo parece y que la esencia de las prohibiciones tradicionales y éticas a las que por nuestra parte obedecemos, pudiera poseer una cierta afinidad con este tabú primitivo, de manera que el esclarecimiento del mismo habría, quizá, de proyectar alguna luz sobre el oscuro origen de nuestro propio «imperativo categórico».

Así, pues, nos interesará profundamente la concepción que del tabú haya podido formarse un investigador tan autorizado como W. Wundt, y tanto más, cuanto que nos promete «explorar hasta las últimas raíces de la idea de tabú»³.

La noción del tabú, dice Wundt, «comprende todos los usos en los que se manifiesta el temor inspirado por determinados objetos relacionados con las representaciones del culto y por los actos con ellos enlazados»⁴.

Y en otro lugar: «Si entendemos por tabú, conforme al sentido general de la palabra, toda prohibición impuesta por el uso y la costumbre o expresamente formulada en leyes, de tocar a un

objeto, aprovecharse de él o servirse de ciertas palabras prohibidas...» habremos de reconocer que no existe un solo pueblo ni una sola fase de la civilización en los que no se haya dado una tal circunstancia.

Explica después, Wundt, por qué le parece más adecuado estudiar la naturaleza del tabú en las condiciones primitivas de los salvajes australianos que en la civilización superior de los pueblos polinesios, y divide las prohibiciones tabúes de los primeros, en tres clases, según se refieran a animales, a hombres o a objetos inanimados. El tabú de los animales, que consiste esencialmente en la prohibición de matarlos y consumir su carne, constituye el nódulo del *totemismo*. El tabú de los hombres presenta un carácter esencialmente diferente, hallándose limitado, de antemano, a circunstancias excepcionales de la vida del sujeto. Así, los adolescentes son tabúes durante las ceremonias de su iniciación y las mujeres durante la menstruación e inmediatamente después del parto. Son también tabúes los niños recién nacidos, los enfermos, y, sobre todo, los muertos. Los objetos de que un hombre se sirve constantemente, sus vestidos, sus útiles de trabajo y sus armas, son también tabúes para los demás. El nuevo nombre que el adolescente recibe en el momento de su iniciación a la madurez, constituye en Australia, su propiedad más personal, y, por lo tanto, es tabú y debe ser mantenido secreto. Los tabúes de la tercera categoría, o sea, aquellos que se refieren a árboles, plantas, casas y localidades son más variables y no parecen hallarse sometidos, sino a una sola regla: la de ser tabú todo aquello que, por cualquier razón, inspira temor o inquietud.

Las modificaciones que el tabú presenta en los pueblos de una cultura algo más avanzada, tales

como los de la Polinesia y del Archipiélago malayo, han sido reconocidas, por el mismo Wundt, como puramente superficiales. La mayor diferenciación social en ellos existente, se manifiesta en el hecho de que sus reyes, jefes y sacerdotes ejercen un tabú particularmente eficaz y se hallan asimismo, más obligados y limitados que los demás, por restricciones de este género.

Pero las fuentes verdaderas del tabú deben ser buscadas más profundamente que en los intereses de las clases privilegiadas; «nacieron en el lugar de origen de los instintos más primitivos y, a la vez, más duraderos del hombre, esto es, *en el temor a la acción de fuerzas demoniacas*»⁵. «No siendo, originariamente, sino una objetivización del temor al poder demoníaco que se suponía oculto en el objeto tabú, prohíbe el tabú irritar a dicha potencia y ordena apaciguar la cólera del demonio y evitar su venganza siempre que se ha llevado a cabo una violación, intencionada o no».

Poco a poco, va constituyéndose el tabú en un poder independiente, desligado del demonismo, hasta que llega a convertirse en una prohibición impuesta por la tradición y la costumbre, y en último término, por la ley. «Pero el mandamiento tácito disimulado detrás de las prohibiciones tabú, las cuales varían con las circunstancias de lugar y tiempo, es originariamente el que sigue: *Guárdate de la cólera de los demonios.*»

Nos enseña así, Wundt, que el tabú es una manifestación y una consecuencia de la creencia de los pueblos primitivos en los poderes demoníacos. Ulteriormente, se habría desligado el tabú de esta raíz y habría continuado constituyendo un poder, simplemente en virtud de una especie de inercia psíquica, formando así la raíz de nuestras propias prescripciones morales y de nuestras leyes. Aunque la primera de estas afirmaciones no

despierta en nosotros objeción ninguna, creo interpretar el sentimiento general de mis lectores, manifestándome defraudado por estas explicaciones de Wundt.

Explicar así el tabú, no es remontarse hasta las fuentes mismas de su concepto y mostrar sus últimas raíces. Ni el miedo ni los demonios pueden ser considerados en psicología como causas primeras, más allá de las cuales sea imposible remontarse. Otra cosa sería si los demonios tuvieran una existencia real; pero sabemos que no son —como tampoco los dioses— sino creaciones de las fuerzas psíquicas del hombre. Tanto unos como otros han surgido de algo anterior a ellos.

Sobre la doble significación del tabú, expresa Wundt ideas muy importantes, pero no del todo claras. A su juicio, la idea primitiva de tabú no entrañaba una separación de los conceptos de *sagrado e impuro*, razón por la cual carecen en ella, tales conceptos, de la significación que luego adquirieron al ser opuestos uno al otro. El hombre, el animal o el lugar sobre el que recae un tabú son demoníacos, pero no sagrados y, por lo tanto, tampoco impuros, en el sentido ulterior de esta palabra. Precisamente a esta significación indiferente e intermedia de lo demoníaco, esto es, la de aquello que no debe tocarse, es a la que mejor se adapta la expresión tabú, pues hace resaltar un carácter que permanece común a lo sagrado y a lo impuro a través de todos los tiempos: el temor a su contacto. Pero esta comunidad persistente de un carácter importante constituye un indicio de la existencia de una primitiva coincidencia de ambos conceptos, coincidencia que bajo ulteriores circunstancias fue siendo sustituida por una diferenciación, a consecuencia de la cual se estableció la antítesis que luego presentan entre sí. La creencia, inherente al tabú primitivo, en un poder

demoníaco oculto en determinados objetos y que castiga el uso de los mismos o simplemente el contacto con ellos, embrujando al culpable, no es, en efecto, sino el temor objetivado. Este temor no ha pasado todavía por el desdoblamiento en *veneración y execración* que luego experimenta en fases más avanzadas.

¿Pero cómo se produce este desdoblamiento? Según Wundt, por medio del paso de las prescripciones tabúes desde la creencia en los demonios a la creencia en los dioses. La oposición de sagrado e impuro coincide con la sucesión de dos fases mitológicas, la primera de las cuales no desaparece por completo al ser dominada por la segunda, sino que sigue subsistiendo a su lado, en una situación cada vez más inferior, hasta perder por completo la estimación de que un día gozó y convertirse en algo despreciable. En la mitología se realiza siempre la ley de que una fase anterior, dominada y reprimida por otra, se mantiene, por el hecho mismo de su represión, al lado de la dominante, en una situación de inferioridad y transformándose lo que en ella era venerado, en objeto de execración⁶.

Las restantes consideraciones de Wundt se refieren a las relaciones de las representaciones del tabú con la purificación y con la víctima expiatoria.

Dos

Aquel que aborde el problema del tabú hallándose familiarizado con la psicoanálisis, esto es, con la investigación de la parte inconsciente de nuestra vida psíquica, habrá de darse cuenta, después de una breve reflexión, de que los fenómenos del mismo no le son desconocidos. Sabe, en efec-

to, de personas que se han creado por sí mismas prohibiciones tabúes individuales y que las observan tan rigurosamente como el salvaje las restricciones de su tribu o de su organización social, y si no estuviese habituado a designar a tales personas con el nombre de *neuróticos obsesivos*, hallaría muy adecuado el nombre de *enfermedad del tabú* para caracterizar sus estados. Ahora bien, la investigación psicoanalítica de esta enfermedad obsesiva le ha proporcionado un tan rico acervo de conocimientos sobre ella y sobre su etiología clínica y los elementos esenciales del mecanismo psicológico, que no podrá privarse de aplicar tales conocimientos al esclarecimiento de los fenómenos correlativos de la psicología de los pueblos.

Habremos de formular, sin embargo, una reserva, con respecto a esta tentativa. La analogía entre el tabú y la obsesión patológica puede muy bien ser puramente exterior. La naturaleza gusta, en efecto, de servirse de las mismas formas en conexiones biológicas muy distintas. Así, en las formaciones coralíferas, las plantas, determinados cristales y algunos depósitos químicos. Sería, pues, poco prudente y harto ligero, deducir de estas coincidencias, dependientes de una analogía de las condiciones mecánicas, una afinidad interna. Habremos, pues, de conservar presente esta reserva, aunque no por ella debemos renunciar a la comparación intentada.

La primera y más evidente analogía que con el tabú presentan estas prohibiciones obsesivas (en los neuróticos) es la carencia de toda motivación y el enigma de sus orígenes. Surgieron, repentinamente, un día, y desde entonces se ve obligado el sujeto a observarlas bajo la coerción de una irremediable angustia. En estos casos, resulta absolutamente superflua una amenaza exterior de cas-

tigo, pues el sujeto posee una convicción interior (una conciencia) de que la violación de la prohibición traería consigo una terrible desgracia. Lo más que estos enfermos obsesionados pueden comunicarnos es que experimentan un indefinible presentimiento de que la violación traería consigo un grave perjuicio para una de las personas que les rodean, pero son incapaces de precisar la naturaleza del mismo. Además, tampoco nos proporcionan, por lo general, estas vagas informaciones, con ocasión de las prohibiciones mismas, sino que las enlazan a los actos de expiación y defensa, de los que más adelante trataremos.

La prohibición central y principal de esta neurosis es, como en el tabú, la del contacto, carácter al que debe el nombre de «*délire de toucher*» con el que suele ser designada. Pero la prohibición no recae tan sólo sobre el contacto físico, sino que se extiende a todos los actos que definimos con la expresión figurada «ponerse en contacto con algo». Todo aquello que orienta las ideas del sujeto hacia lo prohibido, esto es, todo lo que provoca un contacto puramente mental o abstracto con ello, queda tan prohibido como el contacto material directo. En el tabú, hemos hallado también esta misma extensión.

La intención de algunas de estas prohibiciones y prescripciones obsesivas nos resulta comprensible. En cambio, otras, nos parecen inexplicables, estúpidas y absurdas. A estas últimas, les damos el nombre de «ceremoniales». Idéntica diferenciación se nos ha revelado en las costumbres tabúes.

Las prohibiciones obsesivas son susceptibles de grandes desplazamientos y utilizan todo género de enlaces para extenderse de un objeto a otro y hacerlo a su vez *imposible*, según la expresión de una de mis enfermas. De este modo, acaba muchas veces por resultar «imposible» el mundo en-



tero. Los enfermos obsesionados se conducen como si las personas y las cosas *imposibles* fueran fuentes de un peligroso contagio. Estos mismos caracteres de contagiosidad y transmisibilidad se nos mostraron antes como inherentes al tabú. Sabemos también que aquel que ha violado un tabú, tocando algo que entrañaba dicha condición, se hace a su vez tabú, y nadie debe entrar ya en contacto con él.

Expondré aquí dos ejemplos de transmisión (o más bien de desplazamiento) de la prohibición. Uno de ellos está tomado de la vida de los maorís y el otro de una observación clínica de una de mis enfermas, atacada de una neurosis obsesiva.

«Un jefe maorí no intentará jamás reanimar el fuego con su aliento, pues su aliento sagrado comunicaría su fuerza al fuego, el fuego a la vasija colocada sobre él, la vasija a los alimentos que en ella cuecen y los alimentos a la persona que los consume, lo cual traería consigo la muerte de la persona que hubiera comido los alimentos preparados en la vasija calentada sobre el fuego reanimado con el aliento del jefe, sagrado y peligroso»⁷.

Por lo que a mi enferma respecta, exige que un objeto que su marido acaba de comprar sea alejado de la casa, sin lo cual le será imposible residir en ella, pues ha oído decir que dicho objeto ha sido comprado en una tienda situada, por ejemplo, en la calle de los Ciervos. Ahora bien, una de sus amigas, que reside en una lejana ciudad y a la que conoció en otros tiempos, de soltera, es actualmente la señora de Ciervo. Esta amiga es hoy, para ella, «imposible» o tabú, y el objeto comprado aquí en Viena resulta tan tabú como la amiga misma, con la cual no quiere tener relación ninguna.

Del mismo modo que las prohibiciones tabúes,

las prohibiciones obsesivas aportan a la vida del sujeto enormes privaciones y restricciones, pero algunas de estas prohibiciones pueden ser levantadas merced a la realización de determinados actos, que tienen también, a su vez un carácter obsesivo y son incontestablemente actos de arrepentimiento, expiación, purificación y defensa. El más corriente de estos actos obsesivos es la ablución (ablución obsesiva). También una parte de las prohibiciones tabúes puede ser sustituida —o expiada en caso de violación— por un «ceremonial» semejante y también suele ser el agua lustral el medio preferido.

Resumiendo ahora los puntos en los que más claramente se manifiesta la coincidencia de los síntomas de la neurosis obsesiva con las prohibiciones tabúes hallamos que son en número de cuatro: 1.º La falta de motivación de las prescripciones; 2.º Su imposición por una necesidad interna; 3.º Su facultad de desplazamiento y contagio, y 4.º La causación de actos ceremoniales y de prescripciones, emanados de las prohibiciones mismas.

Ahora bien, la psicoanálisis nos ha descubierto el desarrollo clínico y el mecanismo psíquico de la neurosis obsesiva. Como ejemplo del primero expondremos el historial clínico de un caso típico de «*délire de toucher*»: En la más temprana infancia del sujeto, se manifestó un intenso *placer táctil* cuyo fin se hallaba harto más especializado de lo que pudiera esperarse. A este placer no tardó en oponerse, *desde el exterior*, una prohibición de realizar los actos con él ligados⁸, prohibición que fue obedecida, por apoyarse en importantes fuerzas interiores⁹, merced a las cuales se demostró más vigorosa que la tendencia que aspiraba a manifestarse en el contacto. Pero a causa de la constitución psíquica primitiva del niño no consiguió la prohibición suprimir la tendencia. Su re-

sultado fue tan sólo el de reprimirla y confinar el placer táctil en lo inconsciente. Pero tanto la prohibición como la tendencia continuaron subsistiendo: la tendencia, por no haber sido suprimida, sino tan sólo reprimida, y la prohibición porque sin ella hubiera penetrado la tendencia en la conciencia y habría impuesto su realización. De este modo quedó creada una situación insolucionada, una fijación psíquica, y todo el desarrollo ulterior de la neurosis se deriva de este duradero conflicto entre la prohibición y la tendencia.

El carácter principal de la constelación psíquica así fijada reside en aquello que, según la acertada expresión de Bleuler, podríamos llamar la actitud *ambivalente* del sujeto con respecto al objeto o, más bien, al acto prohibido. Experimenta, de continuo, el deseo de realizar dicho acto —el tocamiento—, pero le retiene siempre el horror que el mismo le inspira. Esta oposición de las dos corrientes no resulta fácilmente solucionable, pues la localización de las mismas en la vida psíquica excluye toda posibilidad de encuentro. Mientras que la prohibición es claramente consciente, la tendencia prohibida, que perdura, insatisfecha, es por completo inconsciente y el sujeto la desconoce en absoluto. Si así no fuera, no podría la ambivalencia mantenerse durante tanto tiempo ni producir las manifestaciones a que acabamos de referirnos.

En la historia clínica antes resumida, señalamos como factor decisivo la prohibición impuesta al sujeto en sus más tempranos años infantiles. Ulteriormente, en toda la evolución de la neurosis, pasa a desempeñar este papel principal el mecanismo de la represión sobrevenida en dicha época de la vida. A consecuencia de esta represión, que se muestra enlazada con un proceso de olvido (amnesia), permanece ignorada la motiva-

ción de la prohibición devenida consciente, y todas las tentativas encaminadas a descubrirla tienen necesariamente que fracasar, faltas de un punto de apoyo en el que basarse. La prohibición debe su energía —su carácter obsesivo— precisamente a sus relaciones con su contrapartida inconsciente —el deseo oculto insatisfecho—, o sea, a una necesidad interior ignorada por la conciencia. La transmisibilidad y la facultad de expansión de la prohibición reflejan un proceso por el que pasa el deseo inconsciente y cuyo desarrollo es favorecido por las condiciones psicológicas de lo inconsciente. La tendencia prohibida se desplaza de continuo, para escapar a la interdicción que sobre ella pesa, e intenta reemplazar lo que le está vedado por objetos y actos sustitutos. Pero la prohibición sigue estos desplazamientos y recae sucesivamente sobre todos los nuevos fines elegidos por el deseo. A cada nuevo avance de la libido reprimida, responde la prohibición con una nueva exigencia. La coerción recíproca de las dos fuerzas en pugna, crea la necesidad de una derivación —de una disminución de la tensión existente—, necesidad en la que hemos de ver la motivación de los actos obsesivos. En la neurosis, se nos revelan estos actos como transacciones, constituyendo, por una parte, testimonios de arrepentimiento y esfuerzos de expiación, y por otra, actos sustitutos con los que la tendencia intenta compensar la privación de lo prohibido. Es ley de la neurosis, que tales actos obsesivos vayan entrando cada vez más al servicio del deseo y aproximándose así, paulatinamente, al acto primitivo prohibido.

Intentemos ahora analizar el tabú como si fuera de igual naturaleza que las prohibiciones obsesivas de nuestros enfermos. Sabemos, de antemano, que muchas de las prohibiciones tabúes de

que habremos de ocuparnos, son de naturaleza secundaria, desplazada y deformada, y que deberemos declararnos satisfechos si conseguimos proyectar alguna luz sobre las más primitivas e importantes. Por último, nos damos perfecta cuenta de que las diferencias entre la situación del salvaje y la del neurótico son suficientemente hondas para excluir la posibilidad de una completa coincidencia de las prohibiciones tabúes con las obsesivas.

Una vez consignadas estas indispensables reservas, habremos de decirnos que no tendría objeto ninguno interrogar a los salvajes sobre la motivación verdadera de sus prohibiciones, o sea, sobre la génesis del tabú, pues según nuestras hipótesis, ha de serles imposible proporcionarnos información alguna sobre tal motivación, inconsciente en ellos. Ahora bien, por lo que sabemos de las prohibiciones obsesivas podemos reconstituir la historia del tabú en la forma que sigue: Los tabúes serían prohibiciones antiquísimas impuestas desde el exterior, a una generación de hombres primitivos, a los que fueron, quizá, inculcadas por una generación anterior. Estas prohibiciones recayeron sobre actividades a cuya realización tendía intensamente el individuo y se mantuvieron luego, de generación en generación, quizá únicamente por medio de la tradición transmitida por la autoridad paterna y social. Pero también puede suponerse que se «organizaron» en una generación posterior, como una parte de propiedad psíquica heredada. Comprenderán nuestros lectores que no es posible decidir, para esclarecer el tema que nos ocupa, si existen o no «ideas innatas» de este género, ni si tales ideas han determinado la fijación del tabú por sí solas o con el auxilio de la educación. Pero de la conservación del tabú hemos de deducir que la pri-

mitiva tendencia a realizar los actos prohibidos perduran aún, hoy en día, en los pueblos salvajes y semisalvajes, en los que hallamos tales prohibiciones. Así, pues, estos pueblos han adoptado, ante sus prohibiciones tabúes, una *actitud ambivalente*. En su inconsciente, no desearían nada mejor que su violación, pero al mismo tiempo, sienten temor a ella. La temen precisamente porque la desean, y el temor es más fuerte que el deseo. Este deseo es en cada caso individual, inconsciente, como en el neurótico.

Las dos prohibiciones tabúes más antiguas e importantes aparecen entrañadas en las leyes fundamentales del totemismo: Respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario, pertenecientes al mismo tótem.

