

El sueño, el trance y la locura

Roger Bastide

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de antropología y religión, Pedro
Geltman

Le rêve, la transe et la folie, Roger Bastide

© Flammarion, 1972

Traducción, José Castelló

Única edición en castellano autorizada por *Librairie Ernest
Flammarion*, París, y debidamente protegida en todos los paí-
ses. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.
© Todos los derechos de la edición castellana reservados por
Ammortortu editores S. A., Icalma 2001, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada, escrita a máquina por el sistema *multigraph*, mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina.

Introducción

Es frecuente que se relacione al sueño con la locura y que al trance místico se lo vincule con fenómenos de histeria. Por cierto que, en nuestra opinión, las diferencias son más importantes que las semejanzas. Va de suyo, pues, que nos negamos a confundir sueño, trance y locura. Pero esto no significa desconocer que los tres casos citados suponen otras tantas formas de incorporación a un mundo distinto, un mundo «otro».

Aquellos a quienes se dio en llamar «primitivos» han percibido con particular precisión esa «alteridad», si nos atenemos a la red de conductos que establecieron para intercomunicar los tres campos. Puede ocurrir que una neurosis, una psicosis o un sueño significativo sean entendidos como el llamado de los dioses y, consecuentemente, como la etapa inicial del proceso que conducirá al aprendizaje del trance. Y puede también suceder que las imágenes oníricas, la mímica de las personas poseídas por sus dioses o los contenidos de los delirios se remitan en toda propiedad al mundo místico o sobrenatural, que irrumpe en el mundo profano por los caminos de la noche, de las ceremonias religiosas o de la ruptura entre el cuerpo y el alma. Ruptura, dicho sea de paso, que se entiende de diferentes maneras, según el pueblo de que se trate: unos suponen que el alma abandona el cuerpo, pesadamente dormido, para vagar por «el tiempo del sueño» —que no es otro que «el tiempo del mito»—, cuando no es que deja el cuerpo del chamán para hundirse en las profundidades marinas, ascender por la cuerda que liga a la tierra con el cielo o entrar en combate con los Espíritus, Señores de las Bestias y Dueños de los Misterios; para otros, por lo contrario, lo divino, descendido de lo alto, se insinúa en los intersticios de los músculos y las vísceras del hombre que danza al compás de los tambores y de la maraca, ocupando dentro del cuerpo el lugar de un alma momentáneamente desalojada. Incluso, de acuerdo con esta última concepción, se llega a definir la locura —y, con pequeñas variantes, también el

trance— como la pérdida de uno de los principios espirituales constitutivos de la persona humana y la introducción, en su reemplazo, de un espíritu malo enviado por algún brujo. Como quiera que sea, en todos los casos encontramos paralelismo y simetría entre la pesadilla y la locura, entre el buen sueño y la posesión maléfica. Esto determina que el loco, y de igual manera la mujer en trance o el simple durmiente, se constituyan en privilegiados mediadores entre el mundo de lo sobrenatural y el mundo de lo natural. /

En las sociedades occidentales hemos roto esos canales de comunicación. Nos hemos posesionado de nuestros sueños y les hemos enseñado a hablar el idioma de lo natural, para que sirvan a la revelación simbólica de una historia que ya no será la de los dioses sino simplemente la nuestra. La Iglesia, por su parte, desconfía de los místicos y los sepulta en el cerrado silencio de sus conventos, somete a pruebas psicotécnicas a todo aquel que pretenda haber sido testigo de algún milagro y, a lo que parece, ya no cree en los maleficios de los brujos. Gradualmente se pone al día y en orden con la razón, hija de las técnicas y de las ciencias. Ya ha pasado asimismo el tiempo en que los psiquiatras cultivaban, en la cálida intimidad de sus asilos, los delirios de los enfermos mentales; actualmente se prefiere aprovechar los progresos de la psicofarmacología y devolver esos enfermos a la sociedad como imitaciones de seres normales, bien que envueltos en sus camiones de pura química. Por lo demás, en términos de ciencia contemporánea, las enfermedades mentales se desplazan: ya no corresponden al individuo —mera víctima— sino a la sociedad, agresiva y represiva. De modo que lo sobrenatural se ha visto repelido por doquier, en el sentido de que ahora se lo traduce a otros lenguajes, más satisfactorios para nuestra razón cartesiana, biológica y sociológica. Y si acaso alguna vez, en el campo de las instituciones religiosas, amenaza con reaparecer, se ve bien pronto catalogado como si fuera una pieza de museo, tras de lo cual se lo coloca bajo llave en una vitrina, cloroformado y debidamente fichado, con mención de género, especie, nombre latino y demás solemnidades del caso. Sin embargo, sea que soñemos, sea que asistamos a las renovadas epidemias de trance que asaltan a la juventud de nuestros días, ávida de liberación corporal, o bien que hablemos de la locura y de los locos, no dejamos de tener la impresión que produce lo raro, lo extraño. Vano será el empeño de reducir a fenómenos naturales los tres fenómenos que habremos de considerar en esta obra: muy bien, son naturales, pe-

ro nos asombran. ¿Por qué nos asombran? ¿Será acaso porque constituyen el residuo de concepciones superadas que pese a todo continuaron su marcha subterráneamente, a lo largo de las generaciones, a pesar y en contra de toda la educación recibida, para seguir asediando y perturbando nuestra conciencia? ¿O quizá sea porque nos hacen experimentar cuán frágil es nuestra Razón, siempre dispuesta a hundirse en los abismos nocturnos, abismos que se nos representan tanto más terribles cuanto que nos atraen y que la sociedad no nos ofrece sino débiles vallas para resguardarnos de esa poderosa seducción? No me siento capaz de responder. Lo que sí sé es que tanto el sueño como el trance y la locura siguen definidos, en el pensamiento colectivo, por una misma marca que destaca su rareza, su *extranjería*.

Esa es la cualidad que nos ha movido a vincular los tres fenómenos en esta obra. Reunimos aquí algunos artículos y conferencias que en su tiempo dedicamos al tratamiento de estos problemas. Para ordenar los materiales nos atuvimos, siempre que fue posible, a las fechas en que fueron publicados o —para el caso de los textos inéditos— redactados. Por último, decidimos que cada grupo de artículos, informes o conferencias fuese precedido por una introducción que permitiera al lector una más fácil percepción de la unidad del pensamiento que los elaboró, así como de la dinámica del desarrollo que les es propio, y que indicara el punto preciso al que actualmente hemos llegado en la investigación respectiva. Un punto que no es —y que, por supuesto, en ninguno de los tres problemas abordados podría ser— un punto final: solo una simple pausa, a la vera de un largo camino que se derrama en pos de un ignoto horizonte. Ignoto, en verdad, pues se trata de un horizonte que retrocede con cada paso que damos hacia él, con cada paso que damos hacia su no obstante presentida promesa de alborada y claridad.

Primera parte. El sueño

Siempre sentí interés por mis sueños. Y siempre lamenté que aún no exista una biografía del hombre nocturno, ya que hay tantas que se refieren a hombres diurnos. Porque hay sueños que se repiten, e incluso los hay que prolongan su tema de una noche a otra, como si nos bastase quedar dormidos para que un sueño ya comenzado se reanude a partir del punto en que lo dejamos la noche anterior, cual si se tratase de una película de episodios. Yo he llegado al extremo de tener un sueño dentro de otro sueño, con lo cual quiero decir que me he soñado dormido y soñando otro sueño. Y muchas veces me entretuve en dirigir mi pensamiento onírico, tanto a partir de alucinaciones hipnogógicas como en persecución de una pesadilla que me despertaba y de la cual, pese a todo, me interesaba «saber cómo seguía», «cuál iba a ser el final» de la aventura; para realizar mis propósitos ejercitaba sobre ellas cierto control, que era, entiéndase bien, un control a medias, no sé si porque el sueño debilitaba mi voluntad o porque, en última instancia, lo imprevisto me resultaba siempre más atractivo. De todos modos, nunca pude consumir el deseo de escribir mi autobiografía nocturna, porque nunca pude vencer la pereza que me inspiraba la idea de levantarme para tomar apuntes en plena noche. Y así he dejado sin documentar mi historia de fabricante de fábulas, cuyas briznas calcinadas flotan por solo un instante en mi vida diurna —el tiempo indispensable para darle cierto gusto a ceniza—, antes de evaporarse para siempre.

De la seducción que sobre mí ejercía el mundo de los sueños —seducción ya registrada en los más remotos recuerdos de infancia— no me ha quedado sino el simple interés científico por elaborar una «sociología de los sueños». Al principio ese interés se manifestó polémico, en los tiempos en que yo era un joven profesor de liceo que, a falta de un inventario de sus propios sueños, pedía a los alumnos que le contaran los sueños que hubiesen tenido la noche anterior. Me ocurrió por entonces haber creído descubrir que, muy lejos de una

ruptura total, lo que existía era continuidad entre las preocupaciones de la víspera y las del individuo dormido, o, en otras palabras, que lo «social» se hallaba igualmente soterrado en un campo al que, empero, hubiese podido suponerse constituido de pura subjetividad. El texto de 1932 con que se inicia esta primera parte traduce aquella etapa polémica, que señaló el comienzo de una investigación cuyo carácter intermitente me veo hoy obligado a reconocer y lamentar. El segundo texto que podrá leerse data de 1950 y corresponde a mi estada en Brasil; fue escrito en colaboración con mis alumnos de sociología, en el marco de un seminario dedicado a las anamnesis, y se funda en que, desde mi punto de vista, una anamnesis nunca será completa si no se integra con por lo menos algunos fragmentos de vida nocturna. Mis alumnos se limitaron a reunir sueños, así como las asociaciones libres que los complementaban, entre amigos o domésticos de raza negra. En cambio, los análisis que al respecto proporciono son absolutamente personales, y a nadie más que a mí debe culparse por ellos. La primera etapa de esta investigación —desarrollada, por lo demás, con muy escasa regularidad— culmina con el texto titulado «Sociología del sueño», que data de 1967. Como podrá verificarse, en él se intentaba estudiar el pensamiento onírico dentro de una perspectiva puramente sincrónica, como un reflejo de los grupos sociales (buenos alumnos y malos alumnos) o de las clases sociales (clase baja y clase media), procurando desprender «estructuras» sociológicas de tal pensamiento.

Diversas razones me impulsaron, tiempo después, a sustituir la perspectiva sincrónica (y estructural) por otra más dinámica (o, en todo caso, diacrónica). Este cambio se inició cuando aún me hallaba en Brasil. La guerra, al mantenerme separado de Francia, hizo que mis sueños se tiñeran con una coloración nueva. Mientras que mi existencia diurna era absorbida por el trabajo, la noche me apartaba del Brasil, haciendo surgir del fondo de mi memoria eso que yo denominé por entonces, en una nota periodística escrita en portugués, «la Francia nocturna»: mis padres —vivos o muertos—, mis antiguos profesores, mis ex condiscípulos —vivos o muertos—, mis colegas, alguna amistad ganada en época de vacaciones y, en fin, el paisaje de las Cevenas o el de ciertos rinconcitos de París... Por supuesto que a mi regreso toda esa Francia nocturna desapareció, y en cambio se abrió paso una nueva «fábula», en la que introduje, incorporándolas a la ronda de las imágenes oníricas, las hijas de los dioses brasileños, redes-

cubiertas entre los misterios de cerrados aposentos, en un pueblito cevenés. Así llegué a notar que la dinámica de mis sueños me imponía una constante intercomunicación de lo nocturno y lo diurno, de acuerdo con procesos que tanto podían ser de compensación (en el Brasil) como de complementariedad (al regresar a Francia, donde algunas de las ideas que habría de sostener en mis tesis se me presentaron inicialmente bajo la forma de intuiciones, al tiempo de mi participación en los secretos de las sacerdotisas en trance desde una perdida finca de mis Cevenas).

La lectura de diversas obras referidas al culto de cargamento —muy en especial *Mambu*, de Burrige (1960), y *Road belong cargo*, de Peter Lawrence (1964)— habría de confirmarme en la convicción que mi experiencia personal me había proporcionado. ~~Hasta tal punto captó Burrige el carácter dinámico y en modo alguno rígido de los relatos místicos, que prefirió hablar de la existencia de un «mundo mítico» antes que de mitos en sentido estricto; un mundo mítico jamás cerrado, ya que se enriquece continuamente con los sueños individuales, y esto con tanta mayor facilidad cuanto que tales sueños se articulan, en su simbolismo, con los mitos tradicionales, a los que continúan y prolongan, así como los mitos tradicionales se repiten en los sueños. De ahí el concepto de *myth-dream*, definido por el autor como «un cuerpo de nociones derivadas de una diversidad de fuentes, tales como rumores, experiencias personales, deseos, conflictos e ideas con respecto al entorno total, que halla su expresión en los mitos, los sueños, las leyendas populares y las anécdotas». Se trata aquí de una formación análoga a la de ciertos delirios paranoicos, que también —al azar de las experiencias del enfermo, que las reinterpreta a través de su «mito» personal— tienen la virtud de inflarse, alargarse y modificarse, pero con la diferencia de que el *myth-dream* es colectivo y constituye, por consiguiente, un instrumento de comunión y solidaridad. Peter Lawrence nos ofrece otro ejemplo del mismo proceso, remitiéndonos a una región de Nueva Guinea en la que el mito de los dioses hermanos —Kilibath y Manuy— se modifica a través de un pensamiento onírico para responder a la diversidad de situaciones aculturativas que se van sucediendo. Por último, y ya en el seno de nuestra propia civilización, uno de los más sugestivos artículos de Montague Ullman, quien figura entre los investigadores que más acabadamente lograron realizar la síntesis de lo fisiológico y lo sociológico en el estudio del sueño, nos revela el juego dia-~~

léctico existente entre ciertos sueños de líderes negros norteamericanos y sus ideologías conscientes, dentro de la «realidad vivida» del «poder negro». Es de notar que en un trabajo que realicé junto al doctor Raveau pudimos observar fenómenos similares dentro de la realidad vivida de la «negritud» y la «contranegritud» entre becarios africanos residentes en París.

En una conferencia dictada en Grenoble —no reproducida aquí— abordé el tema de la sociología del sueño según esta perspectiva dinámica. Y el punto final de ese nuevo enfoque podrá hallarse en el artículo titulado «Sueño y cultura» [capítulo 4] que cierra la primera parte de esta obra. Pero ese artículo, como podrá apreciarse al leerlo, si bien clausura algunos problemas —ya que, en el peor de los casos, les acerca un principio de solución— abre al mismo tiempo muchos otros, a cuya consideración, tarde o temprano, será necesario dedicarse.

1. Materiales para una sociología del sueño *

El sueño ha sido objeto de muy abundantes estudios por parte de psiquiatras y psicólogos. Por lo demás, Taylor y los animistas lo convirtieron en el punto de partida de una célebre teoría sobre el origen de las religiones, mientras que tanto Roscher como Wundt consideran que en él se halla la fuente de algunas representaciones mitológicas. Sin embargo, hasta donde yo he alcanzado a saber, todavía son pocos los investigadores que se hayan ocupado en la elaboración de una sociología sistemática del sueño. Con todo, esta es una nueva senda, que promete interesantes hallazgos. Pero nosotros, carentes de la documentación necesaria, no podemos tomar por ella, y nos limitaremos a indicar algunas líneas directrices de investigación.

Quien se propusiera escribir una «Sociología del sueño» tropezaría, en primer lugar, con la tesis de Halbwachs, que plantea un problema previo.¹ Porque, en efecto, Halbwachs distingue dos tipos de memoria: la memoria pura, que trabaja en el interior de la fantasía nocturna, y la memoria de la víspera, fuertemente socializada. En esta segunda forma de memoria interviene la colectividad, que establece el marco de los recuerdos, proporciona los puntos de referencia, etc., pero, como contrapartida, la sociedad se detiene en las fronteras mismas del sueño: el sueño no depende más que de la pura fisiología cerebral o de la psicología individual. He aquí una tesis que encuadra cabalmente en la tradición durkheimiana, según la cual se explican por medio de la sociología las más altas funciones del hombre —y, muy en especial, la intelligen-

* Este artículo, publicado en 1932 por la *Revue Internationale de Sociologie*, constituye el punto de partida de mis posteriores investigaciones sobre la sociología del sueño.

1 *Les cadres sociaux de la mémoire*, **, París, Alcan, 1925. [Agregamos el signo ** cuando se cita por primera vez, en las notas de cada capítulo, y en la bibliografía de los capítulos 10 y 13, una obra que tiene versión castellana. La nómina completa se encontrará en la Bibliografía en castellano al final del volumen.]

cia— pero se entrega a la psicología todo el campo de la vida inconsciente.

Habría motivos para creer, por lo contrario, que la más fuerte influencia de las condiciones sociales pesa sobre el inconsciente, la vida afectiva, las funciones elementales, en fin, mientras que la inteligencia, si bien opera dentro de la colectividad, mantiene su carácter de factor fundamental de individualidad y solo a ella debe atribuirse toda creación de originalidad personal.

Luego que haya desechado la tesis de Halbwachs, y ya establecida la posibilidad de formular una sociología del sueño, el hipotético investigador al que nos estamos refiriendo y cuyo programa de trabajo intentamos fijar se encontrará frente a una segunda tesis: la de Freud.

Efectivamente: Freud no niega que la sociedad opere en los aparentemente aislados claustros de Hipnos y admite que aun la fantasmagoría del sueño es alcanzada por esa penetración. Incluso, en su opinión, la influencia de la sociedad en este aspecto reviste un doble carácter. Por un lado es negativa, y se presenta como una selección, como un filtro de las imágenes brotadas desde lo más hondo del inconsciente, a efectos de que solo pasen las imágenes aceptadas por la moral colectiva: constituye, pues, la censura social. Pero en otro sentido es positiva, como fabricante de símbolos. La libido, en efecto, consigue franquear, con artes de hiprocresía, las barreras tendidas por la sociedad: enmascarada en símbolos, burla el escollo. Pero estos símbolos no son tributarios de la fantasía individual sino de la colectividad, de viejas prácticas mágicas, de antiguas mitologías y de cultos a los que alguna vez se supuso extinguidos para siempre; existe en el hombre, en realidad, todo un inconsciente colectivo, y el sueño es una exploración de esas tinieblas, que desde hace milenios se han ido acumulando en nosotros: es una pendiente desde la cual las sociedades más primitivas se zambullen en formas de pensamiento contemporáneas.

Si esta tesis estuviera confirmada podría darnos una auténtica sociología del sueño, ya que, en tal caso, el sueño supondría la expresión activa de materiales colectivos, constituidos por los símbolos de las antiguas culturas; además, esa expresión activa estaría dirigida por la sociedad. Pero existe una dificultad insuperable: cómo concebir la persistencia en nosotros de esas formas de pensamiento desaparecidas, y el modo como las heredamos.

Nuestro investigador deberá, por lo tanto, desentenderse de teo-

rías y tomarse el trabajo de armar íntegramente, desde el piso a la cúpula, su sociología del sueño.

Ahora bien: el estudio de los sueños padece en la actualidad de la misma laguna que durante mucho tiempo sufrió el estudio del folklore. Por cierto que las leyendas eran reunidas y publicadas, pero siempre se omitía indicar la fuente de donde se las tomaba: mujer anciana, soldado, marino, comerciante, misionero, etc. Algunas de las más importantes leyes entre las que presiden la migración de los temas y la evolución de los mitos pudieron establecerse solo a partir del momento en que se decidió anotar con exactitud las referencias de cada relato y situar al informante. Con el sueño habría que hacer lo mismo. No basta con apuntar el nombre, la edad y los antecedentes psicopáticos del soñante, según la práctica seguida hasta ahora. Sería bueno también indicar profesión, cultura y medio social. Que es, en cambio, lo que siempre se olvida.

Si fuese posible obtener tales informaciones se viabilizaría asimismo la realización de una amplia pesquisa con respecto a las relaciones entre el sueño y los distintos medios sociales. Misioneros, colonos y exploradores podrían ofrecernos verdaderas colecciones de sueños registrados en sociedades totémicas, adoradoras de los antepasados, patriarcales, feudales, etc. Y en nuestras grandes naciones podríamos observar si la diversidad de los sueños se corresponde con la diversidad de los tipos colectivos. Esta sería una empresa de gran envergadura, digna de ser intentada; nosotros, aquí, no podemos hacer nada mejor que proponerla.

Puede ser que esta pesquisa no dé resultado alguno. Quizás el sueño se muestre rebelde a las sugerencias colectivas o a las impregnaciones sociales. A mí no me parece que haya de ocurrir tal cosa. Creo que, por lo contrario, una investigación semejante brindaría hallazgos del más alto interés. Lo creo así porque pienso que ya se está en condiciones de señalar algunas de las leyes que la «sociología del sueño» tendría la misión de descubrir.

Pero antes de indicar qué puntos, a nuestro juicio, están ya suficientemente establecidos y resultan de las colecciones de sueños publicadas, importa hacer una observación: en el sueño debe distinguirse entre aquello que con toda propiedad se conoce como «el contenido manifiesto» y las «tendencias ocultas». La aportación de la sociedad no podrá hallarse en las imágenes mismas —las que constituyen el contenido del sueño— sino en las tendencias inconscientes que regulan la estructura íntima de aquellas. Esto impulsará, probablemente,

a establecer una tipología del sueño según las tendencias secretas que en él se expresan, tipología que diferirá de la que manejan los psicoanalistas: sueños de desquite, de liberación, de evasión; sueños sexuales o de prosecución del trabajo (matemático, literario, etc.). Y esta es la tipología que ha de entenderse como función de la vida social.

Hecha la aclaración, pasemos a ver las dos circunstancias que, en mi criterio, ya es posible considerar establecidas:

1. *El papel desempeñado por el sueño es función de la vida social.* En las sociedades antiguas, lo mismo que entre los pueblos no civilizados, no existe una tajante separación entre el estado de sueño y el estado de lucidez. Por lo contrario, las fantasías nocturnas se insertan en la trama de la existencia diurna y se entremezclan con las percepciones del mundo exterior. Lévy-Bruhl nos ha brindado abundante documentación sobre el particular. Ahora veamos ¿cuál es el resultado de esta característica? Pues que el sueño brindará al no civilizado la solución de los problemas que le plantea el tipo de sociedad en el cual vive, permitiéndole instalarse más adecuadamente en los encuadramientos de su colectividad. Por ejemplo, es el sueño el que consagra al brujo: para asumir este oficio es preciso que el individuo haya sufrido la transmutación de sus vísceras o la inoculación del cristal de roca mientras dormía;² a menudo el sueño es, asimismo, el encargado de revelar, durante las ceremonias de iniciación, la identidad del tótem individual.³

E incluso cuando el primitivo se aparta de su tribu para ingresar en una sociedad distinta es el sueño quien lo ayuda a dar el paso decisivo y lo provee de las fuerzas necesarias para quebrar sus antiguos lazos sociales y establecer otros nuevos.⁴ En resumen: el sueño siempre tiene una *función social*.

Por lo contrario, en nuestros días y en nuestras grandes naciones existe ruptura entre el estado de sueño y el estado de vigilia. Y, dado que en situación de vigilia nos acosan a cada instante los múltiples pequeños problemas que plantea la vida en sociedad, cuyo número es tanto mayor cuanto que pertenecemos a una gran cantidad de grupos —familiares, corpo-

2 Véase H. Hubert y M. Mauss, *Mélanges d'histoires des religions*,** París, Alcan, 1909.

3 J.-G. Frazer, *Totemism and exogamy*,** Londres, 1910.

4 R. Allier, *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, París, Payot, 2 vols., 1925.

rativos, políticos, religiosos, etc.—, solo nos queda el sueño para intentar desentendernos del mundo y refugiarnos en una ilusión de felicidad. La noche se convierte, así, en un escenario de cuento de hadas, y el sueño se constituye en un *instrumento de evasión*.

Se ve claro, pues, que la función del sueño se transforma según la transformación general de la cultura.

2. *El tipo de sueño es función de la densidad social*. La compulsión social es tanto más fuerte cuanto más reducido es el medio, y en consecuencia es más fuerte en una aldea o un pueblo que en una gran ciudad. De ahí que en esos pequeños nucleamientos humanos las tendencias (y no solo las sexuales, sino también algunas otras mucho más inocentes) sean reprimidas con mayor aspereza por una opinión pública puntillosa e intolerante; es así como bullen en el interior del inconsciente y en parte alcanzan a liberarse dentro del sueño. De modo, pues, que la tesis de Freud no sería ni verdadera ni falsa por sí sola sino que adquiriría mayor o menor grado de validez según el ámbito social de que se trate. El análisis psicoanalítico tiene más posibilidades de acierto cuando opera sobre los sueños de personas pertenecientes a medios de baja densidad social.⁵ El tipo de sueños que podríamos denominar «tipo freudiano» es un producto de orden sociológico.