Tales debieron ser, por lo tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres. De momento nos resulta esto incomprensible, y, por lo tanto, no podremos verificar nuestras hipótesis en ejemplos de este género, mientras el sentido y el origen del sistema totémico continúen siéndonos totalmente desconocidos. Pero aquellos que se hallan al corriente de los resultados de la investigación psicoanalítica del individuo, encontrarán en el enunciado mismo de los dos tabúes y en su coincidencia, una alusión a aquello que los psicoanalistas consideran como el centro de la vida optativa infantil y el nódulo de la neurosis.

La variedad de los fenómenos tabúes que ha provocado los ensayos de clasificación antes citados, queda sustituida, para nosotros, por una unidad, en cuanto consideramos como base del tabú un acto prohibido a cuya realización impulsa una enérgica tendencia, localizada en lo inconsciente.

Sin comprenderlo, sabemos que todo aquel que realiza el acto prohibido, viola el tabú y se hace

tabú a su vez. ¿Pero cómo conciliamos este hecho con aquellos otros que nos muestran que el tabú no recae tan sólo sobre las personas que han realizado lo prohibido, sino también sobre otras que se encuentran en situaciones especiales, sobre estas actuaciones mismas y sobre objetos inanimados? ¿Cuál puede ser esta peligrosa propiedad que permanece siempre semejante a sí misma en circunstancias tan diversas? Únicamente la de atizar los deseos del hombre e inducirle en la *tentación* de infringir la prohibición.

El hombre que ha infringido un tabú se hace tabú, a su vez, porque posee la facultad peligrosa de incitar a los demás a seguir su ejemplo. Resulta, pues, realmente *contagioso*, por cuanto dicho ejemplo impulsa a la imitación, y, por lo tanto, debe ser evitado a su vez.

Pero también, sin haber infringido un tabú, puede un hombre llegar a serlo de un modo permanente o temporal, por encontrarse en una situación susceptible de excitar los deseos prohibidos en los demás o hacer nacer en ellos el conflicto entre los dos factores de su ambivalencia. La mayor parte de los estados y situaciones excepcionales pertenecen a esta categoría y poseen esta peligrosa fuerza. Todos envidian al rey o al jefe, por las prerrogativas de que goza, y quisieran llegar a ocupar su puesto. El cadáver, el recién nacido y la mujer en sus estados de enfermedad, son susceptibles de atraer, por su indefensión, al individuo que acaba de llegar a la madurez, y ve en ella una fuente de nuevos goces. Por tal motivo son tabú todas estas personas y todos estos estados, pues no conviene favorecer ni alentar la tentación.

Comprendemos también, ahora, por qué las fuerzas «mana» de personas distintas se neutralizan, en parte, recíprocamente. El tabú de un rey

es demasiado fuerte para el súbdito, porque la diferencia social que los separa es inmensa. Pero un ministro puede asumir, entre ellos, el papel de mediador inofensivo. Traduciendo esto del lenguaje tabú al de la psicología normal, obtendremos la siguiente fórmula: el súbdito evita el contacto con el rey por la intensa tentación que le supondría; en cambio, los altos dignatarios no son susceptibles de inspirarle tanta envidia, pues le es dado esperar igualarse algún día a ellos, y por lo tanto, puede tratarles sin temor alguno a la tentación. La envidia que el ministro pudiera abrigar, por su parte, con respecto al rey, queda mitigada por la conciencia de su propio poder personal. De este modo, las pequeñas diferencias de la fuerza que impele a la tentación son menos de temer que las grandes.

Vemos también, claramente, por qué la transgresión de determinadas prohibiciones tabúes trae consigo un peligro social y constituye un crimen que debe ser castigado o expiado por todos los miembros de la sociedad, si no quieren sufrir, todos, sus consecuencias. Este peligro surge realmente en cuanto sustituimos los deseos inconscientes por impulsos conscientes, y consiste en la posibilidad de la imitación, que tendría por consecuencia la disolución de la sociedad. Dejando impune la violación, advertirían los demás su deseo de hacer lo mismo que el infractor.

Nada hay que deba extrañarnos en el hecho de que en la prohibición tabú desempeñe el contacto el mismo papel que en el «*délire de toucher*», aunque el sentido oculto de la primera no pueda ser en ningún modo tan especial como en la neurrosis. El contacto es el comienzo de toda tentativa de apoderarse de una persona o de una cosa, dominarla y lograr de ella servicios exclusivos y personales.

Hemos explicado el poder contagioso inherente al tabú por la facultad que posee de inducir en tentación e impeler a la imitación. Esto no parece armonizarse con la circunstancia de que el poder contagioso del tabú se manifieste, sobre todo, en su transmisión a objetos inanimados.

Esta transmisibilidad del tabú queda reflejada, en la neurosis, por la tendencia del deseo inconsciente a desplazarse de continuo sobre nuevos objetos, utilizando los caminos de la asociación. Comprobamos así, que a la peligrosa fuerza mágica del *mana* corresponden dos distintas facultades más reales: la propiedad de recordar al hombre sus deseos prohibidos y la de impulsarle a satisfacer su deseo violando la prohibición. Pero estas dos funciones se funden de nuevo en una sola, en cuanto admitimos que la vida psíquica primitiva se halla constituida de manera que el despertar del recuerdo del acto prohibido determina el de la tendencia a llevar a cabo dicho acto. Siendo así, coincidirían de nuevo el recuerdo y la tentación. Hemos de reconocer igualmente que cuando el ejemplo de un hombre que ha transgredido una prohibición induce a otro hombre a cometer la misma falta, es porque la desobediencia de la prohibición se ha propagado como un mal contagioso, en la misma forma que el tabú se transmite de una persona a un objeto y de este objeto a otro.

El que la violación de un tabú pueda ser rescatada, en algunos casos, por una expiación o penitencia que significa la *renunciación* a un bien o a una libertad, nos da la prueba de que la obediencia a la prescripción tabú era en sí misma una renunciación a algo que hubiéramos deseado con gusto. La inobservancia de una renunciación es expiada por una renunciación distinta. Por lo que concierne al ceremonial tabú, deduciremos de

todo esto que el arrepentimiento y la expiación son ceremonias más primitivas que la purificación.

Resumamos ahora lo que para la inteligencia del tabú hemos deducido de su comparación con la prohibición obsesiva del neurótico: el tabú es una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a transgredirla persiste en lo inconsciente. Los hombres que obedecen al tabú observan una actitud ambivalente con respecto a aquello que es tabú. La fuerza mágica atribuida al tabú se reduce a su poder de inducir al hombre en tentación; se comporta como un contagio porque el ejemplo es siempre contagioso y porque el deseo prohibido se desplaza en lo inconsciente sobre otros objetos. La expiación de la violación de un tabú, por un renunciamiento, prueba que es un renunciamiento lo que constituye la base del tabú.

Tres

Quisiéramos saber, ahora, qué valor positivo hemos de atribuir a nuestra comparación del tabú con la neurosis y a la concepción del tabú que de la misma puede deducirse. Para que un tal valor exista, será necesario que nuestra concepción ofrezca una ventaja imposible de obtener por otro camino, esto es, que nos aproxime a la inteligencia del tabú más que ninguna otra. En las consideraciones que anteceden, poseemos ya una prueba de tal condición, pero queremos reforzarla continuando nuestra investigación con el examen detallado de las diversas prohibiciones y costumbres tabúes.

En lugar de este camino, podríamos seguir también el de investigar si una parte de las premisas que hemos extendido desde la neurosis al tabú o de las consecuencias deducidas de esta extensión, puede ser demostrada directamente por el examen de los fenómenos del tabú. Habremos, pues, de decidir en qué dirección proseguiremos nuestras investigaciones. La afirmación antes consignada de que el tabú procede de una antiquísima prohibición, impuesta primitivamente desde el exterior, es, desde luego, indemostrable. Así, pues, nos dedicaremos más bien a investigar si el tabú se halla verdaderamente subordinado a aquellas mismas condiciones psicológicas cuya existencia hemos descubierto en las neurosis obsesivas, por medio del estudio analítico de los síntomas, y sobre todo, por el de los actos obsesivos, las medidas de defensa y las prescripciones obsesivas. Hemos hallado que estos actos, medidas y prescripciones, presentan caracteres que nos autorizan a considerarlos como derivaciones de tendencias o sentimientos *ambivalentes*, correspondiendo unas veces simultáneamente al deseo y al «contradeseo» y hallándose otras, predominantemente, al servicio de una de las dos tendencias opuestas. Por lo tanto, si consiguiéramos descubrir también esta ambivalencia y este conflicto entre dos tendencias opuestas, en las prescripciones tabúes, o señalar entre ellas algunas que, como los actos obsesivos, constituyeran una manifestación simultánea de las dos tendencias, quedaría demostrada la coincidencia del tabú con la neurosis obsesiva, por lo menos en su parte fundamental.

Como ya hemos dicho antes, las dos principales prescripciones tabúes resultan inaccesibles a nuestro análisis por hallarse enlazadas al totemismo. Otras prescripciones son de origen secundario, y como tales, no pueden interesarnos. El tabú ha

acabado por constituir, en los pueblos de que nos ocupamos, la forma general de la legislación y ha entrado al servicio de tendencias sociales más recientes que el tabú mismo. Tal es, por ejemplo, el caso de los tabúes impuestos por los jefes y los sacerdotes, para perpetuar sus propiedades y privilegios. De todos modos, queda aún un importante grupo de prescripciones que podemos someter a nuestro examen. Tales son principalmente los tabúes relativos: *a)* a los *enemigos*; *b)* a los *jefes*, y *c)* a los *muertos*. Los materiales referentes a esta cuestión se nos ofrecen en la excelente colección reunida por J. G. Frazer y publicada en su gran obra *The golden bough*¹⁰.

a) Conducta para con los enemigos

Si nos sentimos inclinados a atribuir a los pueblos salvajes una implacable crueldad con respecto a sus enemigos, quedaremos sorprendidos al averiguar que la consumación de un homicidio les impone, como consecuencia, la observación de determinadas prescripciones, que forman parte de las costumbres tabú. Tales prescripciones pueden ser fácilmente agrupadas en cuatro categorías, según exijan: 1.º, la reconciliación con el enemigo muerto; 2.º, restricciones; 3.º, actos de expiación o de purificación del matador, y 4.º determinadas prácticas ceremoniales. Lo incompleto de nuestras informaciones no nos permite fijar con exactitud si estas costumbres tabú son o no generales en los pueblos de que nos ocupamos, circunstancia, además, carente de interés para nuestros fines. De todos modos, podemos admitir que se trata de costumbres harto extendidas y no de fenómenos aislados.

Las costumbres de *reconciliación* observadas en la isla de Timor después del retorno victorioso de una horda guerrera con las cabezas de los ene-

migos muertos, son particularmente interesantes, a causa de las severas restricciones impuestas, como más adelante veremos, a los jefes de la expedición. «Al retorno triunfal de los guerreros se ofrecen sacrificios para apaciguar las almas de los enemigos, que si no, atraerían la desgracia sobre los vencedores, y se ejecuta una danza acompañada de un cántico en el que se llora al enemigo muerto y se implora su perdón: 'No te encolerices contra nosotros porque tenemos aquí, con nosotros, tu cabeza. Si la suerte no nos hubiera sido favorable, serían probablemente nuestras cabezas las que se hallarían hoy expuestas en tu pueblo. Te hemos ofrecido sacrificios para apaciguarte y ahora tu espíritu debe hallarse contento y dejarnos en paz. ¿Por qué has sido nuestro enemigo? ¿No habríamos hecho mejor permaneciendo amigos? Tu sangre no hubiera sido vertida ni cortada tu cabeza'»¹¹.

Idéntica costumbre se observa entre los palúes de las islas Célebes. Los gallas ofrecen en sacrificio a los espíritus, sus enemigos muertos, antes de entrar en su pueblo natal. (Según Paulitschke: *Etnographie Nordostafrikas*.)

Otros pueblos han hallado el medio de convertir a sus enemigos muertos en amigos, guardianes y protectores. Este medio consiste en tratar con todo cariño las cabezas cortadas, costumbre de la que se vanaglorian determinadas tribus salvajes de Borneo. Cuando los dayaks de la costa de Sarawak traen consigo, al volver de una expedición, la cabeza de un enemigo, la tratan, durante meses enteros, con toda clase de amabilidades, dedicándole los nombres más dulces y cariñosos que el lenguaje posee, introduciéndola en la boca los mejores bocados de su comida, golosinas y cigarros, y rogándole encarecidamente que olvide a sus antiguos amigos y conceda todo su amor a

sus nuevos huéspedes, pues forma ahora parte de su casa. Se equivocaría aquel que en esta macabra costumbre, tan horrible para nosotros, viera una intención irónica¹².

Varios exploradores han señalado el duelo que ciertas tribus salvajes de América del Norte observan en honor del enemigo muerto y escalpado. A partir del día en que un choctaw ha matado a un enemigo, comienza para él un período de duelo, que se extiende a través de meses enteros y durante el cual se impone graves restricciones. Lo mismo sucede entre los indios dakotas. Después de haber conmemorado con el luto a sus propios muertos —relata un observador—, los osagos llevan luto al enemigo, como si hubiera sido un amigo¹³.

Antes de hablar de las restantes costumbres tabúes referentes a los enemigos, debemos precavernos contra una posible objeción. Las razones que dictan estas prescripciones de reconciliación, se nos dirá con Frazer y otros, son harto sencillas y no tienen nada que ver con la ambivalencia. Tales pueblos se hallan dominados por el temor supersticioso a los espíritus de los muertos, temor que la antigüedad clásica conoció también y que ha sido luego llevado a la escena por el gran dramaturgo inglés, en las alucinaciones de Macbeth y de Ricardo III. De esta superstición se deducirían lógicamente todas las prescripciones de reconciliación, así como también las restricciones y las expiaciones de que más tarde trataremos. En favor de tal concepción, testimoniarían, asimismo, las ceremonias que hemos reunido en el cuarto grupo, las cuales habrán de ser interpretadas como esfuerzos encaminados a alejar a los espíritus de los muertos, que persiguen a sus matadores¹⁴. Por último, los salvajes mismos confie-

san su miedo a los espíritus de los enemigos muertos y atribuyen a él tales costumbres tabúes.

Esta objeción parece, en efecto, naturalísima, y si fuera incontestable, podríamos ahorrarnos nuestra tentativa de explicación. Más tarde nos ocuparemos, por extenso, de ella, limitándonos aquí a oponerle la concepción que se desprende de las premisas que han servido de punto de partida a nuestras precedentes consideraciones sobre el tabú. De todas estas prescripciones, extraemos la conclusión de que en la actitud con respecto al enemigo se manifiestan otros sentimientos distintos de los de simple hostilidad. Vemos en ellas manifestaciones de arrepentimiento, de homenaje al enemigo y de remordimiento por haberlo matado. Se diría que mucho antes de toda legislación recibida de manos de un dios, conocían ya estos salvajes el mandamiento de no matar y sabían que la violación de este mandamiento había de traer consigo un castigo.

Pero volvamos a las otras categorías de prescripciones tabú. Las *restricciones* impuestas al matador victorioso son muy frecuentes y la mayoría de las veces muy rigurosas. En la isla de Timor, el jefe de la expedición no puede volver a su casa directamente, sino que se le reserva una cabaña particular en la que pasa dos meses realizando diferentes prácticas de purificación. Durante este intervalo le está prohibido ver a su mujer y alimentarse por sí mismo, teniendo otra persona que darle de comer¹⁵. En algunas tribus dayak, los hombres que retornan de una expedición victoriosa han de permanecer aislados del resto de la población durante varios días, debiendo abstenerse de determinados alimentos, así como de tocar objetos de hierro y de ver a sus mujeres. En la isla de Logea, cerca de Nueva Guinea, los hombres que han matado a uno o varios ene-

migos se encierran durante una semana en su casa, evitan toda relación con sus mujeres y sus amigos, no tocan con sus manos la comida y se alimentan únicamente de vegetales preparados para ellos en recipientes especiales. Para justificar esta última restricción, se dice que no deben oler el vaho de la sangre de los muertos, pues si así lo hicieran, enfermarían y morirían. En la tribu toaripí o motumotú (Nueva Guinea) el hombre que ha matado a otro no puede acercarse a su mujer ni tocar los alimentos con sus dedos y recibe un alimento especial de manos de otras personas, durante este régimen hasta la luna nueva siguiente.

La obra de Frazer incluye una multitud de casos de restricciones impuestas al matador victorioso. No me es posible citarlos todos aquí, pero indicaré algunos ejemplos más, cuyo carácter tabú resalta con una evidencia particular y en los cuales aparece asociada la restricción con la expiación, la purificación y el ceremonial.

Entre los monumbos de la Nueva Guinea alemana, aquel que ha matado a un enemigo en un combate se hace «impuro» y su estado es designado con la misma palabra que sirve para designar el de la mujer después del parto o durante la menstruación. Por espacio de muchos días permanece confinado en la casa de reunión de los hombres, y los demás habitantes de su aldea se reúnen en derredor suyo y celebran su victoria con danzas y cánticos. No debe tocar a nadie, ni siquiera a su mujer o a sus hijos, pues si lo hiciera, se vería cubierto, en el acto, de úlceras y abscesos. Por último, es purificado por medio de abluciones y otras ceremonias.

Entre los natchez de América del Norte, los jóvenes guerreros que habían conquistado su primer «scalp» eran sometidos, durante seis meses, a de-

terminadas privaciones. No podían acostarse con sus mujeres ni comer carne, y todo su alimento consistía en pescado y tortas de maíz. Cuando un choctaw había muerto y escalpado a un enemigo, tenía que guardarle luto durante un mes y le estaba prohibido peinarse hasta transcurrir este plazo. Si le picaba la cabeza, no debía rascarse con la mano sino sirviéndose de una varita.

Cuando un indio pima mataba a un apache, tenía que someterse a rigurosas ceremonias de purificación y de expiación. Durante un período de ayuno, que duraba dieciséis días, no podía probar la carne ni la sal, ni tampoco mirar al fuego o dirigir la palabra a alguien. Vivía solo en el bosque, servido por una vieja que le traía un poco de alimento, se bañaba con frecuencia en el río más próximo y, como señal de duelo, llevaba en la cabeza una pella de arcilla. Llegado el día decimoséptimo, se verificaba la ceremonia pública de la purificación solemne del homicida y de sus armas. Como los indios pima tomaban el tabú del homicida mucho más en serio que sus enemigos y no aplazaban, como éstos, la expiación y la purificación hasta el final de la campaña, puede decirse que su moralidad y su piedad eran para ellos una causa de inferioridad militar. A pesar de su extraordinaria bravura, constituyeron una ayuda muy poco eficaz, para los americanos, en sus luchas contra los apaches.

A pesar de todo el interés que presentaría un examen más profundo de los detalles y variaciones de las ceremonias de expiación y purificación prescritas después del asesinato de un enemigo, daré aquí por terminada mi exposición, por considerarla suficiente, para el fin que persigo. Añadiré tan sólo que en el aislamiento temporal o permanente al que en nuestros días es sometido el verdugo profesional, se nos muestra todavía una

huella de tales instituciones. La condición del «hombre libre» en la sociedad medieval nos permite formarnos una idea muy aproximada del tabú de los salvajes¹⁶.