A las dos circunstancias ya mencionadas yo propondría agregar una más:

3. *Dada una sociedad, incluso el contenido del sueño parece depender, en cierta medida, del grado de integración alcanzado en ella*. De una encuesta levantada con respecto a los sueños de mis alumnos (y otro tanto podría decirse de los sueños de alumnos citados por Foucault y la señora Combes en sus libros sobre los sueños) parece desprenderse que los sueños centrados en asuntos del aula o en lecciones aprendidas en clase no abundan entre los malos estudiantes, y en cambio prosperan entre las muchachas poco aficionadas a los deportes —que por lo general son muy aplicadas— y entre los buenos alumnos. La principal fuente proveedora de materiales para los sueños de los adultos es la vida familiar, que constitu-

5 O a regiones que han conservado una actitud mental semejante a la que impera en esos medios, como sucede, pese a una densidad más elevada, con ciertas regiones alemanas (observación debida a E. Jaloux).

2. Sueños de negros*

Nuestra investigación sobre las relaciones entre blancos y negros en el estado de San Pablo no podía limitarse a la descripción de comportamientos externos; para comprender el sentido de tales comportamientos, las actitudes subyacentes, echamos mano de las anamnesis, tanto de blancos como de negros. Y sucedió que ellas nos revelaron, entre estos últimos, la existencia de dos tipos muy diferenciados: el del negro adaptado, conformista —para lo cual juega, como refuerzo de otras razones, el hecho de no haber encontrado un prejuicio de color que lo mantenga fuera de la comunidad—, correspondiente a las capas inferiores de la población negra, y el del negro que asciende en la sociedad y que por ello se ve necesitado de entrar en competencia con el blanco, en virtud de lo cual experimenta, o cree experimentar (dejemos este problema entre paréntesis), la existencia de un prejuicio, percibido con amargura, y aun diríamos que percibido como un obstáculo para su ascenso. Nótese cómo, con pequeñas diferencias, volvemos a encontrar en el Brasil la situación existente en Estados Unidos, donde la clase baja de la gente de color acepta el régimen de castas, mientras que la clase media se rebela contra tal sistema.¹

Pero no podíamos contentarnos con estas conclusiones sin antes hacer el intento de verificarlas mediante el análisis de algunos sueños. Se nos planteaban dos interrogantes: 1) ¿Existe el sentimiento de inferioridad racial en el inconsciente del mulato que escala posiciones?; 2) ¿Es posible que la clase baja, la clase que se manifiesta conforme, albergue en el trasfondo de su inconsciente un narcisismo blanco y cierta rebeldía

* *Psyché*, París, 49, noviembre de 1950 (informe presentado ante el Primer Congreso Nacional del Negro Brasileño, Río de Janeiro, agosto-septiembre de 1950).

1 W. L. Warner, B. H. Junker y W. A. Adams, *Color and human nature*, Washington, 1941; J. Dollard, *Caste and class in a Southern town*, New Haven, Yale University Press, 1937; H. Powdermaker, *After freedom*, Nueva York, 1939, etcétera.

reprimida? Debíamos asimismo preguntarnos si las conclusiones a las que hubiera de llevarnos el análisis de esos sueños podrían concordar —o, por lo contrario, disentir— con los resultados de psicoanálisis efectuados en Estados Unidos, donde el régimen social difiere hondamente del de Brasil.

1. Sueños de la clase media negra

Los documentos de que disponemos consisten en una serie de once sueños, correspondientes a otros tantos mulatos, todos ellos correctores de imprenta y casados, con edades que se escalonan entre los 35 y los 39 años. Por desgracia estos sueños aparecen resumidos, la técnica de las asociaciones libres ha sido mal empleada por el informante que los reunió, y las biografías de los mulatos son demasiado escuetas para que sobre ellas se hubiera podido avanzar mucho en el análisis. Con todo y eso, se obtuvieron algunos resultados interesantes.

Contenido manifiesto. El problema esencial que aparece en casi todos estos sueños es el del dinero. Y se explica, ya que él constituye la llave maestra del ascenso social, y son las dificultades pecuniarias las que desplazan hacia la clase baja a la gente de clase media. Hay, pues, ambición de dinero, pero más como criterio de status social que como medio de consumo. Esto quizá no se vea muy claro en la trama de las imágenes, pero bien pronto las asociaciones libres lo descubren en la interacción de los símbolos.² Otro rasgo que aparece, al menos en alguno de estos sueños, es el de la importancia de los animales. Y es posible vincular esta segunda categoría con la primera, ya que tales sueños, en parte queridos y preparados por la conciencia, permiten jugar «a los bichos», y, por consiguiente, también revelan apetito de dinero.³

2 Sueño número 11: «Pelea con los colegas, de la que resultaron muertos muchos de ellos, cuyos cuerpos se dejaron afuera, expuestos a una intensa lluvia. Yo, con algunos más, esperaba que el tren saliera para poder escapar. Y en eso me desperté». Asociaciones: «Hoy recibí dinero. De todos modos, en proporción con mis obligaciones es muy poco». De ahí que sueñe con la desaparición de sus acreedores: así podría quedarse con todo el dinero recibido.

3 Los brasileños practican con entusiasmo el «juego de los animales», con premios en dinero y un mecanismo acoplado al de los sorteos de lotería. Cada animal corresponde a un número determina-

Ideas latentes. Sin embargo, ¿no se opone acaso el color al mejoramiento de status que el dinero puede proporcionar? ¿No es posible percibir aquí uno de los dramas de la piel negra? ¿O por ventura el mulato se ha desembarazado de todo sentimiento patológico de inferioridad? Llamado a testimoniar, nos es forzoso decir que en los sueños de uno de estos individuos aparece un intenso deseo de aniquilar a todos los espectadores de su negritud durante la carrera que lo lleva a la adquisición de un status más alto. Lo que en realidad encubre es el deseo de matar el reflejo de su negrura en —permítasenos decirlo con palabras de Sartre— «la mirada del otro». De esto podríamos dar muchos ejemplos; pero limitémonos al que sigue:

«Viajo en un ómnibus atestado, que desarrolla una velocidad superior a lo normal. Los demás pasajeros, aterrorizados ante semejante rapidez, se arrojan, uno detrás de otro, del vehículo en movimiento. Pero resulta que a medida que se tiran van quedando tumbados en la calle, todos muertos. Y yo soy el único que se queda en el ómnibus, porque tengo tanto miedo que no soy capaz de tirarme yo también».

Otro sueño de este mismo individuo nos lo muestra en la forma de un ángel negro exterminador que con fortísimos golpes de guadaña va segando vidas a su paso. Pero esta vergüenza del propio color es forzoso que desencadene remordimientos, por obra de una ambivalencia emocional en cuya virtud el deseo de cambiar de piel es también experimentado como una traición a los propios padres y, en general, como una infidelidad a los antepasados. Quizás este sea el punto de partida del siguiente sueño:

«Alguien se llevó mis zapatos amarillos y los puso junto a la chimenea para que se ennegrezcan».

Esto, por lo demás, simboliza también el temor a la pérdida del status social como consecuencia del color oscuro.

Estos sueños de la baja clase media son, pues, confirmatorios de datos que obtuvimos de otras fuentes, y en particular de

do, por lo cual se trata de soñar con animales, ya que en función del que aparezca en sueños podrá jugarse al día siguiente el número «ganador». Acerca de este juego véase el artículo de Roger Caillois en el número especial de los *Annales* (de L. Febvre) dedicado a América Latina.

los que reunimos a través de anamnesis. Prueban que aquí no se trata tan solo de una sensación consciente del ego, sino que esa sensación, concretamente referida a la existencia de un prejuicio racial, tiene resonancias incluso en el inconsciente. Y la solución que para resolver este conflicto encuentra el soñante es la solución mágica, que consiste en la desaparición —por causa de muerte— de sus competidores blancos. Nuestra afirmación en este sentido vale lo mismo si tal solución mágica obedece, a su vez, a una supervivencia de la civilización religiosa del Africa ⁴ que si —como nos parece más probable, ya que no creemos en la transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos— el magismo se explica en razón de que el sueño es una regresión al pensamiento narcisista de la infancia.

2. Sueños de la clase baja

En este rubro disponemos de una documentación mucho más rica, tanto en cantidad como en calidad. Ello se debe, en primer término, a que aquí los sueños corresponden a empleados domésticos, educados según las pautas de las familias para las cuales trabajan y que los cuentan casi como integrantes plenos; tal condición ha hecho que opusieran menos resistencias a nuestra pesquisa. Luego, debe tenerse en cuenta que los sueños reunidos se presentan con más detalle, la técnica de las asociaciones libres ha sido mejor utilizada por nuestros alumnos y, por último, los sueños se entrelazan con anamnesis que, si bien incompletas, ayudan a esclarecer muchos puntos dudosos, tanto en el campo del contenido manifiesto como en el de las ideas latentes.

1. Comprobamos que ni aun en la clase baja desaparece el problema del color. Predominan, sin embargo, los problemas individuales y no los problemas colectivos raciales. Los sueños de los distintos individuos difieren notoriamente entre sí,

4 J. Dollard (*op. cit.*) observa que los sueños supersticiosos se encuentran tanto en la clase baja como en la clase media, pero hace notar que la magia es fundamentalmente defensiva en la clase baja rural, mientras que en la clase media de las ciudades del norte asume un carácter predominantemente ofensivo. Esta magia ofensiva es la que encontramos nosotros, en condiciones sociales análogas (la ciudad, como escenario de la competencia económica con el blanco).

pero es muy fácil discernir en todos ellos un mismo problema esencial, apenas si revestido en cada caso por un nuevo disfraz. Ciertamente, las anamnesis no nos habilitan para descender hasta los traumatismos de la primera infancia. Pero cada interrogado presenta un tipo psicológico intransferible.

A GERALDA, mujer de treinta años, la preocupa sobre todo el problema sexual: todos los símbolos que ella emplea —aguja de tejer, llave del coche, cuchillo para degollar al chanco, hombrecito (su novio se transforma en un enano), hocico de lobo, etc.— indican esa ansiedad, como también angustia ante la juventud que se le escapa y el advenimiento de una época en que será una mujer menos apetecible que ahora: máquinas para hacer ravioles, pero máquinas que ella ponía en marcha antes, mientras que actualmente se dedica a otra cosa; máquinas que ya no sirven, cubiertas de polvo; busca por todos lados alguna cosa apta para usar como tapa de su cántaro; muestra su fotografía a una amiga, pero inútilmente trata de que esta vea la parte de abajo, ya que solo aparece la de arriba.⁵ Otra encuestada, una niña de doce años abandonada por el padre y castigada por la madre —una alcohólica—, recogida de pequeña por gente caritativa (lo cual no la hizo abandonar su introversión: fue la única persona de la clase baja que se mostró renuente a contarnos sus sueños), expresa de un modo trágico su deseo de desaparecer: morir, volverse invisible, ser devorada.⁶ No hace falta insistir

5 Ejemplo: «Fui a pasear con María, hasta la fábrica donde yo trabajé en otro tiempo. En cuanto llegamos le pregunto a un hombre: “¿Tienen algo para mí?”. “No —me dice—; ya no hay nada...”. Ahora hablo yo: “María, el 28 va a haber una fiesta, y van a repartir muchos juguetes entre los chicos; es una fiesta de Navidad. ¡Ah! Tengo una fotografía que saqué en una fiesta, en la fiesta de un club. ¿La querrías ver? ¡Llevaba un vestido tan lindo, estaba tan linda yo en esa foto!”. En la calle misma le mostré la fotografía. Ella me dijo: “¿Cómo puede ser que en esta foto no se vea tu ropa? ¿Nada más que medio cuerpo?”. “¡Pero no! —le contesto—. La foto, para que yo aparezca entera, hay que tenerla así, hay que bajarla. Cuando se la tiene en alto no se me ve más que la mitad del cuerpo”. Y nos ponemos a pelear».

6 Solo contamos con dos sueños, pero de una sombría belleza. 22 de octubre de 1949: «Había ido al mercado junto con mi hermana. Al regreso me atropelló un automóvil, y me morí. Y enseguida la única persona que podía verme era mi hermana. Yo misma me preguntaba si estaba muerta. Y decía: no quiero desaparecer, porque si desapareciese ya no podría ir más a las fiestas, ni al cine, ni al parque. Después me vio también una mujer. Entonces le pregunté qué podía hacer para aparecer de nuevo. Ella me mandó a una iglesia, dicién-

en la ejemplificación. Los problemas individuales prevalecen, siempre y en todos los casos, sobre los problemas colectivos, sean estos de raza o de clase.