En la explicación corriente de todas estas prescripciones de reconciliación, restricción, expiación y purificación aparecen combinados dos principios: la extensión del tabú del muerto a todo lo que ha entrado en contacto con él y el temor al espíritu del muerto. Pero no se determina —y sería además empresa harto difícil de conseguir— cómo deben combinarse tales dos factores para explicar el ceremonial, ni si poseen un valor igual o si uno de ellos ha de ser considerado como primario y el otro como secundario. A tal opinión oponemos nosotros la nuestra, según la cual, todas estas prescripciones se desprenden de la ambivalencia de sentimientos con respecto al enemigo.

b) El tabú de los soberanos

La actitud de los pueblos primitivos hacia sus jefes, reyes y sacerdotes se halla regida por dos principios que parecen completarse más que contradecirse. El súbdito debe preservarse de ellos y debe protegerlos¹⁷. Estos dos fines quedan cumplidos por medio de una multitud de prescripciones tabúes. Sabemos ya por qué es necesario preservarse de los señores: son portadores de aquella fuerza mágica misteriosa y peligrosa, que como una carga eléctrica se comunica por contacto y determina la muerte y la perdición de aquel que no se halla protegido por una carga equivalente. Por lo tanto, se evita todo contacto directo o indirecto con la peligrosa santidad y para aquellos casos en los que este contacto no puede ser eludido, se ha inventado un ceremonial destinado a alejar las consecuencias temidas. Así, los nubas

del Africa oriental creen que morirán si penetran en la casa de su rey-sacerdote, pero que pueden escapar a este peligro si al entrar descubren su hombro izquierdo y obtienen que el rey lo toque con su mano. De este modo, se llega al singular resultado de que el contacto del rey se convierte en un medio de curación y protección contra los males resultantes de dicho contacto mismo; mas habremos de observar que el contacto curativo es el iniciado por el rey y dependiente de su regia voluntad, mientras que el peligroso es el resultado de la iniciativa del súbdito. Así, pues, la cualidad del contacto del rey se halla condicionada por la actitud del súbdito —activa o pasiva— con respecto a la regia persona.

Para hallar ejemplos del poder curativo del contacto real no necesitamos buscarlos entre los salvajes. En una época no muy lejana, ejercían este poder los reyes de Inglaterra para curar las escrófulas, que por tal razón eran llamadas «the king's evil» (la enfermedad real). Ni la reina Isabel ni ninguno de sus sucesores renunciaron a tal prerrogativa real y se cuenta que Carlos I curó en 1633, de una sola vez, cien enfermos. Posteriormente, bajo el reinado de su hijo Carlos II, el vencedor de la gran revolución inglesa, alcanzó esta curación de las escrófulas, por el contacto del rey, su más amplio florecimiento. Cuéntase, en efecto, que durante su reinado, curó Carlos II a más de cien mil escrofulosos. La afluencia de enfermos era tan grande que varios de ellos murieron una vez, ahogados entre la multitud. El escéptico Guillermo III de Orange, rey de Inglaterra, después de la expulsión de los Estuardos, desconfiaba de la realidad de tal poder, y la única vez que consintió en ejercer la regia función curativa lo hizo diciendo a los enfermos: «Que

Dios os dé mejor salud y os haga más razonables»¹⁸.

He aquí algunos testimonios del terrible efecto del contacto activo, aunque no intencionado, con el rey o con algo que le pertenece: Un jefe de Nueva Zelanda, hombre de elevado rango y de gran santidad, abandona un día, en la calle, los restos de su comida. Un esclavo joven, robusto y hambriento, que los ve al pasar, se apresura a comerlos, pero en cuanto ha acabado el último bocado, un asustado espectador le advierte el crimen que acaba de cometer y el esclavo, que era un guerrero fuerte y valeroso, cae por tierra ante el anuncio de su culpabilidad, es presa de terribles convulsiones y muere al anochecer del día siguiente¹⁹. Una mujer maorí ha comido algunas frutas y averigua luego que procedían de un determinado lugar, sobre el que el tabú recaía. En el acto, exclama que el espíritu del jefe al que ha infringido tal ofensa la hará morir. El hecho ocurrió por la tarde, y al mediodía siguiente, había muerto²⁰. El eslabón de un jefe maorí causó una vez la muerte de varias personas. El jefe lo había perdido; otros lo recogieron y se sirvieron de él para encender sus pipas. Cuando averiguaron quién era el propietario del eslabón, murieron todos de miedo.

Nada tiene, pues, de extraño, que se haya hecho sentir la necesidad de aislar a personas tan peligrosas como los jefes y los sacerdotes y rodearlas de una muralla que les hace inaccesibles a los demás. En nuestros actuales ceremoniales de corte podemos ver aún vestigios de esta muralla compuesta de prescripciones tabúes.

Pero la mayoría de estos tabú de los altos personajes no se deja reducir a la necesidad de protegerse contra ellos. A la creación del tabú y al establecimiento de la etiqueta de corte ha con-

tribuido aún otra necesidad: la de proteger a las personas privilegiadas contra los peligros que les amenazan.

La necesidad de proteger al rey contra todos los peligros imaginables emana de la enorme importancia del papel que desempeña en la vida de sus súbditos. Rigurosamente hablando, es su persona la que rige la marcha del mundo. Su pueblo debe estarle reconocido, no solamente por la lluvia y la luz del sol que hacen crecer los frutos de la tierra, sino también por el viento que trae los navíos a la costa y por el suelo firme que los hombres huellan bajo sus pies ²¹.

Estos reyezuelos salvajes poseen una plenitud de poder y una facultad de dispensar la felicidad, propias únicamente de dioses, y cuya realidad sólo los más serviles cortesanos fingirán aceptar en fases más avanzadas de la civilización.

Existe una manifiesta contradicción entre esta omnipotencia de la persona real y la creencia según la cual precisaría ser protegida cuidadosamente contra los peligros que la amenazan; pero de estas contradicciones está llena la actitud de los salvajes con respecto a sus reyes. Estos pueblos creen necesario vigilar a sus reyes, para que empleen convenientemente sus fuerzas, pues no están nada seguros de sus buenas intenciones ni de su lealtad. En la motivación de las prescripciones tabúes referentes al rey se transparenta cierta desconfianza: «La idea de que la monarquía primitiva es siempre la despótica —escribe Frazer— no queda confirmada por las monarquías de que venimos hablando. Por el contrario, no vive en ellas el monarca sino para sus súbditos; su vida no tiene valor más que mientras cumple las obligaciones de su cargo y regula el curso de la naturaleza para el bien de su pueblo. A partir del momento en que descuida o cesa de cumplir

tales obligaciones, se transforman en odio y desprecio la atención, la fidelidad y la veneración religiosa de que gozaba, siendo expulsado vergonzosamente y pudiendo estimarse dichoso cuando consigue salvar su vida.

»Adorado hoy como un dios, puede ser muerto mañana como un criminal. Pero en este cambio de actitud no tenemos derecho a ver una prueba de inconstancia ni una contradicción. Por el contrario, permanece, el pueblo, lógico hasta el fin. Si su rey es su dios, piensan, debe mostrarse también su protector, y desde el momento en que no quiere protegerles, debe ceder su puesto a otro más inclinado a hacerlo; pero mientras responde a lo que de él esperan, los cuidados que se le dedican son ilimitados, y se le obliga a cuidarse a sí mismo con igual celo. Un tal rey vive como encerrado en un sistema de ceremonias y etiquetas y preso en una red de costumbres e interdicciones que no tienen por objeto elevar su dignidad, ni mucho menos aumentar su bienestar, sino únicamente impedirle cometer actos susceptibles de perturbar la armonía de la Naturaleza y provocar así su propia pérdida, la de su pueblo y la del mundo entero. Lejos de serle beneficiosas y agradables tales preocupaciones, le privan de toda libertad y, pretendiendo proteger su vida, hacen de ella una carga y una tortura».

Uno de los ejemplos más impresionantes de un semejante encadenamiento y prisión de un monarca sagrado nos es ofrecido por la vida que llevaba en otros tiempos, el Mikado japonés. He aquí lo que sobre ella nos dice un relato de hace más de dos siglos ²²: «El Mikado considera incompatible con su dignidad y su carácter sagrado el tocar el suelo con sus pies. De este modo, cuando tiene que ir a alguna parte, se hace llevar a hombros de sus servidores. Pero aún conviene menos,

que su persona sea expuesta al aire libre, y es rehusado al sol el honor de iluminar su cabeza. Se atribuye a todas las partes de su cuerpo un carácter tan sagrado, que no deben ser nunca cortados sus cabellos ni su barba, ni tampoco sus uñas. Mas, para que no carezca en absoluto, de cuidados, se le lava por la noche, mientras duerme, y aquello que se quita a su cuerpo en este estado, es considerado como un robo que no puede ser atentatorio a su dignidad ni a su santidad. En épocas pasadas, debía permanecer todas las mañanas, durante algunas horas, sentado en su trono, con la corona imperial sobre su cabeza, y sin mover los brazos, las piernas, la cabeza o los ojos, pues solamente así se pensaba que podía mantener la paz y la tranquilidad del imperio. Si, por desgracia, se volvía de un lado o del otro, o si su mirada no se dirigía durante un cierto tiempo, sino sobre una única parte de su imperio, podía resultar, para el país, una guerra, un hambre, una peste, un incendio u otra calamidad que habría de devastarlo».

Algunos de los tabú a que son sometidos los reyes bárbaros, recuerdan las restricciones impuestas a los homicidas. En Shark Point, cerca del cabo Padrón en la Baja Guinea (Oeste africano), un rey-sacerdote, Kukulú, vive solo en un bosque. No puede tocar a ninguna mujer ni abandonar su casa, ni siquiera levantarse de su trono, sobre el cual duerme sentado. Si se acostase, cesaría de soplar el viento, perturbando la navegación. Su función consiste en apaciguar las tempestades y cuidar, en general, del mantenimiento del estado normal de la atmósfera²³. Cuanto más poderoso es un rey de Loango—dice Bastian—, más numerosos son los tabúes que debe observar. El sucesor al trono es sometido a ellos desde la infancia, pero los tabú se acumulan en derredor

suyo a medida que va avanzando en la vida, y cuando llega al trono, se halla literalmente asfiado bajo su número.

El lugar de que disponemos no nos permite (ni tampoco lo exige nuestro fin) dar una descripción detallada de los tabúes inherentes a la dignidad de rey o de sacerdote. Digamos tan sólo, que las restricciones relativas al movimiento y al género de alimentación desempeñan entre estos tabúes el papel principal. Para demostrar hasta qué punto son tenaces las costumbres enlazadas a estas personas privilegiadas, citaremos dos ejemplos de ceremonial tabú tomados de pueblos civilizados, esto es, que han alcanzado fases de cultura más elevadas.

El *Flamen Dialis*, el gran sacerdote de Júpiter en la Roma antigua, tenía que observar un extraordinario número de tabú. No podía montar a caballo ni ver un caballo ni un hombre armado, ni llevar anillo alguno que estuviese roto, ni ningún nudo en su vestidura; no podía tocar la harina de trigo ni la masa fermentada, ni tampoco designar por su nombre ni la cabra, ni el perro, ni la carne cruda, ni las habas, ni la hiedra; sus cabellos no podían ser cortados sino por un hombre libre que utilizase para ello un cuchillo de bronce y debían ser enterrados, como igualmente las cortaduras de sus uñas, bajo un árbol sagrado; no podía tocar los muertos y le estaba prohibido salir al aire libre con la cabeza descubierta. Su mujer, la Flaminica, se hallaba sometida, a su vez, a prescripciones particulares: en determinadas escaleras no podía subir más de los tres primeros peldaños y ciertos días de fiesta le estaba prohibido peinar su cabello; el cuero de su calzado no debía provenir de un animal muerto de muerte natural, sino de un animal sacrificado; el hecho de haber oído el trueno la hacía

impura, y su impureza duraba hasta después de haber ofrecido un sacrificio de expiación²⁴.

Los antiguos reyes de Irlanda se hallaban sometidos a una serie de singularísimas restricciones, cuya observancia constituía una fuente de beneficios para el país, e inversamente, su transgresión, una fuente de desgracias. La enumeración completa de estos tabú se halla en el *Book of Rights*, cuyos ejemplares manuscritos más antiguos datan de 1390 y 1418. Las prohibiciones son detalladísimas y recaen sobre ciertos actos en lugares y momentos determinados: en tal ciudad, no debe el rey permanecer un cierto día de la semana; no debe franquear tal río a tal hora; no debe acampar más de nueve días en tal llanura, etcétera²⁵.

La severidad de las prescripciones tabú impuestas a los reyes-sacerdotes ha tenido en muchos pueblos salvajes una consecuencia muy importante desde el punto de vista histórico y particularmente interesante desde nuestro propio punto de vista actual. La dignidad sacerdotal y real ha dejado de ser deseable. Así, en Combodscha, donde hay un rey del fuego y un rey del agua, se ha visto el pueblo forzado a imponer coactivamente la aceptación de estas dignidades. En Nine o Savage-Island, isla coralífera del Océano Pacífico, la monarquía se ha extinguido prácticamente, pues nadie se mostraba dispuesto a asumir las funciones reales, cargadas de responsabilidades y peligros. En ciertos países del Oeste africano se celebra inmediatamente después de la muerte del rey un consejo secreto, con el fin de designarle sucesor. Aquel sobre el que recae la elección es apriisionado, atado y vigilado en la casa del fetiche, hasta que se declara dispuesto a aceptar la corona. En ciertas ocasiones, el presunto sucesor al trono halla el medio de sustraerse al honor

que se le quiere imponer. Cuéntase, por ejemplo, de un jefe que tenía la costumbre de llevar sobre sí día y noche sus armas con el fin de poder resistir, por la fuerza, a toda tentativa de entronizamiento²⁶. Entre los negros de Sierra Leona era tan grande la resistencia a la aceptación de la dignidad real, que la mayor parte de las tribus quedaron obligadas a confiarla a extranjeros.

Frazer ve en estas circunstancias la causa del desdoblamiento progresivo de la realeza sacerdotal primitiva en un poder temporal y un poder espiritual. Agobiados bajo la carga de su santidad, han llegado los reyes a ser incapaces de ejercer efectivamente el poder y se han visto obligados a abandonar los cargos administrativos a personajes menos importantes, pero activos y enérgicos, y sin pretensión alguna a los honores de la dignidad real. De este modo es como se habían formado los soberanos temporales, mientras los reyes tabú continuaban ejerciendo la supremacía espiritual, que llegó a ser, de hecho, insignificante. La historia del Japón antiguo nos ofrece una exacta confirmación de esta manera de ver.

Ante este cuadro de las relaciones entre el hombre primitivo y sus soberanos, surge en nosotros, la esperanza de que el paso desde su descripción a su comprensión psicoanalítica no ha de sernos muy difícil. Tales relaciones son excesivamente complicadas y no carecen de contradicciones. Se concede a los soberanos grandes prerrogativas, paralelas a las prescripciones tabú impuestas a los hombres vulgares. Son personajes privilegiados, tienen derecho a hacer lo que a los demás les está prohibido y a gozar de aquello que para los demás es inaccesible; pero la misma libertad que se les reconoce se halla limitada por otros tabú, que no pesan sobre los individuos ordina-

rios. Tenemos, pues, aquí, una oposición, casi una contradicción, entre una mayor libertad y una mayor restricción relativas a las mismas personas. Por otro lado se les atribuye un poder mágico extraordinario y se teme, por esta razón, todo contacto con sus personas o con los objetos que les pertenecen, considerando al mismo tiempo dicho contacto como fuente posible de los más benéficos efectos, circunstancia que a primera vista se nos muestra como una nueva contradicción, especialmente flagrante. Pero sabemos ya que sólo lo es en apariencia. El contacto del rey es benéfico cuando su iniciativa parte de la regia voluntad, con un propósito benévolo, y únicamente resulta peligroso cuando es provocado, independientemente de la voluntad del rey, por el hombre común, sin duda porque podría ocultar una intención agresiva. Otra contradicción menos fácil de explicar es la de que no obstante atribuir al soberano un amplio poder sobre las fuerzas de la Naturaleza, se crea el pueblo obligado a protegerle con particular solicitud, de los peligros que pudieran amenazarle, como si su poder, capaz de tantas cosas, fuera impotente para asegurar su propia protección. La desconfianza que los salvajes abrigan de que sus reyes empleen verdaderamente su poder en bien de su pueblo y para su propia conservación, desconfianza que los mueve a vigilarlos de continuo, constituye también un carácter singularísimo y desconcertante de las relaciones de estos pueblos primitivos con sus soberanos. A esta tutela del rey y a la protección de sus súbditos contra los peligros que de la persona real puedan emanar, responde simultáneamente la etiqueta tabú a la que es sometida la vida del monarca.

La explicación más natural de estas relaciones tan complicadas y llenas de contradicciones, entre

los salvajes y sus soberanos, puede parecerse la siguiente: Por razones dependientes de la superstición y de otras causas, manifiestan los salvajes en su actitud con respecto a sus reyes, diversas tendencias, llevando cada una de ellas a su extremo, sin consideración a las restantes e independientemente de ellas, y de este hecho, nacen todas las contradicciones señaladas, que no repugnan al intelecto del salvaje más que al del hombre civilizado las entrañadas por la religión o por los deberes de fidelidad a un soberano.

No debemos rechazar desde luego esta explicación, pero la técnica psicoanalítica habrá de permitírnos penetrar más profundamente en esta cuestión y nos aproximará al conocimiento de la naturaleza de tales relaciones, tan diversas. Sometiendo al análisis la situación antes descrita, como si se tratase del cuadro sintomático de una neurosis, nos detendremos, al principio, en el exceso de inquieta solicitud que hallamos en el fondo del ceremonial tabú. Un exceso tal de cariño es un fenómeno corriente en la neurosis, sobre todo en la neurosis obsesiva, elegida por nosotros como término de comparación, y su origen ha llegado a hacérsenos perfectamente comprensible. Este exceso aparece siempre en aquellos casos, en los que junto al cariño predominante, existe una corriente contraria, inconsciente, de hostilidad, o sea siempre que nos hallamos ante un caso típico de ambivalencia afectiva. La hostilidad queda, entonces, ahogada por un desmesurado incremento del cariño, el cual se manifiesta en forma de angustiosa solicitud y se hace obsesivo, pues de otro modo no sería capaz de cumplir su función de mantener reprimida la corriente contraria inconsciente. Todos los psicoanalistas han comprobado con qué seguridad puede descomponerse siempre, de este modo, la ternura exageradamen-

te apasionada e inquieta, aun en aquellas circunstancias que lo hacen más inverosímil, por ejemplo, en las relaciones entre madre e hijo o entre cónyuges muy unidos. Por lo que concierne al trato aplicado a las personas privilegiadas, podemos admitir, en consecuencia, que junto a la veneración y divinización de que se las hace objeto, existe una intensa corriente contraria, y que, por lo tanto, también se trata aquí, como esperábamos, de una ambivalencia afectiva. La desconfianza que se nos muestra como un factor incontestable de la motivación de los tabúes impuestos a los reyes, no sería sino una manifestación más directa de la misma hostilidad inconsciente. Dadas las variadas formas que afecta el desenlace de este conflicto en los diferentes pueblos, no nos sería difícil hallar ejemplos en los que la prueba de esta hostilidad se nos mostrase con particular evidencia. Frazer²⁷ nos relata que los salvajes *timmes* de Sierra Leona se han reservado el derecho de moler a golpes al rey electo, la víspera de su coronación, y tan concienzudamente ejercen este derecho constitucional, que el desdichado soberano suele a veces no sobrevivir mucho tiempo a su advenimiento al trono. De este modo, los personajes importantes de la tribu tienen la costumbre de elevar a la dignidad real al hombre contra el que experimentan alguna enemistad. Pero incluso en estos casos clarísimos, la hostilidad, lejos de confesarse como tal, se disimula bajo las apariencias del ceremonial.

Otro rasgo de la actitud del hombre primitivo con respecto a sus soberanos, recuerda un proceso muy frecuente en la neurosis y que aparece particularmente acentuado en la llamada «manía persecutoria». Este rasgo consiste en exagerar con exceso la importancia de una persona determinada y atribuirle un poder increíblemente ilimitado,

con el fin de poder echar sobre ella, con cierta justificación, la responsabilidad de todo lo desagradable y penoso que al enfermo sucede. A decir verdad, no proceden de otro modo los salvajes con respecto a su rey, cuando habiéndole atribuido el poder de provocar o hacer cesar la lluvia, regular el brillo del sol, la dirección del viento, etcétera, le destronan o le matan porque la naturaleza ha defraudado su esperanza de una caza abundante o una buena cosecha. El cuadro que el paranoico reproduce en su manía de persecución, es el de las relaciones entre el niño y su padre. El hijo, atribuye, en efecto, a su padre, una parecida omnipotencia, y puede comprobarse que su ulterior desconfianza con respecto a él se halla en proporción directa con el grado de poder que antes le ha atribuido. Cuando un paranoico reconoce a su perseguidor en una de las personas que le rodean, la promueve, con este hecho, a la categoría de padre, esto es, la sitúa en condiciones que le permiten hacerle responsable de todas las desgracias imaginarias de que es víctima. Esta segunda analogía entre el salvaje y el neurótico, nos muestra hasta qué punto la actitud del primero con respecto a su rey, puede constituir una derivación de la actitud infantil del hijo con respecto a su padre.

Pero los argumentos más poderosos en favor de nuestro punto de vista, fundado en una comparación entre las prescripciones tabúes y los síntomas de las neurosis, nos son proporcionados por el ceremonial tabú mismo, cuyo importante papel en las funciones soberanas hemos indicado en los párrafos que anteceden. El doble sentido de este ceremonial y su origen en tendencias equivalentes, se nos mostrará con toda evidencia si consentimos en admitir que se propone desde un principio producir los efectos por los que se ma-

nifiesta. Este ceremonial no sirve únicamente para distinguir a los reyes y elevarlos por encima de todos los demás mortales, sino que transforma su vida en un infierno, convirtiéndola en una carga insoportable, y les impone una servidumbre mucho más onerosa que la de sus súbditos. Nos aparece, pues, como la exacta pareja del acto obsesivo de la neurosis, en el que la tendencia reprimida y la represora hallan una satisfacción simultánea y común. El acto obsesivo es *aparentemente* un acto de defensa contra lo prohibido, pero podemos afirmar que no es, *en realidad*, sino la reproducción de lo prohibido. La «apariencia» se refiere a la vida psíquica consciente y la «realidad», a la vida inconsciente. De este modo, el ceremonial tabú de los reyes, es, en apariencia, una expresión del más profundo respeto y un medio de procurar al rey la más completa seguridad, pero en realidad es un castigo por dicha elevación y una venganza que los súbditos se toman del rey por los honores que le han concedido. Sancho Panza tiene ocasión de experimentar por sí mismo, mientras es gobernador de su ínsula, hasta qué punto es exacta esta concepción del ceremonial. Es posible que si los reyes y los soberanos actuales quisieran hacernos sus confesiones, nos aportararan nuevas pruebas en favor de este punto de vista.

¿Mas por qué la actitud afectiva hacia el soberano comporta un elemento tan poderoso de hostilidad inconsciente? La interrogación es muy interesante, pero su solución iría más allá de los límites de este trabajo. A nuestra anterior alusión al complejo paternal de la infancia, añadiremos, ahora, que el examen de la historia primitiva de la monarquía podría aportarnos una respuesta decisiva a esta interrogación. Según las explicaciones de Frazer, hartamente impresionantes, pero poco

probatorias, a juicio del mismo autor, los primeros reyes eran extranjeros, a los que después de un breve período de reinado, se sacrificaba a la divinidad en medio de solemnes fiestas²⁸. En los mitos del cristianismo encontramos aún el eco de esta evolución de la realeza.

c) El tabú de los muertos

Sabemos ya, que los muertos son poderosos soberanos; quizá nos asombre averiguar ahora, que son también considerados como enemigos.

Manteniendo nuestra comparación con el contagio, podemos decir que el tabú de los muertos muestra, en la mayor parte de los pueblos primitivos, una particular virulencia. Este tabú se manifiesta, primeramente, en las consecuencias que el contacto con los muertos trae consigo y en el trato especial de que son objeto las personas afines al individuo fallecido. Entre los maories, aquellos que han tocado a un muerto o asistido a un entierro se hacen extraordinariamente «impuros» y son privados de toda comunicación con sus semejantes, quedando, por decirlo así, «boicoteados». Un hombre contaminado por el contacto de un muerto no puede entrar en una casa ni tocar a una persona o un objeto, sin hacerlos impuros. No debe tampoco tocar el alimento con sus manos, cuya impureza las hace impropias para todo uso. La comida es colocada a sus pies, en el suelo, y tiene que comer como buenamente pueda, utilizando tan sólo sus labios y sus dientes y con las manos cruzadas a la espalda. Algunas veces le está permitido hacerse dar de comer por otra persona, la cual debe cumplir este cometido con cuidado de no tocar al desdichado tabú, y queda sometida a restricciones no menos rigurosas. En todas las aldeas maories, suele haber un individuo que vive abandonado y miserable, al

margen de la sociedad, y se mantiene a duras penas, de escasas limosnas. Sólo éste puede aproximarse, a una distancia igual a la longitud de un brazo, a aquellos que han tributado a un muerto los últimos homenajes. Cuando el período de aislamiento llega a su fin y puede el hombre impuro comunicar de nuevo con sus semejantes, es destruida toda la vajilla de la que se ha servido durante el período peligroso y desechados todos sus vestidos ²⁹.

Las costumbres tabúes impuestas a consecuencia del contacto material con un muerto, son iguales en toda la Polinesia, toda la Melanesia y una parte de Africa. La más importante de estas costumbres consiste en la prohibición de tocar los alimentos y la necesidad consiguiente de hacerse dar de comer por otras personas. Debe anotarse el hecho de que en la Polinesia y quizá también en las islas Haway, quedan los reyes-sacerdotes sometidos a las mismas restricciones, durante el ejercicio de sus funciones sagradas. En Tonga, la duración y el rigor de la prohibición varían con la fuerza tabú inherente al muerto y al individuo que se ha hallado en contacto con él. Aquel que toca al cadáver de un jefe se hace impuro por diez meses, pero si es jefe, a su vez, no dura su impureza sino tres, cuatro o cinco meses, según el rango del difunto. Sin embargo, cuando se trata del cadáver de un jefe supremo, divinizado, la duración del tabú es de diez meses, incluso para los más grandes jefes supervivientes. Los salvajes creen que aquellos que infringen estos tabúes enferman y mueren, y su fe es tan firme, que según relata un observador, no se han atrevido jamás a intentar comprobarla ³⁰.

Análogas en sus rasgos esenciales, pero mucho más interesantes para nosotros, son las restricciones tabúes a que se hallan sujetas las personas

cuyo contacto con el muerto debe comprenderse en el sentido figurado de la palabra, esto es, los familiares del difunto. Si en las prescripciones antes citadas no hemos visto sino la expresión típica de la virulencia y del poder de propagación del tabú, estas otras de que ahora vamos a ocuparnos, nos permiten ya entrever los motivos del mismo, y tanto los aparentes como los más profundos y verdaderos.

Entre los shuswap de la Colombia británica, los viudos y las viudas deben vivir aislados durante el período de luto, no deben tocar con sus manos su cabeza ni su cuerpo, y todos los utensilios de que se sirven quedan sustraídos al uso de los demás. Ningún cazador se aproximará a la choza habitada por una de tales personas, pues esto le traería desgracia, y si la sombra de la persona que guarda un luto se proyectase sobre él, caería enfermo. Las personas que guardan luto duermen sobre haces de ramas espinosas y forman con ellas una cerca en derredor de su lecho. Esta última práctica tiene por objeto mantener alejado el espíritu del muerto. Más significativa aún es la costumbre de ciertas tribus norteamericanas, según la cual debe la viuda llevar durante un cierto tiempo después de la muerte de su marido, un vestido en forma de pantalón y tejido de hierbas secas, con objeto de alejar de ella el espíritu del difunto. Estas costumbres nos autorizan a pensar que incluso en el sentido figurado, es concebido siempre el contacto como «material», pues suponen que el espíritu del muerto no se separa de sus familiares supervivientes y continúa flotando en derredor de ellos, durante todo el período de luto.

Entre los agutainos habitantes de Palabán, en las islas Filipinas, no debe la viuda abandonar su cabaña durante los siete u ocho días subsiguientes.

tes a la muerte del marido, sino por la noche, cuando no se expone a encontrar a nadie. Aquél que la ve, queda amenazado de muerte inmediata, y para evitarlo, advierte ella a todos, su proximidad, golpeando los árboles con un bastón de madera. Los árboles así golpeados se secan y mueren. Otra observación nos muestra en qué consiste el peligro inherente a las viudas. En el distrito de Mekeo, en la Nueva Guinea británica, pierde el viudo todos sus derechos civiles y vive durante algún tiempo al margen de la sociedad. No puede cultivar la tierra ni mostrarse en público, ni tampoco pisar la aldea ni la calle y vaga como una fiera, por entre las hierbas o los matorrales, con objeto de poderse ocultar fácilmente en cuanto vea a alguien, sobre todo si es a una mujer. Este detalle nos permite ver en la *tentación*, el principal peligro inherente al viudo o a la viuda. El hombre que ha perdido a su mujer, debe protegerse contra toda tentación de reemplazarla, y la viuda debe luchar contra igual deseo, tanto más, cuanto que no poseyendo dueño alguno, es susceptible de despertar los deseos de otros hombres. Todo abandono de este género sería un acto contrario al sentido del luto y habría de despertar la cólera del espíritu ³¹.

Una de las costumbres tabúes más singulares, pero también más instructivas, entre las que se refieren al luto de los primitivos, consiste en la prohibición de pronunciar el nombre del muerto. Esta costumbre se halla en extremo difundida, presenta numerosas variantes y ha tenido importantísimas consecuencias.

Además de los pueblos australianos y los polinesios, en los cuales se han conservado inmejorablemente las costumbres tabúes, observan también esta prohibición otros tan lejanos entre sí y tan diferentes, como los samoyedos de Siberia y los

todas de la India meridional, los mogoles de Tartaria y los tuaregs del Sahara, los ainos del Japón y los akambas y los nandi del Africa Central, los tinguanes de Filipinas y los habitantes de las islas de Nicobar, Madagascar y Borneo ³². En algunos de estos pueblos no rige tal prohibición más que durante el período del luto. Otros la conservan permanentemente. De todos modos, siempre va atenuándose con el transcurso del tiempo.

La prohibición de pronunciar el nombre del muerto es observada generalmente con extraordinario rigor. Ciertas tribus suramericanas consideran que el pronunciar el nombre de un difunto ante sus familiares supervivientes es inflingirles una grave ofensa y aplican al ofensor una pena no menos rigurosa que la señalada para el asesinato ³³. No es fácil comprender, a primera vista, la razón de la severidad de tal prohibición, pero los peligros enlazados al acto correlativo han hecho nacer una multitud de expedientes muy interesantes y significativos desde diversos puntos de vista. Los massai de Africa recurren al de cambiar el nombre del difunto inmediatamente después de su muerte, pudiendo designarle así sin temor, pues todas las prohibiciones no se refieren sino a su nombre anterior. Al obrar de esta forma, presuponen que el espíritu no conoce ni averiguará nunca su nuevo nombre. Las tribus australianas de Adelaida y Encounter-Bay llevan más lejos sus precauciones, pues todas las personas de nombre igual o muy parecido al del difunto toman otro distinto. A veces siguen también esta conducta los parientes del muerto, aunque sus nombres no recuerden en nada el del mismo. Así sucede, por ejemplo, en determinadas tribus de Victoria y de América del Norte. Entre los guaycurus del Paraguay, daba el jefe nombres distintos a todos los miembros de la tribu en estas

tristes ocasiones, y cada individuo respondía en adelante al que le había correspondido, sin vacilación alguna, como si le hubiese llevado siempre³⁴. Cuando el difunto llevaba un nombre idéntico al de un animal o un objeto, algunos de estos pueblos juzgaban necesario dar a dicho animal o dicho objeto, otro nuevo, con el fin de que nada pudiese recordarles en la conversación, al fallecido. De esta costumbre resultaban continuas variaciones del vocabulario, que dificultaban extraordinariamente la labor de los misioneros, sobre todo en aquellos pueblos en los que el tabú de los nombres poseía un carácter permanente. Durante los siete años que el misionero Dobrizhofer pasó entre los abipones del Uruguay, cambiaron por tres veces los nombres del jaguar, el cocodrilo, las espinas y el sacrificio de los animales³⁵. Este horror a pronunciar un nombre que perteneció a un difunto, se extiende, como en ondas concéntricas, y hace que se evite hablar de todo aquello en lo que el muerto intervino, proceso de represión que trae consigo la grave consecuencia de privar de tradición y de recuerdos históricos a estos pueblos, dificultando así enormemente la investigación de su historia primitiva. Algunos han adoptado, sin embargo, costumbres compensadoras. Una de ellas consiste en resucitar los nombres de los muertos después de un largo período de duelo, dándolos a los recién nacidos, a los cuales se considera entonces, como reencarnaciones de aquéllos.

Estos tabúes nominales se nos mostrarán menos singulares si pensamos que los salvajes ven en el nombre una parte esencial y una propiedad importantísima de la personalidad y que atribuyen un pleno valor objetivo a las palabras. Como en otra parte lo he demostrado, nuestros hijos proceden exactamente del mismo modo, pues no ad-

miten nunca la existencia de la simple analogía verbal, exenta de toda significación, sino que deducen de ella, lógicamente, la de una más profunda coincidencia entre los objetos que las palabras análogas designan. El mismo adulto civilizado, si analiza ciertas singularidades de su actitud con respecto a los nombres propios, comprobará sin dificultad, que no se halla tan lejos, como se cree, de enlazar a ellos un valor esencial, y hallará que el suyo se encuentra íntimamente fundido con su persona. Nada tiene de extraño, en estas condiciones, que la práctica psicoanalítica halle con tanta frecuencia ocasión de insistir en la importancia de los nombres en el pensamiento inconsciente³⁶. Los neuróticos obsesivos se comportan con respecto a ellos del mismo modo que los salvajes, hecho que habríamos podido prever de antemano. Muestran, como en general todos los neuróticos, una total «sensibilidad de complejo» con respecto al enunciado o la percepción auditiva de determinadas palabras y nombres y derivan de su actitud para con su propio nombre un gran número de rigurosas coerciones. Una de estas enfermas tabúes por mí tratada había tomado el partido de no escribir nunca su nombre, por miedo a que cayese entre las manos de alguien, que de este modo entraría en posesión de una parte de su personalidad. En sus desesperados esfuerzos para defenderse contra las tentaciones de su propia imaginación, se impuso la regla de «no entregar nada de su propia persona», a la que identificaba en primer lugar, con su nombre, y en segundo, con su escritura. De este modo, terminó por renunciar a escribir en absoluto.

Así, pues, no extrañamos ya que los salvajes vean en el nombre una parte de la persona y lo engloben en el tabú concerniente al difunto. Pero el hecho de pronunciar el nombre del muerto pue-

de referirse también al contacto con el mismo. Por lo tanto, deberemos abordar, ahora, el problema, más amplio, de por qué razón este contacto es objeto de un tabú tan riguroso.

Lo que primero se nos ocurre es atribuirlo al horror instintivo inspirado por el cadáver y sus alteraciones anatómicas. A esta razón, podríamos añadir la deducida del duelo en el que la muerte de una persona sume a su familia y a los que le rodean. Sin embargo, el horror que inspira el cadáver no basta evidentemente para esclarecer todos los detalles de las prescripciones tabú y el luto no nos explica por qué la enunciación del nombre del muerto constituye una grave ofensa para los supervivientes. Aquellos que lloran a un muerto, gustan de evocarle en sus conversaciones y procuran conservar vivo su recuerdo durante el mayor tiempo posible. Las particularidades de las costumbres tabú deben, pues, de obedecer a otras razones y responder a intenciones basadas en fines distintos, y precisamente los tabú nominales son los que nos revelan tales razones. Pero aunque no existieran estos usos, los datos proporcionados por los salvajes que guardan un luto, bastarían para proporcionarnos el esclarecimiento buscado.

Los salvajes no intentan disimular, en efecto, el *miedo* que les inspira el posible retorno del espíritu del difunto y recurren a multitud de ceremonias destinadas a mantenerlo a distancia y a expulsarle³⁷. El acto de pronunciar el nombre de un muerto les parece constituir un conjuro cuyo efecto no puede ser otro que el de provocar la presencia del espíritu del mismo³⁸. El temor a dicha presencia les hace evitar todo lo que pueda motivarla y adoptar las más diversas medidas, para eludir sus efectos. Se disfrazan, para que el espíritu no pueda reconocerlos³⁹, deforman sus

nombres o el del difunto y se enfurecen contra el extranjero sin escrúpulos que, pronunciando el nombre de un muerto, le hace surgir entre los vivos. Resulta imposible sustraerse a la conclusión de que sufren, para servirnos de la expresión de Wundt, del miedo que les inspira «el alma del difunto, convertida en demonio»⁴⁰.

Aceptando esta opinión nos agregaríamos a la concepción de Wundt, que, como ya sabemos, explica el tabú por el temor a los demonios.

La hipótesis en la que se basa esta teoría, o sea la de que la persona querida desaparecida se transforma desde el momento mismo de su muerte en un demonio, del cual no pueden esperar los supervivientes sino hostilidad y cuyas malas disposiciones intentan alejar por todos los medios posibles, resulta tan singular, que nos cuesta gran trabajo admitirla. Pero todos o casi todos los autores competentes, están de acuerdo en atribuir a los primitivos esta creencia. Westermarck, que a nuestro juicio concede demasiada poca importancia al tabú, dice en un capítulo, consagrado a la actitud con respecto a los muertos, de su obra *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*: «Los hechos que conozco, me autorizan a formular la conclusión general de que los muertos son considerados casi siempre, más como enemigos que como amigos, y que Jevons y Grant Allen se equivocan cuando afirman que antiguamente se creía que los muertos no mostraban mala voluntad sino para con los extranjeros, velando, en cambio, con paternal solicitud, sobre sus descendientes y sobre los miembros de su clan»⁴¹.

R. Kleinpaul ha intentado explicar, en una obra muy sugestiva, la actitud de los pueblos primitivos con respecto a sus muertos, utilizando las supervivencias de la antigua creencia animista entre

los pueblos civilizados⁴². Este autor llega también a la conclusión de que los muertos intentan atraer a los vivos, con respecto a los cuales abrigan intenciones homicidas. Los muertos matan; nuestra *actual* representación de la muerte, bajo la forma de un esqueleto, muestra que la muerte misma no es sino un hombre muerto. El vivo no se sentía al abrigo de la persecución del muerto sino cuando se hallaba separado de él por una corriente de agua, razón a la cual obedeció la costumbre de enterrar a los muertos en islas o en la margen opuesta de un río. Una ulterior atenuación de esta creencia limitó la maldad de los espíritus a aquellos a los que se podía reconocer un cierto derecho a la cólera y al rencor, esto es, a los de los hombres asesinados, que perseguían sin cesar a sus asesinos, o a los de aquéllos que habían fallecido sin satisfacer un intenso deseo, por ejemplo, los prometidos muertos antes de la boda. Pero primitivamente —piensa Kleinpaul— todos los muertos eran vampiros y todos perseguían, llenos de cólera, a los vivos, sin pensar más que en perjudicarles y quitarles la vida. El cadáver es lo que ha proporcionado siempre la primera noción de un espíritu maléfico.

La hipótesis de que los muertos más queridos se transforman en demonios, hace surgir naturalmente otra interrogación: la de cuáles fueron las razones que impelieron a los primitivos a atribuir a sus muertos una tal transformación afectiva, convirtiéndolos en demonios. Westermarck cree que no es difícil responder a esta interrogación⁴³. «Siendo la muerte la mayor desgracia que puede caer sobre el hombre, se piensa que los muertos han de hallarse descontentos de su suerte. Según la concepción de los pueblos primitivos, no se muere sino de muerte violenta, causada por la mano del hombre o por un sortilegio; así, pues,

el alma tiene que hallarse llena de cólera y ávida de venganza. Se supone, además, que celosa de los vivos y queriendo volver a la sociedad de los antiguos parientes, intenta provocar su muerte, haciéndoles enfermar, único medio que posee de realizar su deseo de unión... En el miedo instintivo que las almas de los muertos inspiran, miedo derivado, a su vez, de la angustia que experimentamos ante la muerte, hemos de ver otra explicación de la maldad atribuida a los espíritus».