2. No obstante, también existen problemas de esa especie. Y ante todo se traducen en el *contenido manifiesto* del sueño. Miedo frente a la patrona, ante la posibilidad de que le grite o la rete. Ganas de cambiar de patrona. Incluso está el caso de una niña que fue castigada y a la noche siguiente soñó con una discusión en la que ella respondía: «Ya no estamos en los tiempos de la esclavitud». Es notorio, pues, que durante el sueño las durmientes se desquitan del estado de vigilia y perciben en la domesticidad paternalista del Brasil —que al incorporar a la familia a la antigua cocinera o a sus hijos impide la lucha de clases— una supervivencia del régimen esclavista.

3. Los sueños de los negros norteamericanos de clase baja traducen, por lo general, deseos primarios y simples, como en el caso de los niños.⁷ Lo mismo ocurre en estos sueños. Deseo de afecto, entre los niños (regalo de juguetes, el cuidado de un animalito). Deseos de ir al baile, de tener galanes, de tomar bebidas finas; deseos sexuales extremadamente claros: en algunos casos, de ser poseídas, y también, en otros, de llevar la iniciativa. Ansias, por último, de dinero. Pero aquí el dinero ya no aparece como demostración de status social, según lo vimos en los precedentes sueños de mulatos, sino vinculado con el consumo, es decir, como un medio para comprarse buena ropa o pagarse diversiones. Ciertamente es también que los símbolos freudianos de la moneda —los excrementos, como se sabe— se hacen ver con mucha frecuencia, bajo una forma u otra, en estas historias nocturnas. Pero la escatología es una característica genérica de estos sueños de negros, y si la muestra no está en los excrementos lo estará

dome que le diera al cura 600 cruzeiros para que me echase encima agua bendita, porque así yo volvería a hacerme visible. De modo que fui a la iglesia, pero el cura no me veía, y tuve que irme». 28 de octubre de 1949: «Soñé que estaba en una fiesta, jugando con muchas chicas. Llamaron a la policía, y la policía dijo: "Me llevo a los chicos, les corto la barriga y los brazos y después los pico todos". Y cuando la policía iba por la calle se escapaba todo el mundo, porque ella era la Estranguladora».

7 J. L. Lind, «The dreams as a simple wish fulfilment in the negro», *Psychoan. Rev.*, I, 1911-14.

en la orina. No creo que en este caso estemos ante símbolos de dinero. E incluso, si quisiésemos, podríamos vincularlos con el consumo, porque muy a menudo es una taza de noche sucia lo que impide ir al baile a divertirse.

4. Pasando ahora a las *ideas latentes*, debemos hacer notar la importancia que en una gran cantidad de sueños revisten las cifras. Y eso en todos los sujetos, sin excepción alguna. Sin embargo, las asociaciones libres no se ahondaron lo bastante para que hubiésemos podido adivinar el significado de esas imágenes aritméticas.

5. Lo que llama todavía más la atención es la idea de cambio que aparece en gran número de sueños. Por lo demás, dicho cambio puede presentarse bajo las más diversas formas, desde el cambio de patrona hasta el cambio de novio. Veamos algunos ejemplos simbólicos de este fenómeno: cambio de un zapallo por una fresa (Geralda), cambio de cánulas (María) ⁸ y, por último, en una sirvientita, niña aún, deseos de convertirse en hombre.⁹ Ahora nos preguntamos: ¿no estará oculto bajo esta diversidad de trueques, e incluso de verdaderas metamorfosis de seres u objetos, el deseo de cambiar de color? Los psicoanalistas norteamericanos acabaron por descubrir en los sueños de los negros de Estados Unidos un fenómeno al que dieron el nombre de «complejo del color», que se traduce en narcisismo blanco, en disposición a cambiar de

8 «Soñé con Geralda. Yo había usado su jeringa. Geralda estaba enojada: tiró al suelo su jeringa y se enfureció conmigo. Yo le dije: "Toma tu jeringa y métetela en el..."». Asociación: «Varias veces pedí a Geralda su jeringa, pero no supe usarla; ella quiso enseñarme, pero no hubo caso» (29 de octubre de 1949). Se puede relacionar con un sueño posterior, sobre una inyección que devuelve la vida a un enfermo que está al borde de la muerte. Idéntica nostalgia erótica.

9 Sueño de María Aparecida: «Estaba en la escuela adonde va el chico del vecino, pero no sé dónde queda la escuela esa. La maestra le dijo a mi patrona: "Hay que poner a esta nena en la clase de los chicos". Entonces mi patrona le preguntó por qué, y la maestra contestó: "Porque ella es peor que esos granujitas; aprende bien, pero es peor que esos granujitas". Mi patrona dijo: "Está bien. La pondré en la clase de doña Zuleica". Doña Zuleica dijo: "Para entrar aquí tiene que cortarse el pelo y ponerse pantalones largos". Yo grité: "¡No quiero que me corten el pelo!". Pero mi patrona me llevó a casa a la rastra y me cortó el pelo bien corto. Después apartó unos pantalones de su hijo y me los dio. Los chicos gritaban: "¡Ahí va una mujer que se volvió hombre!"».

piel o a acostarse con blancos. ¿No existirá quizás algo análogo en el Brasil? ¹⁰

Geralda sueña que su novio, un hombre de color, se transforma en un cantante blanco muy conocido por sus actuaciones en radio. Una cocinera de cuarenta años sueña que su patrona le regala oro amarillo y maníes asados. Las hijas de la patrona se comen los maníes, y a ella le queda el brillante metal. Otro día esta misma sirvienta sueña un encuentro con dos jóvenes que van a sembrar trigo, le niegan la semilla que llevan con ellos y le proponen, en cambio, que plante maní; pero ella se traslada hasta un castillo donde hay granos de trigo, y el castellano la deja que se los lleve. En este caso el deseo de matrimonio interracial es patente; hay un símbolo doblemente compensador: el oro amarillo y el maní oscurecido por el fuego, el trigo europeo y el maní africano. Por lo demás, inclusive en el contenido manifiesto sienta plaza tal deseo: «Yo iba a casarme, pero hubo toda una serie de inconvenientes. Mi novio se llamaba Waldomir. Y vea las pavadas que una sueña a veces: el tal Waldomir era blanco . . .». Pero incluso en esta antigua servidora, cuyos sueños son marcadamente conformistas, el deseo de sustitución adquiere a veces el carácter —bastante más dramático— de una venganza sobre los blancos. Una de mis informantes relata: «Inmediatamente después de haber roto su noviazgo, una hermana mía tuvo un sueño en el que vio entrar a casa a un joven bien moreno, de pelo crespo y linda estampa. Su ex novio es rubio». Pero el sentimiento reivindicador aparece con más nitidez en otros sueños: «Yo aprendía a tocar el piano con la profesora que vive enfrente de casa. Medio mundo estaba allí. La profesora se había instalado en un altar, donde la acompañaba, como ayudante de la ceremonia, un hombre que según ella era su marido. Yo llamé a Gisèle (una niñita blanca) . . . Una alumna de mi grupo vino con un balde de salmuera y lo echó sobre Gisèle, porque esta *se iba en sangre*. La hija de mi patrona preguntó: “¿Dónde está Gisèle?”. Entonces mi compañera dijo: “Ahí la tiene, es un mar de sangre”». Sin duda, la situación de esta niña explica su carácter vindicativo: padre desconocido, madre prostituida, un tío que la toma a su cargo y la coloca para todo uso al servicio de su hijo, y finalmente una vecina que la recoge para arrancarla de las garras de una tía que la muele a gol-

10 E. Lind, «The color complex in the negro», *Psychoan. Rev.*, I, 1913-14; C. F. Gibson, «Concerning color», en *ibid.*, XVIII, 1931.

pes. Pero debe observarse que en tres o cuatro de sus sueños encontramos, con símbolos diferentes pero con idéntica intensidad pasional, el mismo tema. Podemos, pues, considerarnos en condiciones de afirmar que *incluso en la clase baja de la gente de color existe una libido narcisista blanca, pero que esta no asume un carácter revolucionario sino en la medida en que el negro haya tenido que soportar al blanco.*

6. Desde un punto de vista más sociológico aún, advertimos que en estos sueños se refleja la estructura de la familia negra de base materna, que fue la de la esclavitud pero que se ha conservado como la normal de la clase baja entre la gente de color: el padre partió rumbo a no se sabe dónde, y seguramente vive con otra mujer; el hijo queda a cargo de la madre, de una tía vieja o de la abuela.¹¹ Pues bien: si los complejos dependen de la situación familiar, va de suyo que semejante estado de cosas no puede menos que influir en la psicología de los negros. Es así como puede afirmarse que los negros estadounidenses han elaborado con respecto a Dios y a Jesucristo una concepción más maternal que paternal. Dios es la buena mamá que ama y consuela al hijo desdichado. También los sueños de nuestros negros paulistas revelan la importancia de la constelación familiar de base materna. Ante todo, en el contenido manifiesto: las órdenes provienen de la madre, y para el caso poco importa que se las obedezca o se las desacate. Las hermanas mayores tienen la obligación de ocuparse de sus hermanitas, y esto provoca no pocos fastidios: ¿cómo puede una arreglárselas para ir al baile a reunirse con el amigo?; ¿cómo ingeniárselas para pasar la noche afuera? Por cierto que los deseos sexuales pueden más, y la muchacha sale; pero no por ello desaparece el sentido de responsabilidad, y a la noche el remordimiento determina sueños en los que la pequeña a la que está atada es el centro de múltiples cuidados o en los que la pequeña se encierra en la habitación con una mujer que le da malos consejos. Pero más interesante aún es la acción que ejerce sobre el inconsciente la familia de base materna, según se manifiesta en las ideas latentes. Dentro de esta óptica, creemos que los sueños de

11 Cf., en lo que respecta a Estados Unidos, las obras de Frazier referidas a la familia negra. Para el Brasil de la época de la esclavitud véanse los trabajos de G. Freyre y *L'esclavage au Brésil*, de L. Couty. L. Hermann proporciona, en su tesis sobre Guaratingueta, interesantes estadísticas sobre la evolución de la familia negra de base matern n una pequeña población paulista.

Geralda y María Aparecida trasuntan con toda seguridad, y probablemente también los de María (aunque bajo formas algo más disimuladas), el Mito de la Mujer con Pene. Esto se da directamente (la mujer que toma la llave del auto, la que maneja el camión), bajo el aspecto de una angustia (la mujer ha sido castrada: sueños del taladro perdido) o, por último, psíquicamente (la mujer que toma las iniciativas en el juego del amor, la que dirige y manda). Aquí, como bien se sabe, estamos en presencia de un mito universal. Lo interesante, cuando se trata de un país de mezcla racial, sería conocer el color —¿negro o blanco?— del pene deseado por las mujeres negras. El problema se halla estrechamente ligado con el del narcisismo blanco de los afrobrasileños, que discutimos líneas atrás. Desgraciadamente se nos hace difícil resolverlo, porque los colores de los instrumentos simbólicos sexuales varían del blanco (el cuchillo) al negro (la cánula para inyecciones).

7. La concepción primitiva de que el sueño se identifica con la realidad ha sido insistentemente señalada por Lévy-Bruhl. ¿Es posible encontrarla todavía entre los negros del Brasil? Pues bien: todo depende del medio. Y de la edad. Solo la cocinera cuarentona, venida de Río, donde las supervivencias africanas son mucho más abundantes, insiste en otorgar a sus sueños el carácter de premoniciones: de nueve sueños, tres revestirían esa particularidad, y uno de estos últimos se relaciona con la religión (vio en sueños a Santa Teresita del Niño Jesús exactamente como al otro día pudo verla en la iglesia). Pero los miembros más jóvenes de la clase baja no hacen mención de este tipo de sueños, y tampoco los integrantes de la clase media. Al respecto yo añadiría que, si bien son muchos en San Pablo los sirvientes negros que utilizan alguna Clave de los Sueños, estos libritos son iguales a los que emplean los blancos, y los que yo alcancé a ver difieren muy poco de los que circulan en Europa. No tuve ocasión de encontrar libros especiales para los negros, con una simbología distinta, como los hay en Estados Unidos.¹²

Hemos hecho simplemente un primer sondeo, y está lejos de nuestra intención generalizar las conclusiones que extrajimos

12 *La autenticidad*, clave de los sueños para africanos, citado por W. Pozner, «Esclaves et dieux d'Harlem», *Europe*, agosto de 1937, págs. 471-500.

de estos escasos cincuenta y tres sueños, reunidos en 1949 y correspondientes a siete personas. Las breves observaciones anotadas no persiguen otra finalidad que la de mostrar lo interesante que resultaría profundizar la investigación en un terreno como este, tan descuidado por los psicoanalistas, para quienes, al parecer, los únicos brasileños dignos de atención han sido los blancos. La tarea que proponemos permitiría, en nuestra opinión, descubrir los obstáculos capaces de ejercer una influencia perturbadora en las armoniosas relaciones entre los colores y, tras superarlos, perfeccionar en los espíritus la vigencia de esa democracia racial que tanto honra al Brasil.