El estudio de las perturbaciones psiconeuróticas nos pone sobre las huellas de una explicación más amplia, que engloba la dada por Westermarck.

Cuando una mujer ha perdido a su marido o una hija a su madre, sucede con frecuencia que los supervivientes pasan a ser presa de penosas dudas a las que calificamos de «reproches obsesivos» y se preguntan si no habrán contribuido, por alguna negligencia o imprudencia, a la muerte de la persona amada. Ni el recuerdo de haber asistido al enfermo con la mayor solicitud, ni los argumentos objetivos más convincentes contrarios a la penosa acusación, bastan para poner un fin al tormento del sujeto, tormento que constituye, quizá, una expresión patológica del duelo y va atenuándose con el tiempo. La investigación psicoanalítica de estos casos nos ha revelado las razones secretas de tal sufrimiento. Hemos descubierto, en efecto, que tales reproches obsesivos no carecen, hasta cierto punto, de justificación, siendo esta circunstancia la que les permite resistir victoriosamente todas las objeciones y todas las protestas. No quiere esto decir que la persona de que se trate sea realmente culpable de la muerte de su pariente o haya cometido alguna negligencia para con él, como el reproche obsesivo pretende. Significa únicamente que la muerte del

mismo ha procurado la satisfacción de un deseo inconsciente del sujeto que, si hubiera sido suficientemente poderoso, hubiese provocado dicha muerte. Contra este deseo inconsciente es contra lo que el reproche reacciona, después de la muerte del ser amado. En casi todos los casos de intensa fijación del sentimiento a una persona determinada, hallamos una tal hostilidad inconsciente disimulada detrás de un tierno amor. Trátase aquí del caso clásico y prototípico de ambivalencia de la afectividad humana. Esta ambivalencia es más o menos pronunciada según los individuos. Normalmente, no suele ser lo bastante fuerte para provocar los reproches obsesivos de que tratamos. Pero en los casos que alcanza un grado muy pronunciado se manifiesta precisamente en las relaciones del sujeto con las personas que le son más queridas y allí donde menos podía esperarse. La disposición de la neurosis obsesiva, que con tanta frecuencia nos ha servido ya de término de comparación en la discusión sobre la naturaleza del tabú, nos parece caracterizada por un grado particularmente pronunciado de esta ambivalencia afectiva individual.

Conocemos ahora el factor susceptible de proporcionarnos la explicación, tanto del pretendido demonismo de las almas de las personas muertas recientemente, como de la necesidad en que los supervivientes se hallan de defenderse contra la hostilidad de dichas almas. Si admitimos que la vida afectiva de los primitivos es ambivalente en un grado semejante al que la investigación psicoanalítica nos fuerza a atribuir a la de los neuróticos obsesivos, se nos hará comprensible que después de una dolorosa pérdida surja en los primeros, una reacción contra la hostilidad dada en su inconsciente, análoga a la que en los segundos se manifiesta por medio de los reproches obsesi-

vos. Pero esta hostilidad penosamente sentida en lo inconsciente como satisfacción producida por la muerte del ser amado, alcanza en el primitivo un destino diferente, pues queda exteriorizada y atribuida al muerto mismo. Este proceso de defensa, muy frecuente tanto en la vida psíquica normal como en la patológica, es el que conocemos con el nombre de proyección. El superviviente se niega haber experimentado nunca un sentimiento hostil con respecto a la persona querida, muerta, y piensa que es el alma de la misma la que ahora abraza este sentimiento contra él. El carácter de penalidad y de remordimiento que esta reacción afectiva presenta, se manifestará, a pesar de la defensa por medio de la proyección, en forma de privaciones y restricciones, que el sujeto se impondrá, disfrazándolas, en parte, bajo la forma de medidas de protección contra el demonio hostil.

Comprobamos, así, una vez más, que el tabú ha nacido en el terreno de una ambivalencia afectiva. También el tabú de los muertos procede de una oposición entre el dolor consciente y la satisfacción inconsciente, ocasionados por la muerte. Dado este origen de la cólera de los espíritus, se comprende que sean los supervivientes más próximos al difunto y aquéllos a los que éste quiso más, los que deban temer, sobre todo, su rencor.

Las prescripciones tabúes presentan aquí, como los síntomas de la neurosis, una doble significación: por un lado, y con las restricciones que imponen al sujeto, constituyen una manifestación de su dolor ante la muerte de un ser amado, pero por otro, dejan transparentar aquello mismo que querrían encubrir, o sea la hostilidad hacia el muerto, hostilidad a la que dan ahora un carácter de legítima defensa. Hemos visto que determina-

das prohibiciones tabúes se explican por el temor de la tentación. La indefensión del muerto podría incitar al sujeto a satisfacer el sentimiento de hostilidad que con respecto a él abriga, y la prohibición se halla destinada precisamente a oponerse a tal tentación.

Westermarck tiene, sin embargo, razón, cuando afirma que el salvaje no hace diferencia alguna entre la muerte violenta y la muerte natural. Para el pensamiento inconsciente, la muerte natural es también un producto de la violencia: son, en este caso, los malos deseos los que matan (véase nuestro capítulo tercero). Aquellos que se interesan por el origen y la significación de los sueños referentes a la muerte de parientes próximos y queridos (padres, hermanos y hermanas) hallarán que el soñador, el niño y el salvaje se conducen de una manera absolutamente idéntica con respecto al muerto, en virtud de la ambivalencia afectiva que les es común.

En los párrafos que anteceden nos hemos declarado opuestos a una concepción de Wundt, según la cual no sería el tabú sino la expresión del temor que los demonios inspiran, y, sin embargo, acabamos de hacer nuestra la explicación que refiere el tabú de los muertos al temor que inspira el alma de los mismos convertida en demonio. Esto pudiera parecer una contradicción, pero nada nos será más fácil que resolverla. Hemos aceptado la concepción de los demonios, pero sin ver en ella un elemento psicológico irreductible, pues penetrando más allá de este elemento, concebimos a los demonios como proyecciones de los sentimientos hostiles que los supervivientes abrigan hacia los muertos.

Una vez firmemente establecido este punto de vista, pretendemos que tales sentimientos de carácter doble, esto es, a la vez cariñosos y hostiles,

intentan manifestarse y exteriorizarse simultáneamente, en el momento de la muerte, bajo la forma de dolor y de satisfacción. El conflicto entre tales dos sentimientos opuestos se hace inevitable, y como uno de ellos, la hostilidad, es, en gran parte, inconsciente, no puede el conflicto resolverse por una sustracción de las dos intensidades con aceptación consciente de la diferencia, como en aquellos casos en los que perdonamos a una persona amada una injusticia de la que se ha hecho culpable para con nosotros. El proceso termina, más bien, con la intervención de un mecanismo psíquico particular, designado habitualmente en la psicoanálisis con el nombre de *proyección*. La hostilidad, de la que no sabemos ni queremos saber nada, es proyectada desde la percepción interna al mundo exterior, o sea desligada de la persona misma que la experimenta y atribuida a otra. No somos ya nosotros, los supervivientes, los que nos sentimos satisfechos de vernos desembarazados de aquel que ya no existe. Por lo contrario, lloramos su muerte. En cambio, él se ha convertido en un demonio maléfico, al que regocijaría nuestra desgracia y que intenta hacernos perecer. Así, pues, tenemos que defendernos contra él. De este modo, vemos que los supervivientes no se libran de una opresión interior sino cambiándola por una coerción de origen externo.

Sin duda, esta proyección, merced a la cual se transforma al difunto en un maléfico enemigo, puede hallar su justificación en el recuerdo de determinadas manifestaciones hostiles que realmente se ha tenido que reprocharle, por ejemplo, su severidad, su tiranía o su injusticia, o cualquiera de los muchos actos de este género que forman el segundo plano de todas las relaciones humanas, incluso de las más cariñosas. Pero sería

adoptar una explicación excesivamente simplista, ver en este factor una razón suficiente para justificar la creación de demonios por el proceso de la proyección. Las faltas de que se han hecho culpables durante su vida, aquéllos que ya no existen, pueden explicar ciertamente, hasta un determinado punto, la hostilidad de los supervivientes, pero no la hostilidad atribuida a los muertos, y además, estaría muy mal escogido el momento de la muerte para hacer revivir el recuerdo de todos los reproches que creemos tener derecho a dirigirles. No podemos, pues, dejar de ver en la hostilidad inconsciente el motivo constante y decisivo de la actitud de que nos ocupamos. Estos sentimientos hostiles, con respecto a los parientes más próximos y queridos, podían muy bien permanecer latentes mientras dichos parientes se hallaban en vida, esto es, no revelarse a la conciencia directa o indirectamente por una formación sustitutiva cualquiera. Pero esta situación no puede subsistir después de la muerte de las personas a la vez amadas y odiadas, y el conflicto toma entonces, necesariamente, un carácter agudo. El dolor nacido de un incremento de ternura se rebela, por un lado, cada vez más, contra la hostilidad latente, y no puede, por otro, admitir que tal hostilidad engendre un sentimiento de satisfacción. De este modo queda constituida la represión de la hostilidad inconsciente por medio de la proyección, y surge el ceremonial, en el que se exterioriza el temor del castigo por parte de los demonios. Luego, a medida que el sujeto se aleja del momento de la muerte, pierde el conflicto cada vez más su intensidad inicial, llegando así la debilitación e incluso el olvido de los tabúes relativos a los muertos.

Cuatro

Después de haber explorado de este modo el terreno en que han nacido los tabúes relativos a los muertos, vamos a enlazar a los resultados obtenidos algunas observaciones que pueden presentar gran importancia, para la inteligencia del tabú en general.

La proyección de la hostilidad inconsciente sobre los demonios, que caracteriza al tabú de los muertos, no es sino uno de los numerosos procesos del mismo género a los que hemos de atribuir una gran influencia sobre la formación de la vida psíquica primitiva. En el caso que nos interesa, la proyección sirve para resolver un conflicto afectivo, misión que desempeña igualmente en un gran número de situaciones psíquicas conducentes a la neurosis. Pero la proyección no es únicamente un medio de defensa. La observamos así mismo en casos en los que no existe conflicto. La proyección al exterior de percepciones interiores es un mecanismo primitivo al que se hallan también sometidas nuestras percepciones sensoriales y que desempeña, por lo tanto, un papel capital en nuestro modo de representación del mundo exterior. En condiciones todavía insuficientemente elucidadas, nuestras percepciones interiores de procesos afectivos e intelectuales son, como las percepciones sensoriales, proyectadas de dentro afuera y utilizadas para la conformación del mundo exterior en lugar de permanecer localizadas en nuestro mundo interior. Desde el punto de vista genético se explica esto, quizá, por el hecho de que primitivamente, la función de la atención no era ejercida sobre el mundo interior, sino sobre las excitaciones procedentes del exterior y no recibía de los procesos endopsíquicos otros datos que los correspondientes a los desarrollos de

placer y desplacer. Sólo después de la formación de un lenguaje abstracto es cuando los hombres han llegado a ser capaces de enlazar los restos sensoriales de las representaciones verbales a procesos internos, y entonces es cuando han comenzado a percibir, poco a poco, estos últimos. Hasta este momento, habían construido los hombres primitivos su imagen del mundo proyectando al exterior sus percepciones internas, imagen que nuestro mayor conocimiento de la vida interior nos permite ahora traducir al lenguaje psicológico.

La proyección al exterior de las tendencias perversas del individuo y su atribución a demonios forman parte de un sistema del que hablaremos en el capítulo siguiente y al que se puede dar el nombre de «concepción animista del mundo». Al realizar esta labor, habremos de fijar los caracteres psicológicos de este sistema y buscar puntos de apoyo, para su explicación, en el análisis de los sistemas que volvemos a hallar en las neurosis. Por ahora, nos limitaremos a indicar que el proceso conocido con el nombre de «elaboración secundaria» del contenido de los sueños, constituye el prototipo de la formación de todos estos sistemas. Además, no debemos olvidar que a partir del momento de la formación del sistema hallamos dos distintas derivaciones para todo acto sometido al juicio de la conciencia: una derivación sistemática y una derivación real, pero inconsciente⁴⁴.

Wundt⁴⁵ hace observar que «entre los actos que los mitos de todos los pueblos atribuyen a los demonios, predominan los *maléficos*, resultando evidente, por lo tanto, que en las creencias de los pueblos son los demonios maléficos más antiguos que los benéficos». Es muy posible que la idea del demonio emane en general, de las rela-

ciones entre los muertos y los supervivientes. La ambivalencia inherente a estas relaciones se manifiesta en el curso ulterior del desarrollo humano por dos corrientes opuestas, pero procedentes de la misma fuente: el temor a los demonios y a los aparecidos y el culto a los antepasados⁴⁶. En la influencia ejercida por el duelo sobre la formación de la creencia en los demonios, tenemos una prueba incontestable de que los mismos son concebidos siempre como los espíritus de personas muertas *recientemente*. El duelo tiene que desempeñar una misión psíquica definida, que consiste en desligar de los muertos, los recuerdos y esperanzas de los supervivientes. Obtenido este resultado, se atenúa el dolor, y con él el remordimiento, los reproches, y por lo tanto, el temor al demonio. Entonces, aquellos mismos espíritus que han sido temidos como demonios, se convierten en objeto de sentimientos más amistosos, siendo venerados como antepasados, cuyo socorro se invoca en toda ocasión.

Si seguimos la evolución de las relaciones entre los supervivientes y los muertos, comprobaremos que su ambivalencia disminuye considerablemente con el tiempo. Actualmente, es fácil reprimir, sin gran esfuerzo psíquico, la inconsciente hostilidad, aún subsistente, hacia los muertos. Allí donde anteriormente existía una lucha entre el odio satisfecho y el dolorido cariño, se eleva hoy, como una formación cicatricial, la piedad: *De mortuis nihil nisi bene*. Sólo los neuróticos perturban todavía el dolor que les causa la pérdida de un pariente próximo con accesos de reproches obsesivos, en los cuales descubre la psicoanálisis las huellas de la ambivalencia afectiva de otros tiempos. Cuáles han sido los caminos seguidos por esta evolución, y que intervención han podido tener en ella determinadas transformaciones

constitucionales y una mejora real de las relaciones familiares, son cuestiones que no podemos elucidar dentro de los límites del presente trabajo. Pero sí nos es dado admitir ya, como un hecho cierto, que *en la vida psíquica del primitivo desempeña la ambivalencia un papel infinitamente mayor que en la del hombre civilizado de nuestros días. La disminución de esta ambivalencia ha tenido por corolario la desaparición progresiva del tabú, que no es sino un síntoma de transacción entre las dos tendencias en conflicto.* Por lo que concierne a los neuróticos, los cuales se ven obligados a reproducir esta lucha y el tabú que de ella resulta, diríamos que han nacido con una constitución arcaica, representativa de un resto atávico, cuya compensación, impuesta por las conveniencias de la vida civilizada, les fuerza a un enorme gasto de energía psíquica.

Habremos de recordar aquí las confusas y obscuras indicaciones que Wundt ha dado (véanse las páginas que preceden) sobre la doble significación de la palabra tabú: sagrado e impuro. A su juicio, la palabra tabú no significaba primitivamente, ni lo sagrado, ni lo impuro, sino sencillamente lo demoníaco, aquello con lo que no se debía entrar en contacto. De este modo, hace resaltar un importante carácter, común a ambas nociones, lo cual probaría que entre lo impuro y lo sagrado existió, al principio, una coincidencia, que sólo más tarde cedió el paso a una diferenciación.

En oposición a esta teoría de Wundt, nos autorizan a deducir, nuestras anteriores consideraciones, que la palabra tabú presentó desde un principio la doble significación antes citada, sirviendo para designar una cierta ambivalencia y todo aquello que de tal ambivalencia se deducía o a ella se enlazaba. La misma palabra tabú es una

palabra ambivalente y creemos que si su sentido hubiera sido acertadamente establecido se habría podido deducir de él sin dificultad aquello que sólo después de largas investigaciones hemos llegado a obtener, esto es, que la prohibición tabú debe ser concebida como el resultado de una ambivalencia afectiva. El estudio de los idiomas más antiguos nos ha demostrado la existencia de muchas palabras de este género, que servían para expresar simultáneamente dos nociones opuestas, siendo ambivalentes en un cierto sentido, aunque no en el mismo que la palabra tabú⁴⁷. Ciertas modificaciones fonéticas impresas a estas palabras primitivas de doble sentido han servido más tarde para crear una expresión verbal particular para cada uno de los sentidos opuestos que en ellas aparecían reunidos.

La palabra tabú ha corrido una suerte distinta: paralelamente a la importancia de la ambivalencia que designaba, fue disminuyendo su valor, y acabó por desaparecer completamente del vocabulario. Espero poder demostrar más adelante que los destinos de esta noción se enlazan a una gran transformación histórica y que la palabra «tabú», utilizada al principio para designar relaciones humanas perfectamente definidas y caracterizadas por una gran ambivalencia afectiva, ha sido extendida ulteriormente a la designación de otras relaciones análogas.

Si no nos equivocamos, el análisis de la naturaleza del tabú es muy apropiado para proyectar una cierta luz sobre la naturaleza y el origen de la conciencia moral. Sin violentar las nociones, puede hablarse de una conciencia tabú y de un remordimiento tabú resultantes de la transgresión de un tabú. La conciencia tabú constituye, probablemente, la forma más antigua de la conciencia moral.

La conciencia moral es la percepción interna de la repulsa de determinados deseos. Pero su particular característica es que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones ningunas y posee una plena seguridad de sí misma. Este carácter resalta con más claridad aún en la conciencia de la culpabilidad, esto es, en la percepción y la condena de actos que hemos llevado a cabo bajo la influencia de determinados deseos. Una motivación de esta condena parece absolutamente superflua. Todo aquel que posee una conciencia moral debe hallar en sí mismo la justificación de dicha condena y debe verse impulsado por una fuerza interior a reprocharse y reprochar a los demás determinados actos. Pero esto es, precisamente, lo que caracteriza la actitud del salvaje con respecto al tabú, el cual no es sino un mandamiento de su conciencia moral, cuya transgresión es seguida por un espantoso sentimiento de culpabilidad, tan natural como desconocido en su origen.

Así, pues, también la conciencia moral nace de una ambivalencia afectiva inherente a determinadas relaciones humanas y tiene por condición aquella misma que hemos asignado al tabú y a la neurosis obsesiva, o sea la de que uno de los dos términos de la oposición permanezca inconsciente y quede mantenido en estado de represión por el otro, obsesivamente dominante. Esta conclusión queda confirmada por un gran número de datos que el análisis de las neurosis nos ha proporcionado. Hemos hallado, efectivamente, en primer lugar, que el neurótico obsesivo sufre de escrúpulos morbosos que aparecen como síntomas de la reacción por la que el enfermo se rebela contra la tentación que le espía en lo inconsciente y que a medida que la enfermedad se agrava se amplifican hasta agobiarle bajo el peso de

una falta que considera inexpiable. Puede incluso arriesgarse la afirmación de que si no nos fuera posible descubrir el origen de la conciencia moral por el estudio de la neurosis obsesiva, habríamos de renunciar para siempre a toda esperanza de descubrirlo. Ahora bien, en el individuo neurótico nos es posible descubrir este origen y, por lo tanto, habremos de esperar que llegaremos un día a este mismo resultado por lo que a los pueblos concierne.

En segundo lugar, comprobamos que la conciencia moral presenta una gran afinidad con la angustia, hasta el punto de que podemos describirla sin vacilar como una «conciencia angustiante». Ahora bien, sabemos que la angustia nace en lo inconsciente. La psicología de las neurosis nos ha demostrado que cuando ha tenido efecto una represión de deseos, queda transformada en angustia la libido de los mismos. A propósito de esto, recordaremos que en la conciencia moral, hay también algo desconocido e inconsciente, esto es, las razones de la represión y de la repulsa de determinados deseos. Este inconsciente desconocido es lo que determina el carácter angustioso de la conciencia moral.