3. Sociología del sueño*

La sociología solo se interesa en el hombre despierto, como si el hombre dormido fuese un cadáver. En consecuencia, delega en la etnología el estudio del lugar que el sueño ocupa en las sociedades tradicionales, y traspasa a la psicología el cargo de descubrir en la trama de nuestros sueños las motivaciones profundas de los actos que ejecutamos.

Obediente al influjo de nuestra cultura, que a cada lado de cualquier cortina —llámese de hierro o de bambú— es siempre cultura de la productividad, coloca en primer plano la *praxis*, que supone la tensión del hombre despierto, en lucha con el medio —social y físico—, al que pretende modificar. Al parecer, considera que el trabajo se basta para exorcisar los fantasmas brotados del vasto imperio de la noche, llegado el caso de que viniesen a perturbar el acto prometido.

Pero yo me pregunto si el sociólogo tiene derecho a ignorar la otra mitad de nuestra vida y solo interesarse en el hombre erguido o sentado, desechando a quien se acuesta y sueña sus sueños.

El doctor Blondel definía la conciencia mórbida como una conciencia no socializada o mal socializada, y, casi por la misma época, Halbwachs, que tomaba a Bergson como punto de partida —al igual que Blondel, por lo demás—, decidía que los recuerdos contenidos en el sueño se hallan fuera de los cuadros sociales de la memoria.

El sueño, para él, era memoria pura y no memoria social, así como la locura era para Blondel cenestesia pura y no efectividad socializada.

Pero veamos: ¿tiene fundamentos este corte drástico entre lo psíquico y lo social, que constituye, en el nivel de la ciencia, algo así como el reflejo de la equitativa partición —sueño y trabajo— a que el hombre está sujeto? ¿No sería más conveniente, acaso, tender líneas de contacto entre ambos mun-

* Conferencia sobre el sueño pronunciada en el coloquio de Royaumont y publicada en *Le rêve et les sociétés humaines*, París, NRF-Gallimard, 1967.

dos? ¿Por qué cerrarse a la evidencia de que los estados crepusculares, esa mitad oscura y sombría del hombre, prolongan lo social ni más ni menos que como lo social se nutre de nuestros sueños? En suma: ¿por qué no intentar una sociología del sueño?

Eso es, precisamente, lo que ahora nos proponemos, basándonos en trabajos anteriores. Y esto último vale ya como indicación de que, en nuestro concepto, una sociología del sueño debe contemplar dos capítulos.

El primero estudiaría la función del sueño dentro de la sociedad. El segundo se ocuparía de los marcos sociales del pensamiento onírico. Dos problemas, por lo demás, estrechamente vinculados, ya que es muy posible que la sociedad provea de cuadros al pensamiento onírico para que este, a su vez, resulte socialmente utilizable.

Para que el indio o el africano pueda considerar que sus sueños son premonitorios se impone, como es natural, que el contenido de tales sueños esté constituido por imágenes homólogas de aquellas en que se basa la civilización «despierta», o al menos que entre las representaciones individuales y las representaciones colectivas exista un sistema de traducción accesible o, si se prefiere decirlo de otro modo, que el cordón umbilical por el que el mundo de los sueños se vincula con el mundo de los mitos no haya sido cortado por las normas culturales.

Permítaseme no insistir en estos aspectos.

Hace ya varios años que el trabajo de los etnólogos nos proporciona las pruebas más incontrastables sobre los dos hechos que acabo de señalar.

En primer lugar la función social —o más exactamente las diversas funciones sociales— que asume el sueño en las sociedades llamadas «primitivas» —desde el diagnóstico médico hasta la recepción de un mensaje del más allá—, en las más diversas circunstancias, tanto de la vida cotidiana como propias de un instante de pasaje o de las instituciones iniciáticas, y, por último, en el dinamismo de los cambios culturales, desde la creación de un canto nuevo o un paso de danza inédito hasta la génesis de ciertos movimientos mesiánicos, como los que estallaron en América del Norte cincuenta o cien años atrás.

En segundo lugar —y también fue obra de etnólogos haberlo sacado a plena luz—, eso que podríamos llamar «el desván de los sueños»: el durmiente se procura toda la utilería de sus sueños en la vasta panoplia de representaciones **colectivas**

que su civilización le ofrece, con lo cual siempre hay entre las dos partes de la vida del hombre una puerta que permanece abierta, se operan continuas transacciones entre el sueño y el mito, entre las ficciones individuales y las compulsiones sociales, y lo cultural penetra en el psiquismo al tiempo que este se inscribe en lo cultural.

Pero en nuestra civilización —la occidental— se han roto los puentes entre la mitad diurna y la mitad nocturna del hombre.

Verdad es que siempre hallaremos —y no necesariamente en las capas inferiores de la sociedad— personas que consultan las «claves de los sueños» o que, en todo caso, se plantean interrogantes con respecto a sus sueños y les asignan un papel en el diario vivir.

Con todo esas funciones vitales del sueño no exceden el campo de lo individual: no están institucionalizadas. Por lo contrario: no solo no constituyen conductas normatizadas sino que se las considera aberrantes, se las califica de «supersticiosas» e incluso se suele dar a entender que el individuo que ausculta sus sueños en búsqueda de un significado o una orientación no anda del todo bien de la cabeza.

También es cierto que en determinados países resulta posible hallar algo semejante a una institucionalización de la función del sueño. Sin ir más lejos, en el Brasil se acostumbra, aunque la ley lo prohíbe, «jugar a los *bichos*». Este juego constituye una especie de lotería, goza de gran popularidad y se funda en un código según el cual ciertos números y determinados animales se asocian necesariamente; aquí los apostadores eligen sus números de acuerdo con el animal que se les haya aparecido en el último sueño.

Leer a los sociólogos que en el Brasil consideraron este fenómeno supone saber de inmediato que se trata de un efecto del mestizaje cultural que comprende a las tres razas constitutivas de la nación —es decir, la raza europea, la india y la africana— y que, por lo tanto, es una supervivencia del indio o del africano, en quienes subsistiría, tras la fachada occidental, una mentalidad primitiva.

No creemos de utilidad discutir aquí la validez de esta hipótesis, pero nos interesa la opinión en sí misma, y lo que ella expresa en sí —y lo hace cabalmente— es que la civilización contemporánea, la civilización nuestra, se niega a aceptar cualquier forma de institucionalización de la función social de los sueños, a la que ve, en cambio, como un «desecho», más propio de un servicio social de cloacas que materia de

una sociología digna de tal nombre. En definitiva, que si algo le inspira esta materia es algo así como un principio «higiénico» en cuya virtud puede esperar premio quien se esmere en expulsarla, y reprobación todo aquel que de una u otra manera intente retenerla.

A esta altura se me hace inevitable pensar en Descartes y en lo que dio en llamarse su escepticismo «provisional». Después de preguntarse si nuestra vida de vigilia no sería acaso otro sueño, o quizás un delirio de nuestros sentidos, exclama: «¡Vamos!... ¡Para eso están los locos!». Y hubiera podido agregar: «¡Vamos!... Durante el sueño se tienen solo sueños».

A partir de Descartes, las puertas que comunican la noche con el día están cerradas; hemos desvalorizado la mitad nocturna de nuestra vida. Y esto no significa, por supuesto, que los fantasmas ya no tengan por dónde pasar: la psicología ha demostrado lo contrario, solo que los fantasmas ya no pasan sino a título individual, disimulándose siempre o, como dicen los médicos, transformándose en fantasías y manteniéndose inconscientes.

Cada vez estoy más persuadido de que nuestras enfermedades mentales obedecen, en su más alta proporción, a que no se da vía libre a todos los fantasmas y deseos que bullen en el fondo de nosotros mismos: cuanto más se sofrenan las relaciones con los muertos, más hondo se penetra en el mundo de la insatisfacción, de la tortura moral; en otras palabras, la productividad y la dolencia mental probablemente sean hermanas siamesas a las que no se puede separar de manera alguna.

Pero lo que de momento nos interesa no es la psicología sino el hecho de que la sociedad actual se niegue a extender a las imágenes oníricas el pasaporte, con su correspondiente visado, que les facilite el ingreso en las actividades sociales, diurnas. En compensación podríamos preguntarnos si la ruptura impide que lo social se inserte en el sueño, y si es cierto que no estamos habilitados para referirnos a los cuadros sociales de nuestra imaginación dentro mismo del sueño. Yo siempre opiné lo contrario, y sostuve que era preciso reaccionar contra esa corriente, surgida del pensamiento bergsoniano, de la que hicimos mención al principio.

A demostrar este último punto querría, precisamente, consagrar ahora mi exposición.

Ciertos autores —Foucault, por ejemplo— han tratado de hacernos ver que el sueño consiste en un caos de imágenes

disparas, y que el nexo que establecemos entre esas imágenes desordenadas es construido por nosotros una vez despiertos y nunca antes.

Efectivamente: cuanto más tarde recordamos nuestros sueños respecto de la hora a la que nos hemos despertado, tanto más lógico es el carácter con que se nos presentan.

Pero el hecho de que tal coherencia sea introducida durante el sueño o inmediatamente después de habernos despertado es un detalle que aquí importa bien poco, puesto que al proponernos elaborar una sociología del sueño nos impusimos abarcar en su totalidad la otra mitad de la vida del hombre, incluyendo tanto los estados crepusculares como los estrictamente nocturnos.

Y bien: el psicoanálisis nos ha enseñado, en primer lugar, que esas imágenes disparas no son casuales ni siquiera cuando no alcanzan a traducirse en un relato coherente, y, en segundo lugar, que el sueño tiene una estructura.

Freud busca el significado de esta estructura en el nivel del individuo, con la sencilla intención de probar que aun el sueño en apariencia más absurdo se integra en los cuadros de la personalidad profunda.

Y nosotros queríamos llevar a otro nivel esta definición estructural del sueño, y demostrar que este se inscribe también en los cuadros de cierta civilización y de cierto sistema social. Freud ha repersonalizado al sueño, y de lo que ahora se trata es de resocializarlo.

Pero entiéndasenos bien: la meta no consiste en dejar sentado que nuestra experiencia de vigilia proporciona las imágenes del sueño, que esa experiencia es necesariamente la de un hombre social y que, por lo tanto, las imágenes se vinculan con lo social.

Parece evidente que un profesor tiene más posibilidades de soñar con estudiantes o con colegas que con una fábrica de envases. En estos términos no haríamos otra cosa que repetir trivialidades, y dejaríamos intacto el fondo del problema. Por ejemplo, en el diario de mi viaje por Nigeria leo lo siguiente: «Me estoy volviendo africano: esta noche soné con Ogum (Ogum es el dios yoruba del hierro y de los herreros)». Pues bien: esta frase puede tener para mí una importancia sentimental, pero carece por completo de valor científico; para un psicoanalista sería juego de niños demostrarme que yo no produje sino un mero cambio de símbolos, puesto que Ogum desempeñaba en mis noches africanas exactamente el mismo papel que cierto otro personaje de mis sueños de Europa.

Sin duda cualquier analista encontraría, bajo la apariencia diversa de los contenidos, una misma estructura fundamental. De modo, pues, que soslayaremos la materialidad de las imágenes para dirigirnos, por debajo de ellas, a las estructuras que las informan.

Sin embargo, voy a tomar como punto de partida esa breve oración extraída de mi diario de viaje. Porque el sueño de Ogum me sobrevino como una primera instancia de marginalismo, y yo pienso que, en efecto, la perspectiva más adecuada para llegar a los cuadros sociales del pensamiento onírico consiste en buscar los materiales en estudios efectuados dentro de sociedades o grupos que se hallen en trance de aculturación y reunir las ejemplificaciones entre los marginales, puesto que ello nos brinda la posibilidad de encontrar dos conjuntos culturales heterogéneos, dos sistemas sociales diferentes, cada uno de los cuales opera respecto del otro.¹

Una investigación que se realizara en Francia y solo entre franceses resultaría particularmente difícil, porque nosotros partimos de la civilización occidental, y así no habríamos tomado la distancia necesaria para quedar en condiciones de juzgarla.

En cambio, cuando tomamos grupos marginales, el desenvolvimiento o el cambio de las sociedades que se enfrentan reúne aptitudes para denunciar, como en un friso de relieve, la diversidad de los cuadros sociales, y para revelar más acabadamente la importancia que estos puedan revestir.