Dado que el tabú se manifiesta principalmente por prohibiciones, podríamos suponer, sin necesidad de buscar confirmación alguna en la investigación de las neurosis, que tenía su base en deseos positivos. No vemos, en efecto, qué necesidad habría de prohibir lo que nadie desea realizar; aquello que se halla severamente prohibido tiene que ser objeto de un deseo. Si aplicamos este razonamiento a nuestros primitivos, habremos de concluir que se hallan literalmente perseguidos por la tentación de matar a sus reyes y a sus sacerdotes, cometer incestos o maltratar a sus muertos. Esto resulta poco verosímil y se nos

mostrará totalmente absurdo cuando lo apliquemos a los casos en los que nosotros mismos creemos oír distintamente la voz de la conciencia. En estos casos, afirmamos desde luego, con una inquebrantable seguridad, que no experimentamos la menor tentación de transgredir mandamientos como el de «no matarás» y que la sola idea de una transgresión semejante nos inspira horror.

Si concedemos a este testimonio de nuestra conciencia la importancia a que aspira, todo mandamiento —tanto la prohibición tabú como nuestras prescripciones morales— resultará superfluo, se nos hará inexplicable el hecho mismo de la conciencia moral y desaparecerá toda relación entre la moral, el tabú y la neurosis. De esto modo, nos hallaremos en la situación de aquellos que rehúsan aplicar a la solución del problema los puntos de vista de la psicoanálisis.

Pero teniendo en cuenta uno de los hechos que nuestras investigaciones psicoanalíticas de los sueños de personas sanas nos han revelado, o sea que la tentación de matar es más fuerte en nosotros de lo que creemos y que se manifiesta por efectos psíquicos, aun cuando escape a nuestra conciencia; y habiendo reconocido que las prohibiciones obsesivas de determinados neuróticos no son sino precauciones y castigos que los enfermos se infligen a sí mismos porque sienten con una acrecentada energía la tentación de matar, podremos volver a aceptar de nuevo la proposición antes formulada, esto es, la de que siempre que existe una prohibición ha debido de ser motivada por un deseo, y admitiremos que esta tendencia a matar existe realmente en lo inconsciente y que el tabú, como el mandamiento moral, lejos de ser superfluo, se explica y se justifica por una actitud ambivalente con respecto al impulso hacia el homicidio.

El carácter fundamental de esta actitud ambivalente, o sea el de que el deseo positivo es inconsciente, nos hace entrever nuevas perspectivas y nuevas posibilidades de explicación. Los procesos psíquicos de lo inconsciente, lejos de ser por completo idénticos a los de nuestra vida consciente, gozan de determinadas libertades, har- to apreciables, rehusadas a estos últimos. Un impulso inconsciente no ha nacido necesariamente allí donde vemos que se manifiesta sino que puede provenir de una fuente por completo distinta, haber recaído al principio sobre otras personas y otras relaciones y no hallarse en el lugar en el que comprobamos su presencia, sino merced a mecanismos de *desplazamiento*. Dada la indestructibilidad y la incorregibilidad de los procesos inconscientes, pueden, además, haberse transportado, desde una época a la que se hallan adaptados, hasta otra época y otras circunstancias ulteriores, en las cuales parecen singulares y fuera de lugar sus manifestaciones. No son éstas sino ligerísimas indicaciones, pero su aplicación a cada caso dado demostrará toda la importancia que entrañan, por la luz que logran proyectar sobre la historia del desarrollo de la civilización.

Antes de dar por terminadas estas consideraciones, dejaremos consignada una observación, a título de preparación a ulteriores investigaciones. Sin dejar de afirmar la identidad de naturaleza de la prohibición tabú y del mandamiento moral, comprobamos que existe entre una y otro una diferencia psicológica. Si el mandamiento moral no afecta ya la forma del tabú, ello obedece únicamente a un cambio sobrevenido en las condiciones y particularidades de la ambivalencia.

Hasta el momento, nos hemos dejado guiar en la consideración psicoanalítica de los fenómenos tabú, por las analogías que existen entre estos fe-

nómenos y las manifestaciones de la neurosis obsesiva. No debemos olvidar, sin embargo, que el tabú no es una neurosis, sino una formación social. Habremos, pues, de indicar en qué consiste la diferencia que los separa.

De nuevo tomaré aquí, como punto de partida, un hecho aislado y único. La transgresión de un tabú tiene por sanción un castigo, casi siempre una grave enfermedad o la muerte. Sólo aquel que se ha hecho culpable de una tal transgresión, es amenazado por este castigo. En la neurosis obsesiva suceden las cosas de muy distinto modo. Cuando el enfermo se halla a punto de llevar a cabo algo que le está prohibido teme el castigo, pero no para sí mismo, sino para otra persona sobre la que el enfermo no nos da dato alguno preciso, pero que en el análisis revela ser una de aquellas que le son más próximas y queridas. La neurosis se comporta, pues, en esta ocasión, de un modo altruista, y el primitivo, de un modo egoísta. Únicamente cuando la transgresión de un tabú no es automáticamente seguida, de un modo espontáneo, por el castigo del culpable, es cuando los salvajes sienten despertar en ellos el sentimiento colectivo de que les amenaza un peligro y se apresuran a aplicar por sí mismos el castigo que no se ha producido espontáneamente. No nos será difícil explicar el mecanismo de una tal solidaridad. No obedece sino a que temen el ejemplo contagioso, el impulso a la imitación, es decir, temen la naturaleza infecciosa del tabú. Cuando un individuo ha conseguido satisfacer un deseo reprimido, todos los demás miembros de la colectividad deben de experimentar la tentación de hacer otro tanto; para reprimir esta tentación, es necesario castigar la audacia de aquél cuya satisfacción se envidia, y sucede, además, con frecuencia, que el castigo mismo proporciona a los

que lo imponen la ocasión de cometer a su vez, bajo el encubrimiento de la expiación, el mismo acto impuro. Es éste uno de los principios fundamentales del orden penal humano y se deriva, naturalmente, de la identidad de los deseos reprimidos en el criminal y en aquellos que se hallan encargados de vengar a la sociedad ultrajada.

La psicoanálisis confirma aquí la opinión de las personas piadosas que pretenden que todos somos grandes pecadores. ¿Cómo explicaremos, ahora, esta inesperada nobleza del neurótico, que no teme nada por sí mismo y lo teme todo por la persona amada? El examen analítico muestra que esta nobleza no es de naturaleza primaria. Al principio de su enfermedad, el enfermo teme, lo mismo que el salvaje, la amenaza del castigo, por sí mismo: tiembla, pues, por su propia vida, y sólo más tarde es cuando el temor de la muerte aparece desplazado sobre otra persona. Este proceso es un tanto complicado, pero podemos abarcar todas sus fases. Como base de la prohibición, hallamos generalmente un mal deseo, un deseo de muerte, formulado contra una persona amada. Este deseo es reprimido por una prohibición, pero ésta queda enlazada a un determinado acto, que a consecuencia de un desplazamiento se sustituye al primitivo, orientado contra la persona amada, y queda amenazado con la pena de muerte. Pero el proceso pasa por un desarrollo ulterior, a consecuencia del cual, el deseo de muerte formulado contra la persona amada, es reemplazado por el temor de verla morir. Así, pues, al dar prueba de un cariñoso altruismo no hace el neurótico sino *compensar* su actitud verdadera, que es un brutal egoísmo. Si damos el nombre de *sociales* a aquellos sentimientos referentes a otras personas en los que no se mezcla elemento sexual alguno, podemos decir que la desaparición de es-

tos factores sociales constituye un rasgo fundamental de la neurosis, rasgo que en una fase ulterior queda encubierto por una especie de supercompensación.

Sin extendernos sobre el origen de estas tendencias sociales y sobre sus relaciones con las demás tendencias fundamentales del hombre, queremos hacer resaltar, apoyándonos en un ejemplo, el segundo carácter fundamental de la neurosis. En sus manifestaciones exteriores, presenta el tabú máxima semejanza con el «*délire de toucher*» de los neuróticos. Ahora bien, en este delirio, se trata regularmente de la prohibición de contactos sexuales, y la psicoanálisis ha demostrado de un modo general que las tendencias que en la neurosis sufren una derivación y un desplazamiento son de origen sexual. En el tabú, el contacto prohibido no tiene, según toda evidencia, una significación únicamente sexual; lo que está prohibido es el hecho de afirmar, imponer o hacer valer la propia persona. Con la prohibición de tocar al jefe o los objetos con los cuales se halla él mismo en contacto, se intenta inhibir un impulso manifestado en otras ocasiones, por la vejatoria vigilancia del jefe e incluso por los malos tratos corporales que les son infligidos antes de su coronación. Vemos, pues, que el predominio de las tendencias sexuales sobre las tendencias sociales constituye un rasgo característico de la neurosis; pero estas mismas tendencias sociales no han nacido sino de la mezcla de elementos egoístas con elementos eróticos.

Nuestra comparación entre el tabú y la neurosis obsesiva revela ya las relaciones existentes entre las diversas formas de neurosis y las formaciones sociales, y al mismo tiempo, la importancia que presenta el estudio de la psicología de las

neurosis, para la inteligencia del desarrollo de la civilización.

Las neurosis presentan, por una parte, sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y por otra, se nos muestran como deformaciones de dichas producciones. Podríamos casi 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. Tales deformaciones se explican en último análisis, por el hecho de que las neurosis son formaciones asociales, que intentan realizar, con medios particulares, lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo. Analizando las tendencias que constituyen la base de las neurosis, hallamos que las tendencias sexuales desempeñan un papel decisivo, mientras que las formaciones sociales a que antes hemos aludido, reposan sobre tendencias nacidas de una reunión de factores egoístas y factores eróticos. La necesidad sexual es impotente para unir a los hombres, como lo hacen las exigencias de la conservación. La satisfacción sexual es, ante todo, una cuestión privada e individual.

Desde el punto de vista genético, la naturaleza social de la neurosis se deriva de su tendencia original a huir de la realidad; que no ofrece satisfacciones, para refugiarse en un mundo imaginario, lleno de atractivas promesas. En este mundo real, de que el neurótico huye, reina la sociedad humana con todas las instituciones creadas por el trabajo colectivo, y volviendo la espalda a esta realidad, se excluye, por sí mismo, el neurótico, de la comunidad humana.

el manismo. El término animismo, que servía antiguamente para designar un sistema filosófico determinado, parece haber recibido su significación actual de E. B. Tylor².

Lo que ha provocado la creación de todos estos términos es el conocimiento que hemos adquirido de la forma singularísima en que los pueblos primitivos, desaparecidos o aún existentes, concebían o conciben el mundo y la Naturaleza. Tales pueblos primitivos pueblan el mundo de un infinito número de seres espirituales, benéficos o maléficos, a los cuales atribuyen la causación de todos los fenómenos naturales, y por los que creen animados, no sólo el reino vegetal y el animal, sino también el mineral, en apariencia inerte. Un tercer elemento, y quizá el más importante, de esta primitiva «filosofía de la naturaleza», nos parece ya menos singular, pues aunque hemos limitado extraordinariamente la existencia de los espíritus y nos explicamos los procesos naturales, por la acción de fuerzas físicas impersonales, no nos es aún muy ajeno. Los primitivos creen, en efecto, en una igual «animación» de los seres humanos, suponiendo que las personas contienen almas que pueden abandonar su residencia y transmigrar a otros hombres. Estas almas constituyen la fuente de las actividades espirituales y son, hasta cierto punto, independientes de los cuerpos. La representación primitiva de las almas las suponía muy semejantes a los individuos, y sólo después de una larga evolución han quedado despojadas de todo elemento material, adquiriendo un alto grado de «espiritualización»³.

La mayoría de los autores se inclina a admitir que estas representaciones de las almas constituyen el nódulo primitivo del sistema animista, que los espíritus no corresponden sino a las almas que han llegado a hacerse independientes y que

Uno

Todos los trabajos encaminados a aplicar a las ciencias morales los puntos de vista de la psicoanálisis han de adolecer, inevitablemente, de una cierta insuficiencia. Por lo tanto, no aspiran sino a estimular a los especialistas y a sugerirles ideas que puedan utilizar en sus investigaciones. Tal insuficiencia ha de hacerse notar particularmente en un capítulo destinado a tratar de aquel inmenso dominio que designamos con el nombre de animismo¹.

En el sentido estricto de la palabra, el animismo es la teoría de las representaciones del alma; en el sentido amplio, la teoría de los seres espirituales en general. Distinguese, además, el animatismo, o sea la doctrina de la vivificación de la Naturaleza, que se nos muestra inanimada. A esta doctrina se enlazan, por último, el animalismo y

también las almas de los animales, de las plantas y de las cosas fueron concebidas a semejanza de las almas humanas.

¿Cómo llegaron los hombres primitivos a las concepciones fundamentales singularmente dualistas, en las que reposa el sistema animista? Se supone que fue por la observación de los fenómenos del reposo (con el sueño) y de la muerte, y por el esfuerzo realizado para explicar tales estados, tan familiares a todo individuo. El punto de partida de esta teoría debió de ser, principalmente, el problema de la muerte. La persistencia de la vida, o sea la inmortalidad, era para el primitivo lo natural y lógico. La representación de la muerte es muy posterior. No ha sido aceptada sino después de muchas vacilaciones, y aún hoy día, carece para nosotros de todo sentido.

El problema de cuál ha podido ser la participación de otras observaciones y experiencias, tales como las relativas a las imágenes oníricas, a las sombras y a las imágenes reflejadas por los espejos, etc., en la elaboración de las teorías animistas, ha provocado numerosas discusiones, que no han dado aún resultado positivo alguno⁴.

La formación de las representaciones de las almas como reacción del primitivo a los fenómenos exteriores que se ofrecían a su reflexión, y la ulterior transferencia de dichas representaciones a los objetos del mundo exterior, parece perfectamente natural y nada enigmática. Refiriéndose al hecho de que en los pueblos más diversos y en las épocas más diferentes hallamos una coincidencia de estas representaciones, dice Wundt, que las mismas «son el producto psicológico necesario de la conciencia creadora de los mitos y que el animismo primitivo debe ser considerado como la expresión espiritual del *estado natural de la humanidad*, en la medida en que este estado es

accesible a nuestra observación»⁵. En la *Natural History*, de Hume, encontramos ya una justificación de la animación de lo inanimado: *There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious*⁶.

El animismo es un sistema intelectual.—No explica únicamente tales o cuales fenómenos particulares, sino que permite concebir el mundo como una totalidad. Si hemos de dar fe a los investigadores, la humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres de estos sistemas intelectuales, tres grandes concepciones del universo: la concepción *animista* (mitológica), la *religiosa* y la *científica*. De todos estos sistemas, es quizá, el animismo, el más lógico y completo. Ahora bien, esta primera concepción humana del universo es una teoría psicológica. Sería ir más allá de nuestros límites, demostrar lo que de ella subsiste aún en la vida actual, bien bajo la forma degradada de superstición, bien como fondo vivo de nuestro idioma, de nuestras creencias y de nuestra filosofía.

En esta sucesión de las tres concepciones del mundo, se funda la afirmación de que el animismo, sin ser todavía una religión, implica ya las condiciones preliminares de todas las religiones que ulteriormente hubieron de surgir. Es también evidente que el mito reposa sobre elementos animistas. Pero las relaciones entre el mito y el animismo no han sido aún suficientemente elucidadas.

Dos

Nuestra labor psicoanalítica elegirá un diferente punto de partida.—Sería erróneo suponer que los hombres se vieron impulsados a la creación de sus primeros sistemas cósmicos por una pura curiosidad intelectual, por el sólo ansia de saber. La necesidad práctica de someter al mundo debió de participar, indudablemente, en estos esfuerzos. Así, pues, no nos sorprende averiguar que el sistema animista aparece acompañado de una serie de indicaciones sobre la forma en que debemos comportarnos para dominar a los hombres, a los animales y las cosas, o mejor dicho, a los espíritus de los hombres, de los animales y de las cosas. Este sistema de indicaciones, conocido con el nombre de *hechicería* y *magia*, es considerado por S. Reinach⁷ como la estrategia del animismo. Por mi parte, prefiero compararlo a su técnica, como hacen Hubert y Mauss⁸.

¿Puede establecerse una distinción de principio entre la hechicería y la magia? Desde luego, si hacemos abstracción, un poco arbitrariamente, de las vacilaciones del lenguaje usual. La hechicería se nos muestra entonces esencialmente como el arte de influir sobre los espíritus, tratándolos como en condiciones idénticas se trataría a una persona humana, esto es, apaciguándolos y atrayéndolos o intimidándolos, despojándolos de su poder y sometiéndolos a nuestra voluntad; todo ello, por medio de procedimientos cuya eficacia se haya comprobado en las relaciones humanas. La magia es algo diferente, pues, en el fondo, hace abstracción de los espíritus y no se sirve del método psicológico corriente, sino de procedimientos especiales. No es difícil descubrir que la magia constituye la parte más primitiva e importante de la técnica animista, pues entre los medios uti-

lizados para influir sobre los espíritus hallamos procedimientos mágicos⁹ y, además, la encontramos aplicada en casos en los que aún no parece haber tenido efecto la espiritualización de la Naturaleza.

La magia responde a fines muy diversos, tales como los de someter los fenómenos de la Naturaleza a la voluntad del hombre, protegerle de sus enemigos y de todo género de peligros y darle el poder de perjudicar a los que le son hostiles. Pero el principio sobre el que reposa la acción mágica, o mejor dicho, el principio de la magia, es tan evidente que ha sido reconocido por todos los autores y podemos expresarlo de un modo claro y conciso utilizando la fórmula de E. B. Tylor (aunque prescindiendo de la valoración que dicha fórmula implica): *Mistaking an ideal connexion for a real one.* (Tomar, por error, una relación ideal por una relación real.) Vamos a demostrar esta circunstancia en dos grupos de actos mágicos.

Uno de los procedimientos mágicos más generalmente utilizados, para perjudicar a un enemigo, consiste en fabricar su efigie con materiales de cualquier naturaleza y sin que la semejanza sea requisito indispensable, pudiéndose también «decretar» que un objeto cualquiera constituirá tal efigie. Todo lo que a la misma se inflija recaerá sobre la persona cuya representación constituye y bastará herir una parte de la primera, para que enferme el órgano correspondiente de la segunda. Esta misma técnica mágica puede emplearse también con fines benéficos y piadosos, tales como el de proteger a un dios contra los malos demonios. Así escribe Frazer¹⁰:

«Todas las noches, cuando Ra, el dios del sol (entre los antiguos egipcios), volvía a su residencia en el inflamado occidente, tenía que sostener

una encarnizada lucha contra un ejército de demonios, conducidos por Apepi, su mortal enemigo. Ra luchaba contra ellos toda la noche, y a veces las potencias de las tinieblas conseguían ensombrecer el cielo con negras nubes y debilitar la luz del sol, incluso durante el día. Con el fin de ayudar al dios se celebraba cotidianamente, en su templo de Tebas, la siguiente ceremonia: Se fabricaba con cera una imagen de Apepi, al que se daba la forma de un horrible cocodrilo o de una serpiente de innumerables anillos y se escribía encima con tinta verde el nombre del maléfico espíritu. Colocada esta figura en una vaina de papiro, sobre la cual se trazaba la misma inscripción, era envuelta en negros cabellos y después escupía encima el sacerdote, la cortaba con un cuchillo de sílex, la arrojaba al suelo y la pisaba con su pie izquierdo. Por último, terminaba la ceremonia quemando la figura en una hoguera alimentada con determinadas plantas. Destruído Apepi, todos los demonios de su séquito sufrían sucesivamente la misma suerte. Este servicio divino, que iba acompañado de ciertos discursos rituales, se celebraba ordinariamente por la mañana, al mediodía y por la noche; pero podía ser repetido en cualquier momento del día cuando rugía la tormenta, llovía a torrentes o se mostraba el cielo oscurecido por negras nubes. Los perversos enemigos de Ra experimentaban los efectos del castigo infligido a sus imágenes del mismo modo que si tal castigo les hubiese sido aplicado directamente. Huían, y el dios del sol triunfaba de nuevo»¹¹.

Los actos mágicos fundados en estos mismos principios y motivados por iguales representaciones, son innumerables. Citaré dos de ellos, que han desempeñado siempre un papel importante en los pueblos primitivos y se conservan aún, en

parte, en el mito y el culto de pueblos más avanzados. Trátase de las prácticas mágicas destinadas a provocar la lluvia y a lograr una buena cosecha. Se provoca la lluvia por medios mágicos, imitándola y reproduciendo artificialmente las nubes y la tempestad. Diríase que los que ruegan, «juegan a la lluvia». Los ainos japoneses, por ejemplo, creen provocar la lluvia vertiendo agua a través de un cedazo y paseando procesionalmente por el pueblo, una gran artesa provista de vela y remos, como si fuese un barco. La fertilidad de la tierra queda mágicamente asegurada ofreciéndole el espectáculo de relaciones sexuales. Así, para no citar sino un ejemplo entre mil, en determinadas regiones de las islas de Java, cuando se aproxima el momento de la floración del arroz, los labradores y las labradoras van por las noches a los campos, con el fin de estimular, mediante su ejemplo, la fecundidad del suelo y garantizar una buena cosecha¹². Por lo contrario, las relaciones sexuales incestuosas son temidas y malditas a consecuencia de su nefasta influencia sobre la fertilidad del suelo y la abundancia de la cosecha¹³.

En este primer grupo, pueden incluirse, igualmente, determinadas prescripciones negativas, o sea medidas mágicas de precaución. Cuando una parte de los habitantes de un pueblo dayak va a la caza del jabalí, aquellos que permanecen en el pueblo no deben tocar con sus manos el aceite ni el agua, pues la incbervancia de esta precaución ablandaría los dedos de los cazadores, los cuales dejarían escapar así fácilmente su presa¹⁴. Asimismo, cuando un cazador gilyak sigue en el bosque la pista de una pieza, está prohibido a los hijos que deja en casa, trazar dibujos sobre la madera o la arena, pues si lo hicieran, los senderos del bosque se confundirían como las líneas

del dibujo y el cazador no encontraría ya su camino para volver al hogar¹⁵. El hecho de que la distancia no signifique obstáculo alguno para la eficacia de actos mágicos como los últimamente citados y otros muchos, siendo considerada, por lo tanto, la telepatía como un fenómeno natural, no nos plantea, como carácter peculiar de la magia, problema ninguno.

No podemos, en efecto, dudar de que el factor al que se atribuye máxima eficacia en todos estos actos mágicos, es la *analogía* entre el acto realizado y el fenómeno cuya producción se desea. Por tal razón, denomina Frazer a esta clase de magia, magia *imitativa u homeopática*. Si queremos que llueva, habremos de hacer algo que imite la lluvia o la recuerde. En una fase de civilización más avanzada, se reemplazará este procedimiento mágico por procesiones en derredor de un templo y rogativas a los santos en él venerados, y más adelante aún, se renunciará igualmente a esta técnica religiosa, para investigar por medio de qué acciones sobre la atmósfera misma resultará posible provocar la lluvia.

En un distinto grupo de actos mágicos, el principio de la semejanza es reemplazado por otro, que los ejemplos siguientes nos revelarán sin dificultad.

Para perjudicar a un enemigo, se puede utilizar aún otro procedimiento, consistente en procurarse algunos cabellos suyos, limaduras de sus uñas o incluso jirones de sus vestidos y someterlos a manejos hostiles o vejatorios. La posesión de estos objetos equivale al dominio de la persona de que provienen, la cual experimenta todos los efectos del mal que se inflige a los mismos. Según los primitivos, constituye el nombre una parte esencial de la personalidad. Así, pues, el conocimiento del nombre de una persona o de un espíritu pro-

cura ya un cierto poder sobre ellos. De aquí, todas las singulares precauciones y restricciones que deben observarse en el uso de los nombres y de las que ya hemos enumerado algunas en el capítulo dedicado al tabú. En estos casos, queda reemplazada la analogía por la *sustitución de la parte al todo*.

El canibalismo de los primitivos presenta una análoga motivación sublimada. Absorbiendo, por la ingestión, partes del cuerpo de una persona, se apropia el caníbal las facultades de que la misma se hallaba dotada, creencia a la que obedecen también las diferentes precauciones y restricciones a las que el régimen alimenticio queda sometido entre los primitivos. Una mujer encinta se absterdrá de comer la carne de determinados animales, cuyos caracteres indeseables, por ejemplo, la cobardía, podrían transmitirse al hijo que lleva en su seno. La eficacia del acto mágico no queda disminuida en modo alguno, por la separación sobrevenida entre el todo y la parte, ni tampoco porque el contacto entre la persona y un objeto dado no haya sido sino instantáneo. Así, podemos perseguir, a través de milenios enteros, la creencia de la relación mágica entre la herida y el arma que la produjo. Cuando un melanesio consigue apoderarse del arco cuya flecha le ha herido, lo deposita cuidadosamente en un sitio fresco, creyendo disminuir con ello la inflamación de la llaga. Pero si el arco queda entre las manos de los enemigos, éstos lo depositarán seguramente en lugar inmediato al fuego, con el fin de agravar dicha inflamación. En su *Historia Natural* (xxviii), aconseja Plinio que cuando nos arrepentimos de haber causado mal a alguien, debemos escupir en la mano que ha causado el mal, acto que calmará inmediatamente el dolor de la víctima. Francis Bacon menciona en su *Natural History* la creen-

cia, muy extendida, de que para curar una herida basta engrasar el arma que la produjo. Algunos labradores ingleses siguen aún, hoy en día, tal receta, y cuando se han herido con una hoz, procuran conservar ésta en un perfecto estado de limpieza, con lo cual creen evitar la supuración de la herida. En junio de 1912, contaba un periódico local inglés, que una mujer llamada Matilde Henry, de Norwich, se había introducido en un talón un clavo de hierro y que sin dejar que le examinaran el pie, ni siquiera quitarse la media, mandó a su hija que metiera el clavo en aceite, esperando librarse así de toda complicación. A los pocos días moría del tétanos, por no haber desinfectado su herida.

Los ejemplos de este último grupo son ejemplos de magia *contagiosa*, a la que Frazer distingue de la magia *imitativa*. Lo que confiere eficacia a la magia contagiosa no es ya la analogía, sino la relación en el espacio, esto es, la contigüidad, y su representación o su recuerdo. Mas como la analogía y la contigüidad son los dos principios esenciales de los procesos de asociación, resulta que todo el absurdo de las prescripciones mágicas queda explicado por el régimen de la asociación de ideas. Vemos, pues, cuán verdadera es la definición que Tylor ha dado de la magia, definición que ya citamos antes: *Mistaking an ideal connexion for a real one*. Frazer la define próximamente en los mismos términos: *Men mistook the order of their ideas for the order of nature, and hence imagined that the control which they have, or seem to have, over their thoughts, permitted them to exercise a corresponding control over things*¹⁶.

Extrañaremos, pues, al principio, ver que ciertos autores rechazan, por insatisfactoria, esta luminosa explicación de la magia¹⁷. Pero reflexio-

nando un poco, hallamos justificada su objeción de que la teoría que sitúa la asociación en la base de la magia, explica únicamente los caminos por ella seguidos, sin informarnos sobre lo que constituye su esencia misma, esto es, sobre las razones que impulsan al hombre primitivo a reemplazar las leyes naturales por leyes psicológicas. La intervención de un factor dinámico se nos hace aquí indispensable, pero mientras que la investigación de este factor induce en error a los críticos de la teoría de Frazer, no resulta, en cambio, difícil, dar una explicación satisfactoria de la magia, profundizando en la teoría de la asociación.

Consideremos, en primer lugar, el caso más simple e importante de la magia imitativa. Según Frazer, puede ésta ser practicada aisladamente, mientras que la magia contagiosa presupone siempre la imitativa¹⁸. Los motivos que impulsan al ejercicio de la magia, resultan fácilmente reconocibles: no son otra cosa que los deseos humanos. Habremos únicamente, de admitir, que el hombre primitivo tiene una desmesurada confianza en el poder de sus deseos. En el fondo, todo lo que intenta obtener por medios mágicos, no debe suceder sino porque él lo quiere. De este modo, no tropezamos, al principio, sino con el deseo.

Con respecto al niño, que se encuentra en condiciones psíquicas análogas, pero no posee aún las mismas aptitudes motoras, hemos admitido antes, que comienza por procurar a sus deseos una satisfacción verdaderamente alucinatoria, haciendo nacer la situación satisfactoria por medio de excitaciones centrífugas de sus órganos sensoriales¹⁹. El adulto primitivo encuentra ante sí otro camino. A su deseo, se enlaza un impulso motor, la voluntad, y esta voluntad, que entrando luego al servicio del deseo, será lo bastante fuerte para cambiar la faz de la tierra, es utiliza-

da para lograr la satisfacción por una especie de alucinación motora. Esta *representación* del deseo satisfecho puede ser comparada al *juego* de los niños, que reemplaza en éstos a la técnica puramente sensorial de la satisfacción. Si el juego y la representación imitativa bastan al niño y al primitivo, no es por su sobriedad y modestia (en el sentido actual de estas palabras) ni por una resignación procedente de la conciencia de su impotencia real. Trátase de una secuela naturalísima del exagerado valor que atribuyen a su deseo, a la voluntad que de él depende y a los caminos que han emprendido. Con el tiempo, se desplaza el acento psíquico desde los motivos del acto mágico hasta sus medios o incluso hasta el acto mismo. Sería, quizá, más exacto decir que son precisamente dichos medios los que revelan por vez primera, al primitivo, el exagerado valor que enlaza a sus actos psíquicos. Parece, entonces, como si fuese el acto mágico lo que impone la realización de lo deseado, por su analogía con ello. En la fase animista del pensamiento, no existe aún ocasión de evidenciar objetivamente la situación real, cosa que se hace ya posible en fases ulteriores, en las que continúan practicándose los mismos procedimientos, pero comienza ya a surgir el fenómeno psíquico de la duda, como manifestación de una tendencia a la represión. Entonces admiten ya los hombres que de nada sirve invocar a los espíritus si no se tiene la fe y que la fuerza mágica de la oración permanece ineficaz si no es dictada por una piedad verdadera ²⁰.

La posibilidad de una magia contagiosa basada en la asociación por contigüidad, nos muestra que la valoración psíquica del deseo y de la voluntad se ha extendido a todos los actos psíquicos subordinados a esta última. Resulta de esto una sobreestimación general de todos los proce-

dos psíquicos. Las cosas se borran ante sus representaciones y se supone que todos los cambios impresos a éstas alcanzan necesariamente a aquéllas y que las relaciones existentes entre las segundas deben de existir igualmente entre las primeras. Como el pensamiento no conoce las distancias y reúne en el mismo acto de conciencia las cosas más alejadas en el espacio y en el tiempo, también el mundo mágico franqueará telepáticamente las distancias espaciales y tratará las relaciones pasadas como si fuesen actuales. La imagen refleja del mundo interior se superpone, en la época animista, a la imagen que actualmente nos formamos del mundo exterior y la oculta a los ojos del sujeto.

Haremos resaltar, asimismo, el hecho de que los dos principios de la asociación, la semejanza y la contigüidad, encuentran su síntesis en una unidad superior: el *contacto*. La asociación por contigüidad equivale a un contacto directo. La asociación por analogía es un contacto en el sentido figurado de la palabra. La posibilidad de designar con la misma palabra tales dos clases de asociación, indica ya la identidad del proceso psíquico. Esta misma extensión de la noción de contacto se nos reveló antes en el análisis del tabú ²¹.

Resumiendo, podemos decir que el principio que rige la magia, o sea la técnica del pensamiento animista, es el de la «omnipotencia de las ideas».

Tres

Esta expresión «omnipotencia de las ideas», la debo a un enfermo muy inteligente que padecía de representaciones obsesivas y que, una vez curado, merced a la psicoanálisis, dio pruebas de

clara inteligencia y buen sentido. Forjó esta expresión para explicar todos aquellos singulares e inquietantes fenómenos que parecían perseguirle, y con él a todos aquellos que sufrían de su misma enfermedad. Bastábale pensar en una persona, para encontrarla en el acto, como si la hubiera invocado. Si un día se le ocurría solicitar noticias de un individuo al que había perdido de vista hacía algún tiempo, era para averiguar que acababa de morir, de manera que podía creer que dicha persona había atraído telepáticamente su atención, y cuando sin mal deseo ninguno, maldecía de una persona cualquiera, vivía a partir de aquel momento en el perpetuo temor de averiguar la muerte de dicha persona y sucumbir bajo el peso de la responsabilidad contraída.

Con respecto a la mayor parte de estos casos, pudo explicarme, por sí mismo, en el curso del tratamiento, cómo se había producido la engañosa apariencia y lo que él había añadido, por su parte, para dar más fuerza a sus supersticiosos temores²². Todos los enfermos obsesivos son supersticiosos como éste y casi siempre en contra de sus más arraigadas convicciones.

La conservación de la «omnipotencia de las ideas» se nos muestra en la neurosis obsesiva con mayor claridad que en ninguna otra, por ser aquella en la que los resultados de esta primitiva manera de pensar logran aproximarse más a la conciencia. Sin embargo, no podemos ver en la «omnipotencia de las ideas» el carácter distintivo de esta neurosis, pues el examen analítico nos lo revela también en las demás. En todas ellas, es la realidad intelectual y no la exterior lo que rige la formación de síntomas. Los neuróticos viven en un mundo especial, en el que, para emplear una expresión de que ya me he servido en otras ocasiones, sólo la «valuta neurótica» se cotiza.

Quiero decir con esto, que los neuróticos no atribuyen eficacia, sino a lo intensamente pensado y representado afectivamente, considerando como cosa secundaria su coincidencia con la realidad. El histérico reproduce en sus accesos y fija por sus síntomas, sucesos que no se han desarrollado, sino en su imaginación, aunque en último análisis, se refieran a sucesos reales o contruidos con materiales de este género. Así, pues, interpretaríamos equivocadamente el sentimiento de culpabilidad que pesa sobre el neurótico, si lo quisiéramos explicar por faltas reales. Un neurótico puede sentirse agobiado por un sentimiento de culpabilidad que sólo encontraríamos justificado en un asesino varias veces reincidente, y haber sido siempre, sin embargo, el hombre más respetuoso y escrupuloso para con sus semejantes. Mas no obstante, posee dicho sentimiento una base real. Fundase, en efecto, en los intensos y frecuentes deseos de muerte que el sujeto abriga en lo inconsciente, contra sus semejantes. No carece, pues, de fundamento en cuanto no tenemos en cuenta los hechos reales, sino las intenciones inconscientes. La omnipotencia de las ideas, o sea, el predominio concedido a los procesos psíquicos sobre los hechos de la vida real, muestra así una ilimitada influencia sobre la vida afectiva de los neuróticos y sobre todo aquello que de la misma depende. Al someterle al tratamiento psicoanalítico, que convierte en consciente a lo inconsciente, observaremos que no le es posible creer en la absoluta libertad de las ideas y que teme siempre manifestar sus malos deseos, como si la exteriorización de los mismos hubiera de traer consigo, fatalmente, su cumplimiento. Esta actitud y las supersticiones que dominan su vida, nos muestran cuán próximo se halla al salvaje, que cree

poder transformar el mundo exterior sólo con sus ideas.

Los actos obsesivos primarios de estos neuróticos son propiamente de naturaleza mágica. Cuando no actos de hechicería, son siempre actos de contra-hechicería, destinados a alejar las amenazas de desgracia que atormentan al sujeto al principio de su enfermedad. Siempre que me ha sido posible penetrar en el misterio, he comprobado que la desgracia que el enfermo esperaba no era sino la muerte. Según Schopenhauer, el problema de la muerte se alza en el umbral de toda filosofía. Sabemos ya que la creencia en el alma y en el demonio, característica del animismo, se ha formado bajo la influencia de las impresiones que la muerte produce en el hombre. Es difícil saber si estos primeros actos obsesivos o de defensa se hallan sometidos al principio de la analogía y del contraste, pues dadas las condiciones de la neurosis, aparecen generalmente deformados, por su desplazamiento sobre una minucia, sobre un acto por completo insignificante²³. También las fórmulas de defensa de la neurosis obsesiva hallan su pareja en las fórmulas de la hechicería y de la magia. La historia de la evolución de los actos obsesivos puede describirse en la forma siguiente: tales actos, al principio muy lejanos a lo sexual, comienzan por constituir una especie de conjuro destinado a alejar los malos deseos y acaban siendo una sustitución del acto sexual prohibido, imitándolo con la mayor fidelidad posible.

Si aceptamos la evolución antes descrita de las concepciones humanas del mundo, según la cual, la fase *animista* fue sustituida por la *religiosa* y ésta, a su vez, por la *científica*, nos será también fácil seguir la evolución de la «omnipotencia de las ideas» a través de estas fases. En la fase ani-

mista, se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia; en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos, seriamente, a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera a hacerles actuar conforme a sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales. En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia.

Remontando el curso de la historia del desarrollo de las tendencias libidinosas, desde las formas que las mismas afectan en la edad adulta hasta sus primeros comienzos en el niño, establecimos en un principio una importante distinción, que dejamos expuesta en nuestros «Tres ensayos sobre una teoría sexual» (1905)²⁴. Las manifestaciones de los instintos sexuales pueden ser reconocidas desde un principio, pero en sus más tempranos comienzos, no se hallan aún orientadas hacia ningún objeto exterior. Cada uno de los componentes instintivos de la sexualidad labora por su cuenta en busca del placer, sin preocuparse de los demás, y halla su satisfacción en el propio cuerpo del individuo. Es ésta la fase del *autoerotismo*, a la cual sucede la de la *elección de objeto*.

Un estudio más detenido ha hecho resaltar la utilidad e incluso la necesidad de intercalar entre estas dos fases, una tercera, o si se prefiere, de descomponer en dos la primera, o sea, la del autoerotismo. En esta fase intermedia, cuya importancia se impone cada vez más a la investigación, las tendencias sexuales antes independientes unas de otras, aparecen reunidas en una unidad y han hallado su objeto, el cual no es, de todos modos,

un objeto exterior ajeno al individuo, sino su propio Yo, constituido ya en esta época. Teniendo en cuenta ciertas fijaciones patológicas de este estado, que más tarde observamos, hemos dado a esta nueva fase el nombre de *narcisismo*. El sujeto se comporta como si estuviese enamorado de sí mismo y los instintos del Yo y los deseos libidinosos no se revelan aún a nuestro análisis con una diferenciación suficiente.

Aunque no nos hallemos todavía en situación de dar una característica suficientemente precisa de esta fase narcisista, en la que los instintos sexuales, hasta entonces disociados, aparecen fundidos en una unidad y toman, como objeto, al Yo, no dejamos de presentir que tal organización narcisista no habrá ya de desaparecer nunca, por completo. El hombre permanece, hasta cierto punto, narcisista, aun después de haber hallado, para su libido, objetos exteriores, pero los revestimientos de objeto que lleva a cabo son como emanaciones de la libido que reviste su Yo y pueden volver a él en todo momento. Los estados conocidos con el nombre de estados amorosos, tan interesantes desde el punto de vista psicológico y que constituyen como el prototipo normal de la psicosis, corresponden al grado más elevado de tales emanaciones, con relación al nivel del amor egotista.

Nada parece más natural que enlazar al narcisismo, como su característica esencial, el alto valor —exagerado desde nuestro punto de vista— que el primitivo y el neurótico atribuyen a los actos psíquicos. Diremos, pues, que en el primitivo se halla el pensamiento aún fuertemente sexualizado. A esta circunstancia se debe tanto la creencia en la omnipotencia de las ideas como la convicción de la posibilidad de dominar el mundo, convicción que no queda destruida por las innu-

merables experiencias cotidianas susceptibles de advertir al hombre del lugar exacto que ocupa en él. El neurótico nos muestra, por un lado, que una parte muy considerable de esta actitud primitiva perdura en él como constitucional, y por otro, que la represión sexual por la que ha pasado ha determinado una nueva sexualización de sus procesos intelectuales. Los efectos psíquicos tienen que ser los mismos en ambos casos de sobrecarga libidiosa del pensamiento, esto es, tanto en la primitiva como en la regresiva, y estos efectos son el narcisismo intelectual y la omnipotencia de las ideas²⁵.