Extraeré, pues, mis ejemplos de una serie de sueños de negros pertenecientes a la clase baja y de mulatos integrantes de la clase media. Se trata de sueños recogidos por mí hace unos años en San Pablo, Brasil, y sobre cuya base elaboré un artículo, publicado en su momento. Fue un trabajo en el que, precisamente, solo me atuve a la materialidad de las imágenes, al contenido manifiesto de los sueños, en tanto que no me interesaba sino la psicología diferencial de las clases dentro de una sociedad multirracial.

En aquella oportunidad eludí el problema de las estructuras del pensamiento onírico; ahora emplearé los mismos materiales según otra perspectiva, y finalmente, si se me permite,

¹ Esto es lo que en fecha muy reciente demostró comprender a la perfección el doctor Lévine, de la Universidad de Chicago, quien estudió los sueños de los estudiantes nigerianos con el propósito de establecer qué actitud presentaban frente a la promoción social, cuáles eran sus nuevas razones de vivir y qué grado de respeto profesaban por las costumbres tradicionales, según los distintos orígenes étnicos.

compararé los datos que me fue posible recoger y los resultados de la aplicación del test de Rorschach a miembros de cofradías religiosas africanas de Recife obtenidos por mi amigo el doctor Ribeiro, quien se entregó a esa investigación con el principal propósito de percibir el grado de ansiedad de los fieles del *changó* pernambuco, al ulterior efecto de extraer conclusiones sobre la función social de esas sectas paganas dentro de una sociedad católica. Lo que él quería saber era si a través del Rorschach los fieles revelaban sentimientos de seguridad o, a la inversa, de ansiedad. Pero la investigación sobrepasa la meta que su autor se había fijado y brinda todo un conjunto de datos de otro orden, datos que, en mi concepto, pueden compararse con los que me fue dable hallar en el curso de mi trabajo con los sueños de los negros. Admito, por cierto, que existe cierta heterogeneidad entre las imágenes del sueño y las respuestas dadas a un Rorschach, y en consecuencia acepto que mi comparación no es del todo satisfactoria, pero pienso que esta objeción tampoco merece plena acogida.

Hace un momento aludí a la teoría de Foucault según la cual el instante de estructuración de las imágenes del sueño no se halla dentro del sueño mismo sino en la ocasión del despertar.

Y bien: ¿acaso el test de Rorschach no coloca a la mente en una situación parecida? El individuo se halla frente a los grabados tal y como si estuviera en presencia de otras tantas imágenes absurdas, surgidas de las tinieblas de la noche y a las que él trata de dar un sentido. Creo que hay cierta homología entre ambas posiciones. Por lo demás, si bien se mira, las imágenes dadas en el Rorschach lo son por la percepción y las dadas en el sueño lo son por la memoria, pero esta oposición entre lo externo y lo interno, entre la percepción y la memoria, entre las imágenes verdaderas y las imágenes falsas (como dicen los psicólogos franceses), tampoco me parece esencial, porque la función misma del Rorschach consiste en desocializar en cierto modo las sensaciones para conferirles hasta donde sea posible la forma de imágenes de sueño o, en todo caso, susceptibles de aparecer en el sueño, por todo lo cual pienso que tengo derecho a establecer la comparación. Tenemos, pues, tres grupos distintos.

Caractericémoslos tan brevemente como sea posible.

En primer lugar, un grupo esencialmente femenino de fieles pertenecientes a las sectas africanas de *Changó*, integrantes de la clase baja —sirvientas, cocineras, lavanderas, vendedo-

ras de frutos de estación, etc.—, negras o mulatas que pasaron las pruebas de iniciación y que, por consiguiente, manifiestan durante las danzas sagradas el fenómeno del trance místico: posesión por el dios al que han sido consagradas y que les fue implantado en el cuerpo durante los ritos de iniciación. Este es el grupo al que llamaremos *A*.

En segundo lugar ubicamos a un grupo, también esencialmente femenino, que corresponde asimismo a la clase baja, ya que está compuesto exclusivamente por sirvientas, solo que en este caso el lugar de domicilio no es Recife sino San Pablo, es decir, una ciudad en la que, al menos por la época en que se realizó la investigación (porque después las cosas cambiaron algo), los cultos africanos organizados ya no existían. Si les parece bien, a este grupo lo llamaremos *B*. Se trata de personas totalmente asimiladas a la cultura brasileña y que no se sienten africanas en absoluto. De negro no les queda sino el color de la piel.

El tercer grupo, a la inversa de los precedentes, es solo masculino y corresponde a la clase de color, la clase media que se halla en formación en San Pablo, o, para mayor exactitud, esa que los norteamericanos llamarían «clase media inferior», ya que quienes la integran no son más que empleados sin jerarquía o trabajadores de imprenta, cuando no profesores mal retribuidos como hay tantos en América del Sur, donde muchos se ven en la necesidad de trabajar para esos colegios privados en los que los beneficios son tan pingües para los propietarios como mezquinos para los profesores; quedamos, pues, en que este es un grupo de clase media inferior.

Los componentes de este grupo, además, solo son mulatos, porque en la sociedad brasileña la movilidad vertical se vincula con el color de la piel, lo cual significa que las posibilidades de ascender y de ser admitidos por las clases superiores crecen en proporción inversa a la cantidad de pigmento que se exhiba. A este grupo lo llamaremos *C*.

Y ahora veamos qué resultados arrojaron, para cada uno de estos grupos, las investigaciones realizadas.

Lo que define al grupo *A* es la estructura de la percepción o de la significación de las imágenes, que se ha mantenido africana, sin que esto quiera decir que los negros de Recife no participen de la civilización occidental ni que se los deje totalmente fuera del sistema social brasileño.

Por lo contrario, en lo político se sienten muy orgullosos de ser brasileños, son muy nacionalistas, y en lo económico están integrados en el sistema de clases de la sociedad capitalista;

pero, en virtud de ese principio que yo suelo llamar «de ruptura» —principio que, por lo demás, encontramos entre los *évolués* del Africa negra—, viven en dos mundos separados: el mundo religioso africano y el mundo social brasileño.

Si el marginalismo es definido como conflicto entre dos civilizaciones o dos sistemas sociales que se enfrentan en el espíritu de un ser humano, habrá que convenir en que estos negros no son marginales; aquí los dos sistemas se limitan a coexistir. Parafraseando a Pasteur cuando afirmaba que al entrar en su laboratorio cerraba la puerta de su capilla, de nuestros negros podríamos decir que al poner el pie en el mundo de los *changó* cierran la puerta que los comunica con el Brasil.

Ahora bien: las figuras del Rorschach, que en virtud de su carácter absurdo, extraño y, digámoslo una vez más, realmente onírico aparecían ante los ojos de las sacerdotisas o las iniciadas como un método africano de adivinación, determinaron la inmediata reinmersión de tales personas en su mundo mítico africano, con lo cual todas las asociaciones de ideas asumieron casi automáticamente la forma de mitos.

Podríamos resumir diciendo que esta gente no halló absurdidad alguna en las figuras que se le presentaron. El hecho de que fuesen extrañas con respecto a las imágenes provenientes de las realidades brasileñas no constituyó objeto de asombro sino, por lo contrario, un natural indicio del ingreso en el mundo del Africa negra. Y esto no es cosa que pueda llamarnos la atención cuando se trata de un grupo como el consultado, que se mantuvo dentro del tipo tradicional y de un mundo en el que el sueño no constituye una realidad aparte sino, en opinión de todos, un mensaje que los dioses envían y se halla sujeto a la interpretación, al dictamen de los especialistas religiosos, quienes decidirán qué significa y quizá den lugar, si creen haber descifrado el anuncio de alguna calamidad, a cambios de conducta o al sacrificio de alimentos en honor de las divinidades.

Dejemos ahora este grupo y vayamos al C, ubicado, como sabemos, en el otro confín de nuestro espectro: mulatos, no negros; hombres, no mujeres; clase media, no clase baja; ciudad de San Pablo, no cultura africana.

En casi todos los sueños que me fue posible recoger dentro de este grupo, el problema fundamental que se presenta es el del dinero; dinero: he ahí el gran instrumento de ascenso social. Las dificultades económicas son las que empujan hacia la clase baja a los individuos de clase media y sirven —en

una sociedad como la nuestra, que es una sociedad capitalista— para situarlos.

El mulato aspira a tener dinero porque, según el proverbio, «un negro rico es blanco y un blanco pobre es negro».

Pero, aparte la pobreza, otro obstáculo perturba la movilidad vertical ascendente de la población de color, y consiste en el tono mismo de la piel; es por eso que también hallamos en sus sueños «el deseo de aniquilar a todos los espectadores de su negritud durante la carrera que los lleva a la adquisición de un status más alto».

Lo que en rigor pretenden es —para usar la expresión sarrreana— «matar el reflejo de su negrura en la mirada del otro».

Como ejemplo de uno de esos sueños de mulatos, significativo de la aludida voluntad aniquiladora, valga el sueño del ómnibus citado en el capítulo anterior.

No es por capricho que vinculamos el fenómeno de la negritud con el de la movilidad vertical en una sociedad cuyos puestos de dirección pertenecen a los blancos y en la que, por consiguiente, las posibilidades de ascenso son tanto mayores cuanto más claro sea el color de la piel.

Los sueños expresan, por cierto, esta angustia del color, pero —y esto define a la sociedad brasileña— siempre en relación con la movilidad vertical; véase si no este otro sueño, también correspondiente a un mulato:

«Alguien se llevó mis zapatos amarillos y los puso junto a la chimenea para que se ennegrezcan».

Aquí, pues, el pensamiento onírico se ha desprendido por completo de las estructuras míticas y sólo expresa los problemas que el color de la piel plantea en una estructura social de tipo occidental.

Ya hemos visto los dos polos de la muestra. Veamos ahora qué sucede en el medio.

Vamos, pues, a considerar nuestro grupo *B*, que es, lo mismo que el grupo *A*, femenino y de clase baja, pero se halla compuesto, como el grupo *C*, por negros residentes en una ciudad que al tiempo de la encuesta no contaba con institución africana alguna, fuera de una *macumba* muy degradada.

Lo que me llama la atención aquí es la ausencia de estructura en los sueños. No se trata de que no tengan estructuras psicológicas, pero falta la estructura sociológica: en ellos no hay problema colectivo.

Esto es lo que señalé, con respecto a este grupo, en el capítulo sobre los sueños de los negros:

«Deseo de afecto, entre los niños (regalo de juguetes, el cuidado de un animalito). Deseos de ir al baile, de tener galanes, de tomar bebidas finas. Deseos sexuales. [. . .] Por último, ansias de dinero. Pero aquí el dinero ya no aparece como demostración de status social, según lo vimos en los precedentes sueños de mulatos, sino vinculado con el consumo, es decir, como un medio para comprarse buena ropa o pagarse diversiones».

Este es dinero para el consumo y no dinero como símbolo en una lucha de clases.

Nuestros colegas negros norteamericanos no se asombrarían de estos resultados, ya que los psicoanalistas negros norteamericanos han mostrado, en algunos de sus artículos, cómo el sueño de los negros de clase baja en Estados Unidos traduce asimismo deseos primarios, deseos muy simples, como entre nosotros ocurre con el sueño de los niños antes de su socialización.

Lo interesante es que volvemos a encontrar, envuelta en la red de las imágenes oníricas, una idea que por su lado extrajo Lévi-Strauss al hacer el examen de las anamnesis de los etnólogos norteamericanos: todo parece como si el sueño no fuera sino el reverso del mundo del hombre despierto.

Los estudios de aculturación —dice este autor— no conciernen a los sistemas sociales, ya que esos sistemas se han derrumbado; solo alcanzan a los síntomas, que por lo demás son poco numerosos. Y a nuestros sueños podríamos aplicarles, palabra por palabra, la aserción de Lévi-Strauss: el sistema social y cultural antiguo se ha derrumbado, sin que por el momento otra cosa haya venido a sustituirlo; no quedan, como vestigio de él, más que simples actitudes.

Efectivamente: en estos sueños encontramos, en primer lugar, la evidencia de que el sistema social africano ha dejado de tener vigencia en los soñantes. Esta gente se dedica al servicio doméstico, y en el Brasil el sistema de la domesticidad todavía se parece mucho al de la esclavitud.

Con esto quiero decir que constituye un paternalismo.

Este régimen paternalista destruye, o en todo caso obstaculiza, la posibilidad de volver a la sociedad competitiva, y los domésticos en cuestión no muestran sino actitudes o síntomas, lo cual significa que el sueño, si bien expresa la personalidad

de cada uno de ellos, no es también expresivo de un sistema social.

El examen de los casos patológicos confirma nuestras conclusiones.

En ciertas respuestas dadas al Rorschach dentro del grupo *A* el doctor Ribeiro encontró estados de ansiedad que también, como en otros casos, se manifestaban a través de una lectura mítica de las figuras ofrecidas a la observación, y el autor citado señala que, precisamente en virtud de esa lectura mítica, tales estados de ansiedad nunca pasan de ser leves, lo cual obedece, justamente, a que de inmediato son absorbidos por una estructura colectiva que en cierto modo los suaviza en sus momentos pico y con ello produce un efecto —si se me permite el barbarismo— «aseguratorio».

Nos pareció advertir que los sueños del grupo *C* manifiestan, por lo general, una ansiedad más intensa. Abundan los sueños de muertos, asesinatos, fugas despavoridas, etc. Pero tampoco aquí existe oposición con la estructura sociológica del sueño, ya que en cierto modo esta ansiedad es un elemento en la definición de la situación del negro dentro de una sociedad multirracial donde las gradaciones del color —del negro oscuro al blanco— corresponden *grosso modo* a otras tantas divisiones de las clases sociales.

Los sueños neuropáticos resultan igualmente claros dentro del grupo *B*, pero ya no reflejan una situación social colectiva sino situaciones sociales particulares.

Son, por ejemplo, sueños de hijos de padre desconocido o madre prostituta, cuando no de gente que en su infancia debió soportar los desafueros de algún tío o alguna tía. En resumidas cuentas, se trata de sueños patológicos que se inscriben en las estructuras sociales tanto como los otros, ya que lo patológico no puede considerarse opuesto a lo normal sino ubicado en la periferia de lo normal.

Hasta aquí los hechos, tal como se presentan.

¿Podemos ahora avanzar en la interpretación de los datos que acabo de resumir? Llamado a responder, yo diría que sí. Hay, para comenzar, un detalle en el que no me detendré demasiado. Oportunamente subrayamos el carácter infantil de los sueños de las personas pertenecientes al grupo *B*.

Dijimos que el pensamiento onírico del niño debía estructurarse mientras su pensamiento se socializaba.

Se ha hecho ya mucho acopio de sueños, solo que siempre a través de un corte horizontal —es decir, pasando de un grupo a otro—, como yo mismo acabo de hacer ahora.

Pero me pregunto si existe un estudio vertical, que permita considerar a un niño, seguirlo hasta la etapa de su adolescencia y ver cómo se transforman sus sueños. Un estudio tal, que yo sepa, no se ha elaborado aún, y sin embargo resultaría muy útil.

Un segundo detalle nos detendrá algo más. Conviene reflexionar acerca de esa vuelta de campana que respecto de las líneas de comunicación entre vida diurna y vida nocturna se produce cuando pasamos de las sociedades tradicionales a las de tipo occidental.

En cuanto a las primeras, nos han dado la sensación de que lo social se inscribe en el pensamiento onírico —para orientarlo, dirigirlo y, en suma, darle una forma— tanto más fácilmente cuanto mayor es la medida en que el sueño llena funciones útiles, reglamentadas por las normas de la civilización; en resumen, nos han sugerido que, si bien el pasaje parece realizarse satisfactoriamente en ambos sentidos, la dirección predominante es la de interior-exterior.

En nuestra sociedad, por lo contrario, la puerta de comunicación con la vigilia está cerrada, aparte unas pocas excepciones, que no son sino individuales y a las que a menudo se juzga como síntomas vagamente neuropáticos; así, pues, el único camino por donde puede efectuarse el pasaje es el que va del exterior al interior: la sociedad proporciona los cuadros sociales del pensamiento onírico.

Pero es el caso que esta oposición la hemos presentado a través de una teoría funcionalista, con lo cual nos dimos a enumerar sumariamente algunos papeles desempeñados por los sueños en las sociedades tradicionales.

Nos gustaría retomar el tema, pero esta vez desde la óptica estructuralista.

Si los sueños tienen una función es debido a que la sociedad se halla organizada de modo que esas funciones se llenen. Existen instituciones que sirven de relevo para el intercambio entre lo nocturno y lo diurno. Sitios privilegiados, como la espesura o el tiempo. Momentos significativos, como los rituales de iniciación o las danzas de las estaciones.

Se da el hecho, además, de que la enfermedad no esté considerada como simple perturbación del organismo sino reconocida como de estatura auténticamente institucional, equiparable —salvando las diferencias— con la iniciación, y que el cuidado del enfermo se practique dentro de esa institución, inscribiéndose en el mismo ordenado sistema de representaciones colectivas.

• Resumiendo: en esas sociedades que nosotros llamamos «primitivas» se han instituido ciertos centros de transmisión, que retienen con firmeza los hilos sucesivamente tendidos entre uno y otro mundo.

El sueño se entrevera con los filamentos de la organización social, y existe auténtica unidad entre las dos partes del hombre, así como entre el mundo de los mitos o de lo sacro, con el que el sueño se vincula, y el mundo social, en el que el individuo vive durante su vigilia.

Así, la estructura sociológica del sueño ya no es, como entre nosotros, el reflejo o el reverso de la estructura social, sino parte integrante de ella.

En realidad nunca se pasa de un mundo a otro, porque siempre se trata del mismo mundo, tanto de día como de noche. El hecho de que lo nocturno se prolongue en lo diurno o lo diurno en lo nocturno no constituye objeto de asombro o escepticismo, así como nadie se asombra o duda de las bases religiosas del hábitat, de los fundamentos metafísicos de las costumbres o de las raíces religiosas de la tradición.

En todos los casos nos hallamos en presencia de un solo y mismo cuerpo; el sueño forma parte de una estructura englobante única. •

¿Es posible que el psicoanálisis termine por institucionalizar los sueños? Pues sí, y quizá dentro de cincuenta años podamos considerar al sueño como una verdadera institución. Pero de momento no sucede tal cosa, sino muy a la inversa: con la secularización de la cultura y la creciente importancia que se asigna a la producción, a la *praxis*, al trabajo y a la formación de sociedades de clases estratificadas, esos centros de comunicación se vinieron abajo.

Es así como el sueño deja de tener una existencia objetiva, un lugar institucionalizado. Se lo desplaza al campo de lo imaginario. Pero también es así como ha de producirse un extraño fenómeno, un fenómeno paradójico: en la medida en que, por no ser mítico, se lo desplaza al campo de lo imaginario, el sueño se vuelve mágico. Esto significa que en el momento mismo en que deja de ser considerado como sacro por la mayor parte de la gente el sueño se vuelve extraño, lo bastante extraño para inspirarnos mucho temor.

Es cierto que, con la teoría del narcisismo y otras más, Freud explicó este carácter mágico del sueño, pero por mi parte entiendo que junto a la explicación freudiana merece un lugar la explicación sociológica que acabamos de ofrecer, e insistiré en el tema para demostrarla en nuestro grupo C.

El soñante de este grupo encuentra solución para sus dificultades en materia de ascenso social —puesto que el ascenso en una sociedad capitalista se logra por medio del dinero, y el color de la piel le impide obtener con facilidad los medios para ganarlo— en la realización mágica: mata a todos los blancos que compiten con él en el mercado del trabajo. Nuestro ya citado ejemplo del ómnibus sin control es lo bastante significativo al respecto, pero podríamos dar muchos otros: «pelea con mis colegas, que terminó con muchos muertos; los cadáveres se dejaban tirados afuera, bajo una lluvia espesa. Yo estaba esperando, con algunos de ellos, a que el tren arrancara. Me proponía escapar. Y en eso, me desperté». ¿Es lícito pensar que esta solución mágica sea una supervivencia del hombre africano? No me parece.

Tal hipótesis podría hallar sustento en algunas observaciones de Dollard, quien, a propósito de los negros norteamericanos, señala que pueden encontrarse sueños supersticiosos tanto en la clase media como en la clase baja, con la salvedad de que la magia es fundamentalmente defensiva en la clase baja rural y predominantemente ofensiva en la clase media de las ciudades norteamericanas.

Yo también estoy informado de que los negros que analicé en San Pablo, y cuyos sueños estudié, poseen una magia ofensiva, pero pienso que aquí es Freud quien tiene razón, siempre y cuando sea completado por la sociología.

La explicación del carácter mágico del sueño está en el narcisismo, pero también en el hecho de que ya no sabemos qué es lo sagrado, de que ya no sabemos qué es lo religioso, dado que de todas nuestras religiones podría decirse que, en el fondo, no son sino otras tantas secularizaciones. Hay quien se ha referido irónicamente a «la religión del domingo»: más valdría que dijésemos «la religión de once a doce».

En consecuencia ya no conocemos, ya no sabemos qué cosa es lo sagrado. Nos hallamos insertos en una vida trivial y cotidiana, en una vida en la que todo está determinado por cualquier pauta menos por lo sacro. De ahí que a esas imágenes dispares, asombrosas y aparentemente absurdas que nos asaltan durante el sueño las derivemos al mundo de la magia, del mito, de lo sagrado. Se trata de algo sobrenatural, y así las imágenes del sueño, dentro de un proceso en el que ya no pueden, como entre los primitivos, inscribirse en los centros de transmisión y en las instituciones y han sido expulsadas de la realidad, se consideran perturbadoras: entonces lo mágico se convierte en lo extraño, lo extranjero.

Si me propusiera resumir mi pensamiento diría que tanto entre nosotros como en las sociedades tradicionales el sueño se inscribe en los cuadros sociales, con la diferencia de que, por lo que se refiere al primitivo, el etnólogo puede leer directamente en el mundo del sueño gracias a sus observaciones del mundo de la vigilia, puesto que, sea que duerma o que trabaje, el hombre es siempre el mismo hombre, y nunca se sale de un mismo mundo, asentado sobre el mito.

En el segundo caso es necesario que el sociólogo practique una lectura invertida, porque la estructura sociológica, si bien se inscribe en las imágenes oníricas, lo hace en cierto modo bajo la forma de la figura en el espejo, y por esa razón el sociólogo debe esforzarse para descubrir a cualquier precio dichas estructuras sociales. Es posible que en virtud de ello —precisamente porque el sociólogo debe esforzarse— psicólogos como Blondel opinen que no existe la sociología del sueño. Yo, en cambio, pienso que la hay. •

4. Sueño y cultura *

En anteriores estudios destacamos la oposición en que se encuentran, por lo que al sueño se refiere, la actitud del «primitivo» y la del occidental, si bien subrayamos que ni en uno ni en otro existe ruptura entre el mundo onírico y el mundo social. Nos gustaría retomar el tema en el marco de un nuevo enfoque, y para ello pasaremos del campo de la sociología al de la antropología cultural del sueño.

1. El sueño y la muerte

Taylor creyó ver en las imágenes del sueño el origen de la noción del Doble y el punto de partida del animismo. Pero esa teoría debió doblegarse ante las duras réplicas que desencadenó; y con razón, porque era insostenible. Sin embargo, a condición de que modifiquemos sus términos, podríamos descubrir en ella algo así como el presentimiento de cierta parte de verdad. El psicoanálisis contemporáneo acepta, contra la opinión de Rank, que el narcisismo surge del fascinante reflejo de nosotros mismos que la magia mitológica del sueño nos entrega. Pero ahora no vamos a embarcarnos en la ruta del psicoanálisis; deseamos permanecer en el terreno de la cultura, definida esta como sistema de normas y de valores colectivos.

El dormir está considerado, entre nosotros, como un inicial simulacro de muerte, es decir, como una experiencia de reducción a la nada. Por cierto que no llegamos a definirlo como no-vida, puesto que terminamos por despertarnos, pero en todo caso lo definimos como debilitamiento de la vida, pausa de nuestros sentidos y nuestra actividad motriz, disminución de la circulación y la respiración. Y los sueños que

* Conferencia destinada al coloquio sobre el sueño que se realizó en Estados Unidos en 1970, organizado por Montague Ullman.

lo agitan son vistos por nosotros cual si fuesen parásitos de esa casi-nada. Los primitivos, por el contrario, consideran al dormir como una más-vida, porque es en él cuando los sueños ocurren, y los sueños son el camino que nos sirve de acceso a una supra-realidad. Quizá sea eso lo que Taylor presintió: el alma del individuo se introduce, durante el sueño, en el Reino de los Muertos o de los Espíritus, que es un duplicado del mundo de las cosas y de los seres vivientes. Esa opinión según la cual los mitos son *desrealizantes* porque transforman los objetos en *sacra* o en palabras de los dioses vale también para las imágenes de los sueños, que transmutan en *logos* o reflejo de lo trascendental las cosas vistas durante el sueño. Rastros de esa convicción pueden hallarse aún en la Grecia clásica, que describe al poeta-profeta como «ciego», es decir, como sumido en un semisueño, al igual que en nuestra mística cristiana: el hombre caído en trance tiene los párpados cerrados, y Dios no se le revela sino en «la noche oscura» (San Juan de la Cruz).