Si aceptamos que la omnipotencia de las ideas constituye un testimonio en favor del narcisismo, podemos intentar establecer un paralelo entre el desarrollo de la concepción humana del mundo y el de la libido individual. Hallamos, entonces, que tanto temporalmente como por su contenido, corresponden la fase animista al narcisismo, la fase religiosa al estadio de objetivación caracterizado por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estadio de madurez en el que el individuo renuncia al principio del placer, y subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior²⁶.

El arte es el único dominio en el que la «omnipotencia de las ideas» se ha mantenido hasta nuestros días. Sólo en el arte sucede aún que un hombre atormentado por los deseos cree algo semejante a una satisfacción y que este juego provoque —merced a la ilusión artística— efectos afectivos, como si se tratase de algo real. Con razón se habla de la magia del arte y se compara al artista a un hechicero. Pero esta comparación es, quizá, aún más significativa de lo que parece. El arte, que no comenzó en modo alguno siendo «el arte por el arte», se hallaba al principio al

servicio de tendencias hoy extinguidas en su mayoría y podemos suponer que entre dichas tendencias existía un cierto número de intenciones mágicas²⁷.

Cuatro

El primero de los sistemas cósmicos edificados por la humanidad, o sea, el animismo, fue, como ya hemos visto, un sistema psicológico. En su cimentación no precisó para nada de la ciencia, pues la ciencia no interviene sino cuando nos hemos dado cuenta de que no conocemos el mundo y tenemos, por lo tanto, que buscar los caminos susceptibles de conducirnos a tal conocimiento. Mas, para el hombre primitivo, era el animismo una concepción inmediata y natural. Sabía que las cosas de que el mundo se compone eran semejantes al hombre, esto es, a su propia conciencia de sí mismo. No debe, pues, sorprendernos hallar que el hombre primitivo transfiere al mundo exterior la estructura de su propia psiquis²⁸ y habremos de emprender la tentativa de volver a situar en el alma humana, aquello que el animismo nos enseña sobre la naturaleza de las cosas.

La técnica del animismo, o sea, la magia, nos revela clara y precisamente la intención de imponer a los objetos de la realidad exterior las leyes de la vida psíquica, proceso en el que no tienen que desempeñar todavía papel ninguno los espíritus, los cuales pueden, en cambio, ser también objeto de procedimientos mágicos. Los principios sobre los que la magia reposa son, pues, más primitivos y antiguos que la teoría de los espíritus, nódulo del animismo. Nuestra concepción psicoanalítica coincide en este punto con una teoría de R. R. Marett, que admite una fase *preanimista* del animismo, fase que aparece perfectamente

caracterizada con el nombre de *animatismo* (una especie de hilozoísmo universal). Poco más es lo que puede decirse sobre el preanimismo, pues no se ha encontrado aún pueblo alguno al que falte la creencia en los espíritus²⁹.

Mientras que la magia utiliza aún en su totalidad la omnipotencia de las ideas, el animismo cede una parte de esta omnipotencia a los espíritus, abriendo así el camino a la religión. ¿Pero qué es lo que hubo de impulsar al primitivo a esta primera renunciación? No puede pensarse que fuera el descubrimiento de la inexactitud, de sus principios, pues conservó la técnica mágica. Los espíritus y los demonios no son, como en otro lugar lo indicamos, sino las proyecciones de sus tendencias afectivas³⁰; el primitivo personifica estas tendencias y puebla el mundo con las encarnaciones así creadas. De este modo vuelve a hallar en el exterior sus propios procesos psíquicos.

No vamos a emprender aquí la tarea de resolver el problema de los orígenes de la tendencia a proyectar al exterior determinados procesos psíquicos. Sin embargo, admitiremos que esta tendencia queda acentuada cuando la proyección implica la ventaja de un alivio psíquico. Esta ventaja es indudable en los casos de conflicto entre las tendencias que aspiran a la omnipotencia. El proceso patológico de la paranoia utiliza, realmente, el mecanismo de la proyección para resolver estos conflictos surgidos en la vida psíquica. Ahora bien, el caso tipo de los conflictos de este género es el que surge entre los dos términos de una oposición, esto es, el de la actitud ambivalente, antes minuciosamente analizado por nosotros al examinar la situación de las personas que lloran la muerte de un pariente querido. Este caso nos parece particularmente apropiado para motivar

la creación de formaciones proyectivas. Nos hallamos aquí de acuerdo con la opinión de aquellos autores que consideran a los espíritus maléficos como los primeramente nacidos y hacen remontar la creencia en el alma a las impresiones que la muerte provoca en los supervivientes. No situamos, sin embargo, en primer término, como dichos autores lo hacen, el problema intelectual que la muerte plantea a los vivos, sino que vemos en el conflicto afectivo que tal situación crea a los supervivientes la fuerza que impulsa al hombre a reflexionar e investigar.

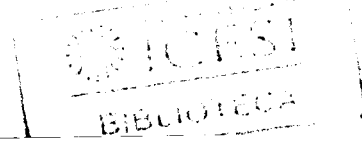
La primera creación teórica de los hombres, esto es, la de los espíritus, provendría, pues, de la misma fuente que las primeras restricciones morales a las que los mismos se someten, o sea, las prescripciones tabúes. Pero la identidad de origen no implica de ningún modo una simultaneidad de aparición. Si la situación de los supervivientes con respecto a los muertos fue realmente lo que hizo reflexionar al hombre y le obligó a ceder a los espíritus una parte de su omnipotencia y sacrificar una parte de su libertad de acción, podemos decir que estas formaciones sociales representan un primer reconocimiento de la *Aváx*, y que se opone al narcisismo humano. El primitivo se inclinaría ante la fatalidad de la muerte con el mismo gesto por el que parece negarla.

Prosiguiendo el análisis de nuestras hipótesis, podríamos preguntarnos cuáles son los elementos esenciales de nuestra propia estructura psicológica, que retornan y se reflejan en las formaciones proyectivas de las almas y de los espíritus. No puede negarse que la representación primitiva del alma coincide en sus rasgos esenciales con la ulterior del alma inmaterial, considerando, como ésta, que las personas y las cosas se hallan compuestas de dos elementos diferentes, entre los cua-

les aparecen distribuidas las diversas cualidades y modificaciones de la totalidad. Esta dualidad primitiva —para servirnos de la expresión de Herbert Spencer³¹— es ya idéntica a aquel dualismo que se manifiesta en la corriente diferenciación de cuerpo y alma y cuyas indestructibles expresiones verbales reconocemos en la descripción del furioso o del demente, como hombre que está «fuera de sí» o que «no está en sí»³²

Lo que así proyectamos, idénticamente al primitivo, en la realidad exterior, no puede ser sino nuestro conocimiento de que junto a un estado en el que uná cosa es percibida por los sentidos y la conciencia, esto es, junto a un estado en el que una cosa dada se halla *presente*, existe otro en el que esta misma cosa no es sino *latente*, aunque susceptible de volver a hacerse presente. Dicho de otro modo, lo que proyectamos es nuestro conocimiento de la coexistencia de la percepción y el recuerdo, o generalizando, de la existencia de procesos psíquicos *inconscientes*, a más de los *conscientes*³³. Podría decirse que el «espíritu» de una persona o de una cosa se reduce, en último análisis, a la propiedad que las mismas poseen de constituirse en objeto de un recuerdo o de una representación, cuando se hallan sustraídas a la percepción directa.

Ni en la representación primitiva del «alma» ni tampoco en la moderna, podemos esperar hallar aquella precisa delimitación que la ciencia actual establece entre las actividades psíquicas inconsciente y consciente. El alma animista reúne, más bien, las propiedades de ambas instancias. Su fluidez, su movilidad y su facultad de abandonar un cuerpo y tomar posesión de un modo permanente o pasajero, de otro distinto, son caracteres que recuerdan la naturaleza de la conciencia. Pero la forma en que se mantiene oculta detrás de las ma-



nitestaciones de la personalidad, hace pensar en lo inconsciente. Hoy en día no atribuimos ya la inmutabilidad y la indestructibilidad a los procesos conscientes, sino a los inconscientes, y consideramos a estos últimos como los verdaderos sustentadores de la actividad psíquica.

Hemos dicho antes que el animismo es un sistema intelectual y la primera teoría completa del mundo, y queremos, ahora, deducir algunas consecuencias de la concepción psicoanalítica de tal sistema. Nuestra experiencia cotidiana es muy apropiada para recordarnos a cada instante sus principales particulares. Soñamos durante la noche, y hemos aprendido a interpretar nuestros sueños. Sin renegar de su naturaleza, pueden los sueños mostrarse confusos e incoherentes, pero pueden también imitar el orden de las impresiones de la vida real, deduciendo un suceso de otro y estableciendo una correlación entre diferentes partes de su contenido, aunque nunca hasta el punto de no presentar algún absurdo o alguna incoherencia. Sometiendo un sueño a la interpretación, averiguamos que la disposición inconstante e irregular de sus partes constitutivas no presenta importancia ninguna para su comprensión. Lo esencial en el sueño son las ideas latentes, y estas ideas poseen siempre un sentido, son coherentes y se hallan dispuestas conforme a un cierto origen. Pero su orden y su disposición difieren totalmente de los del contenido manifiesto, por nosotros recordado. La conexión de las ideas latentes ha desaparecido o ha sido sustituida por otra distinta en el contenido manifiesto. Además de la condensación de los elementos oníricos ha tenido efecto, casi siempre, una nueva ordenación de los mismos, más o menos independiente de la primitiva. Por último, aquello que la elaboración onírica ha hecho de las ideas latentes, ha pasado por

un nuevo proceso —el llamado *elaboración secundaria*— dirigido a desterrar la incoherencia resultante de la elaboración onírica y sustituirla por un nuevo «sentido». Este nuevo sentido, establecido por la elaboración secundaria, no es ya el sentido de las ideas latentes.

La elaboración secundaria del producto de la elaboración onírica constituye un excelente ejemplo de la naturaleza y las exigencias de un sistema. Una función intelectual que nos es inherente exige de todos aquellos objetos de nuestra percepción o nuestro pensamiento, de los que llega a apoderarse, un *mínimum* de unidad, de coherencia y de inteligibilidad, y no teme establecer relaciones inexactas cuando, por circunstancias especiales, no consigue aprehender las verdaderas. Esta formación de sistemas se nos muestra no sólo en los sueños, sino también en las fobias y las ideas obsesivas y en determinadas formas de la demencia. En la paranoia, constituye el rasgo más evidente y dominante del cuadro patológico. Tampoco en las demás formas de neuropsicosis puede quedar desatendido. En todos estos casos nos es fácil demostrar que ha tenido efecto una *nueva ordenación* de los materiales psíquicos, correspondiente a un nuevo fin, y a veces forzada, aunque comprensible si nos colocamos en el punto de vista del sistema. Lo que mejor caracteriza entonces a este último es que cada uno de sus elementos deja transparentar por lo menos dos motivaciones, una de las cuales reposa en los principios que constituyen la base del sistema (y puede, por lo tanto, presentar todos los caracteres de la locura), y otra, oculta, que debe ser considerada como la única eficaz y real.

He aquí, a título de ilustración, un ejemplo tomado de la neurosis: En el capítulo sobre el tabú, he mencionado, de pasada, a una enferma cuyas

interdicciones obsesivas presentaban una singularísima semejanza con el tabú de los maoríes. La neurosis de esta mujer se hallaba orientada contra su marido y culminaba en la repulsa del deseo inconsciente de la muerte del mismo. Sin embargo, en su fobia, manifiesta y sistemática, no piensa la paciente para nada en su marido, el cual aparece eliminado de sus cuidados y preocupaciones conscientes. Lo que la paciente teme es oír hablar de la muerte en general. Un día oyó a su marido encargar que mandasen afilar sus navajas de afeitar a una determinada tienda. Impulsada por una singular inquietud, fue la paciente a ver el lugar en el que dicha tienda se hallaba situada, y a la vuelta de su viaje de exploración, exigió de su marido que se desprendiese para siempre de aquellas navajas, pues había descubierto que al lado de la tienda en la que iban a ser afiladas, existía una funeraria. De este modo, creó su intención un enlace indisoluble entre las navajas de afeitar y la idea de la muerte. Esta es la motivación sistemática de la prohibición. Pero podemos estar seguros de que aun sin el descubrimiento de la macabra vecindad hubiera vuelto la enferma a su casa en la misma disposición de ánimo. Para ello, le hubiera bastado encontrar en su camino un entierro, una persona de luto o ver una corona fúnebre. La red de las condiciones se hallaba suficientemente extendida para que la presa cayera en ella, fuese como fuese. Sólo de la sujeto dependía aprovechar o no las ocasiones que habían de presentarse. Sin temor a equivocarnos, podemos admitir que en otros casos cerraba los ojos ante tales ocasiones, y entonces decía que «el día había sido bueno». Asimismo adivinamos fácilmente la causa real de la prohibición relativa a las navajas de afeitar. Tratábase de un acto de defensa contra el placer que la paciente experi-

mentaba ante el pensamiento de que al servirse de las navajas recientemente afiladas podía su marido cortarse fácilmente el cuello.

Exactamente del mismo modo podemos reconstituir y detallar una perturbación de la deambulación, una abasia o una agorafobia, en los casos en que uno de estos síntomas ha conseguido sustituir a un deseo inconsciente y a la defensa contra el mismo. Todas las demás fantasías inconscientes o reminiscencias eficaces del enfermo utilizan, entonces, tal exutorio para imponerse, a título de manifestaciones sintomáticas, y entrar en el cuadro formado por la perturbación de la deambulación, afectando relaciones aparentemente racionales con los demás elementos. Sería, pues, una empresa vana y absurda querer deducir, por ejemplo, la estructura sintomática y los detalles de una agorafobia, del principio fundamental de la misma. La coherencia y el rigor de las relaciones no son sino aparentes. Una observación más penetrante descubrirá en ellas, como en la formación de la fachada de un sueño, las mayores inconsecuencias y arbitrariedades. Los detalles de una tal fobia sistemática toman su motivación real de razones ocultas que pueden no tener nada que ver con la perturbación de la deambulación. A esta circunstancia se debe también que las manifestaciones de tales fobias difieran tan profunda y radicalmente de una persona a otra.

Volviendo al sistema que aquí nos interesa más particularmente, o sea, al del animismo, podemos concluir, por lo que de otros sistemas psicológicos sabemos, que tampoco entre los primitivos es la «superstición» la motivación única o necesaria de las prohibiciones y costumbres tabúes. Habremos, pues, de investigar los motivos ocultos que en el fondo puedan constituir su base real. Bajo

el reinado de un sistema animista, toda prescripción y toda actividad tienen que presentar una justificación sistemática que denominaremos «supersticiosa»; pero la «superstición» es, como la «angustia», el «sueño» o el «demonio», una de aquellas construcciones provisionarias que caen por tierra ante la investigación psicoanalítica. Desplazando estas construcciones, colocadas a manera de pantalla, entre los hechos y el conocimiento, comprobamos que la vida psíquica y la cultura de los salvajes se hallan aún muy lejos de haber sido estimadas en su verdadero valor.

Si consideramos la represión de tendencias como una medida del nivel de cultura, nos veremos obligados a reconocer que incluso bajo el sistema animista ha habido progresos y desarrollos que han sido tratados con un injustificado desprecio, por atribuirles una motivación supersticiosa. Cuando oímos referir que los guerreros de una tribu salvaje se imponen, antes de entrar en campaña, las más rigurosas castidad y pureza³⁴, nos inclinamos en el acto a juzgar que si se desembrazan de sus impurezas es para hacerse menos vulnerables a la influencia mágica de sus enemigos y que, por lo tanto, su abstinencia no es motivada sino por razones supersticiosas. Pero el hecho de la represión de determinadas tendencias queda subsistente, y comprenderemos mejor estos casos, admitiendo que si el guerrero se impone todas estas restricciones, es por una razón de equilibrio, pues sabe que se hallará pronto en situación de ofrecerse la más completa satisfacción de sus tendencias crueles y hostiles, satisfacción que le estaba prohibido buscar en tiempo ordinario. Lo mismo sucede con los numerosos casos de restricción sexual que nos imponemos mientras nos hallamos consagrados a trabajos que traen consigo una cierta responsabilidad³⁵

Por mucho que se dé a estas prohibiciones una explicación extraída de las relaciones mágicas, no deja de saltar a la vista su razón fundamental. Trátase de realizar una economía de fuerzas, por medio de la renuncia a la satisfacción de determinadas tendencias, y si queremos admitir a todo precio la racionalización mágica de la prohibición, no debemos echar a un lado tampoco su raíz higiénica. Cuando los hombres de una tribu salvaje son convocados para la caza, la pesca, la guerra o la cosecha de plantas preciosas, sus mujeres, que permanecen en el hogar, quedan sometidas durante la expedición a numerosas y graves restricciones, a las que los mismos salvajes atribuyen una favorable acción a distancia sobre el resultado de la expedición. Pero no es necesaria gran clarividencia para darse cuenta de que esta acción a distancia no es otra que la ejercida sobre el pensamiento de los ausentes y que detrás de todos estos disfraces se disimula un excelente conocimiento psicológico, o sea, el de que los hombres no trabajarán con todas sus energías sino hallándose completamente seguros de la conducta de sus mujeres, que permanecen solas y sin que nadie las vigile en el hogar. A veces oímos expresar directamente y sin ninguna motivación psicológica la idea de que la infidelidad de la mujer puede anular por completo el trabajo responsable del hombre ausente.

Las innumerables prescripciones tabúes a las que son sometidas las mujeres de los salvajes durante la menstruación, aparecen motivadas por el temor supersticioso a la sangre, y es ésta, desde luego, una razón real. Pero sería injusto no tener en cuenta las intenciones estéticas o higiénicas a cuyo servicio resulta hallarse este temor, intenciones que han debido disimularse en todos los casos bajo disfraces mágicos.

Advertimos perfectamente que con estas tentativas de explicación nos exponemos al reproche de atribuir al salvaje actual una sutileza psíquica que traspasa los límites de lo verosímil. Pienso, sin embargo, que con la psicología de los pueblos que han permanecido en la fase animista podría sucedernos lo que con la vida anímica infantil, cuya riqueza y sutileza no han sido justamente estimadas, durante mucho tiempo, por la falta de comprensión de los adultos.

Voy a mencionar aún un grupo de prescripciones tabúes inexplicadas hasta el presente; lo hago porque tales prescripciones aportan una confirmación resplandeciente de la interpretación psicoanalítica. En muchos pueblos salvajes se halla prohibido conservar en la casa, en determinadas circunstancias, armas cortantes e instrumentos puntiagudos³⁶. Frazer cita una superstición alemana según la cual no se debe colocar o mantener un cuchillo con el filo de la hoja dirigido hacia arriba, pues Dios y los ángeles podrían herirse. ¿Cómo no ver en este tabú una alusión a ciertos actos sintomáticos que podríamos hallarnos tentados de cometer con ayuda del arma cortante y bajo la influencia de malas inclinaciones inconscientes?

De la psicoanálisis, que ha sido la primera en descubrir la constante determinación de los actos y productos psíquicos, no es de temer que se vea tentada de retraer a una sola fuente un fenómeno tan complicado como la religión. Cuando, por deber o por necesidad, se ve obligada a mostrarse unilateral y a no hacer resaltar sino una sola fuente de esa institución, no pretende afirmar que tal fuente sea única, ni que ocupe el primer lugar entre las demás. Sólo una síntesis de los resultados obtenidos en las diferentes ramas de la investigación podrá decidir la importancia relativa que debe ser atribuida en la génesis de la religión al mecanismo que a continuación vamos a intentar describir. Pero una tal labor sobrepasaría tanto los medios de que el investigador psicoanalítico dispone como el fin que persigue.