Dentro de esta perspectiva inicial podríamos definir la concepción occidental del dormir y de los sueños como la de un regreso de la «cultura» —que caracterizaría nuestra actividad de vigilia— a la «natura». En efecto: ¿acaso no dejamos que el fisiólogo y el neurólogo se encarguen de la descripción y la explicación última del sueño? ¿Podríamos negar que identificamos al sueño con «lo imaginario» y que, en tal carácter, lo vemos como fruto de una «facultad» de la mente, sujeta a leyes naturales susceptibles de ser clasificadas por el psicólogo y en consecuencia totalmente desvinculadas de la cultura, puesto que las culturas varían, y esas leyes, en cambio, se entienden universales y permanentes? El psicólogo interpreta que esas leyes dependen de nuestra estructura mental y no de las civilizaciones en las que los hombres viven. Ya veremos más adelante —bien que ubicados en una perspectiva diferente— que el primitivo «naturaliza» al sueño, mientras que el occidental lo «culturaliza». Pero entonces los términos «natura» y «cultura» aparecerán comprendidos en un contexto totalmente distinto.

2. Sueño y productividad

Pero esta concepción occidental de «naturalización» del sueño y los sueños que lo habitan no puede comprenderse sino

dentro y por medio de nuestra propia cultura, ya que no consiste sino en una consecuencia de que definamos «cultura» (etnocéntricamente) como lugar o efecto de la productividad humana.

Esta definición de la cultura como producto de la mente humana (que, dicho sea de paso, permite a los antropólogos hablar de «obras culturales» cual si se refiriesen a artefactos) aparece en Occidente con los sofistas y adquiere con Carlos Marx su forma quizá más hermosa, tras el paréntesis cristiano de la Edad Media, en la que al menos la naturaleza era concebida como un conjunto de «signos» a través de los cuales Dios hablaba a los hombres y no como una mecánica análoga a la de las máquinas construidas por estos. — Carlos Marx convertirá al trabajo en la esencia misma del ser humano, y con ello practicará un corte radical entre el mundo de la cultura y el mundo del sueño, escindiéndolos decisivamente. El sueño es reprobado por la cultura, ya que se sitúa al margen del trabajo productivo. En consecuencia, no puede ser otra cosa que naturaleza, pura subjetividad o pura imaginación. Y decimos *pura* imaginación porque desde el punto de vista marxista hay otra imaginación posible, que es la de la vigilia: mito, utopía o ideología; claro que, puesto que nos hallamos en estado de vigilia, y por lo tanto en estado de cultura, y por lo tanto en estado de productividad, esta segunda imaginación no podrá ser sino el reflejo de la civilización del trabajo —reflejo directo o reflejo invertido—, y como reflejo se situará fuera de la auténtica realidad, de la objetividad, que para Marx no se realiza sino a través del trabajo. Para él, pues, lo objetivo nunca es lo ya dado, sino únicamente lo construido: un efecto de la productividad. En nuestra opinión, esta teoría de Marx define admirablemente a nuestra civilización contemporánea, que en verdad se ha enrolado bajo las banderas de la producción, cualquiera que sea el régimen económico o político que los países exhiban en la actualidad. †

Admirablemente la define, sí; tanto, que todos los estudiosos que se han interesado en los sueños, y más especialmente en eso que nos permitimos denominar «una sociología del sueño», dan en considerar tanto aquellos como esta bajo el signo de la productividad. Lo cual significa que no se plantearán como problema fundamental el de las causas eficientes (¿en qué aspectos la sociedad es productora del sueño?) sino el de las funciones (¿para qué sirven los sueños?). Ya encontramos esta orientación en Freud, que hace del sueño

una válvula de seguridad para el yo. Y todavía más en Adler, quien, a diferencia de Freud, no se limita al terreno psicológico sino que incursiona también en el sociológico. Porque, en efecto, en Freud el sueño no es más que el reflejo de ciertas pulsiones inconscientes, pero Adler lo convierte en un instrumento de reconstrucción de la personalidad perturbada, y en tal carácter lo estima como un medio por el cual el individuo se readapta a su entorno social. Así, pues, lo que importa en el sueño —desde el momento mismo en que, durante nuestro siglo, se lo toma en cuenta— es su capacidad «productiva» y, dado que asimismo se insiste en sostener una concepción según la cual el sueño sería un tramo del pasaje entre la comunicación social y la subjetividad, su capacidad productora de un hombre nuevo —un yo mejor preparado para la vida y el trabajo— o de salud mental (y no como productividad de nuevos rasgos culturales). En Adler, esta reconstrucción de la personalidad dentro del sueño es automática; incluso podría describirla en términos de cibernética. Pero se comprende, dado su valor funcional, lanzado por la misma huella que nuestra sociedad de producción en masa, que luego se haya pasado del taller del cerebro —en cierto modo artesanal— a la planta fabril de alto rendimiento, cosa que en primer lugar ocurre con Jung y después, especialmente, con Desoille y su técnica del ensueño, por la cual se crea un verdadero maquinismo dirigido por el terapeuta y que consiste en la manipulación que éste practica sobre lo imaginario a fin de que los individuos pasen del principio de placer (peligroso para nuestra sociedad) al principio de realidad (de «nuestra» realidad, por supuesto).

• Como veremos enseguida, también entre los primitivos el sueño es productor. Pero en este caso lo es de nuevos rasgos culturales y no de un ser humano mejor adaptado. Y además en un sentido totalmente distinto, porque aquí el creador ya no es el soñante: quienes crean —a través del hombre que sueña— son los Antepasados o los Demiurgos. Lo cual supone que hemos abandonado los dominios de la civilización de la productividad y nos hallamos en otra que difiere por completo de ella: estamos en la civilización de la creación continua. •

• Si el problema básico de la antropología cultural es el de las relaciones entre la Naturaleza y la Cultura —o el del pasaje de una a otra—, estas breves consideraciones sobre el sueño y la muerte, sobre los sueños y la productividad, etcétera, nos sumergen de lleno en él, porque al hacerlas hemos tomado

conciencia de que nuestra concepción occidental de la cultura no puede, en tanto que valoriza el trabajo creador, tener otra consecuencia que la de convertir al sueño en un simple retorno a la naturaleza por encima de las culturas o de constituirlo, cuando se intenta reintroducirlo en la cultura, en un factor de productividad más, lo cual supone definirlo «etnocéntricamente», es decir, definirlo a través de nuestro propio sistema de valores. Queremos que se nos entienda: cuando consideramos «etnocéntricas» a las actuales teorías sobre el sueño no pretendemos afirmar que sean falsas; simplemente, nos interesa advertir que son parciales, ya que solo aprehenden aquellos aspectos de la realidad que se encuentran en concordancia con las preocupaciones o las ideologías dictadas por nuestro sistema sociocultural. Una teoría general del sueño no puede conformarse con tan poco. Por lo contrario, debe ponerse en condiciones, valiéndose del método comparativo —que es, precisamente, el de la antropología cultural—, de abarcar en un todo único las diversas explicaciones que se dan los hombres sobre sus respectivos mundos oníricos. /

3. La «naturalización» del sueño entre los «primitivos»

Una afirmación de G. Devereux nos servirá aquí como punto de partida: «No es tanto que los mohave interpreten sus sueños en términos de cultura; más bien interpretan su cultura en términos de sueños». Efectivamente, para estos indios «el mito de la creación es (...) una obra inconclusa». El mito de la creación tal como se lo relataba, pongamos por caso, en 1900 no contiene sino las porciones del mito de la creación que hasta ese momento habían sido reveladas en sueños». Pero la creación es continua. Por eso, cuando los blancos trajeron sus armas de fuego e hirieron a balazos a algunos mohave, un chamán soñó poco después haber asistido, en sueños, a la fase de creación de esas armas y al procedimiento por el que curaban sus consecuencias. «Todo conocimiento [en efecto] referido a la creación se adquiere durante el sueño, y el mundo de la creación es considerado como una especie de guía para el mundo de la realidad». De aquí extrae Devereux la conclusión de que entre los mohave no existe otro

medio legítimo que el sueño para obtener la «naturalización» de nuevos elementos, lo cual significaría que el sueño constituye el único mecanismo mediante el cual una invención, un elemento adquirido o una experiencia subjetiva individual se convierte en elemento de la cultura general.¹ Palabras tales como «naturalización» y «naturalizados» se colocan entre paréntesis, porque:

1. Devereux emplea la palabra «naturalizados» en el sentido de «habitualizados» —convertidos en cosa habitual— y no en una acepción que suponga el retorno de la cultura a la naturaleza; mejor aún: así como de un individuo que cambia de nacionalidad se dice que se ha «naturalizado» ciudadano de su nueva patria, así también se diría que entre los mohave el sueño sirve para introducir en la propia etnia o nación un nuevo rasgo cultural que hasta entonces era «extranjero» para ella.

2. En cuanto a la palabra «naturalización» que empleé en el título de este apartado, tiene para mí un sentido teórico preciso. Con ella pretendo señalar que si bien el hombre no se vuelve hombre sino gracias a su paso de la animalidad (naturaleza) a la cultura, y pese a que en su origen el sueño es ciertamente fisiológico y, por consiguiente, pura naturaleza, esta «naturaleza» habrá de ser utilizada por los primitivos como basamento para la construcción de la cultura. De modo que, en la medida en que el sueño permite el pasaje de lo subjetivo a lo colectivo, mediante la comunicación con lo otro y la aceptación de los demás, como se pasa de la anarquía de las imágenes a una norma que todos habrán de acatar, el basamento de la cultura está en la naturaleza. Existe continuidad entre una y otra. Y eso es lo que nosotros queremos decir cuando nos referimos a la «naturalización» del sueño entre los primitivos.

• Pero entre los primitivos en general, y no solo entre los mohave. Porque el procedimiento descrito se encuentra casi por doquier. Algunos australianos se refieren a la creación como «el tiempo del sueño»; así, puesto que nadie deja de soñar, la creación nunca concluye, y puede prolongarse a través de las revelaciones oníricas de los chamanes. Entre los ame-

1 G. Devereux, «Rêves pathogènes dans les sociétés non-occidentales», en G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, ** París, Gallimard, 1970.

- rindios —los del Norte, al menos— las nuevas «medicinas», los pasos de baile o los cantos mágicos son conocidos durante el sueño. Los *babalao* —adivinos yoruba— reciben en sueños los versos con que se acompañan los *odu* (es decir, el modo como las nueces de *obi* caen a tierra), relatos que enriquecen el tesoro de los mitos ancestrales, para completarlos y permitir nuevas interpretaciones de las suertes echadas. En un texto de reciente edición² me detuve a analizar la importancia que asume el sueño entre los melanesios (si bien lo que digo a propósito de ellos puede igualmente aplicarse a la Danza de los Espíritus, en América del Norte), en relación con los movimientos mesiánicos y los cultos de cargamento. La administración, la economía moderna y el cristianismo han planteado un duro reto a la cohesión de los grupos indígenas, pero estos responden con una reestructuración de sus culturas que, lejos de prescindir de los antiguos símbolos, se apoya en ellos, bien que dándoles nuevos significados. Y donde los líderes carismáticos de tales movimientos conocen esos significados es en el sueño, lo cual hace que los mensajes oníricos recibidos prolonguen los mitos, los perfeccionen o, para decirlo con mayor exactitud, los adapten a situaciones nuevas. De modo que nuevamente aquí, como en el caso de los mohave, encontramos continuidad entre los mitos de la creación y los sueños creadores de nuevas instituciones sociales (es decir, los rituales del basamento o la Danza de los Espíritus), ya que el Soñante ha subido al mundo de los Muertos, quienes se ocupan de revelar a sus descendientes cuáles son los rasgos culturales que deberán agregarse a los antiguos. Entre los mitos de la creación y los sueños milenaristas tenemos, pues, un continuo de relatos que, en conjunto, constituyen eso que Lévi-Strauss denominaría «un grupo de transformación».
- La cultura ha sido definida como el conjunto de las normas que, elaboradas por el hombre, se superponen a las leyes de la naturaleza. Pero los antropólogos han puesto más énfasis en la ruptura que en la continuidad. Por ejemplo, el pasaje de la sexualidad a la alianza entre grupos de varones merced al intercambio de las respectivas hermanas se hace mediante la institución del tabú del incesto y el establecimiento de las

2 Conferencia pronunciada en 1969, en un coloquio sobre el sueño, organizado en Grenoble por el doctor Arthus. Publicado en Brasil entre las «Misceláneas» en homenaje a Thales de Azevedo (*Humanitas*, Bahía, 6-7, 1970).

leyes del casamiento. Los psicoanalistas, entretanto, tratan de llenar la brecha haciendo del crimen, que es una pulsión natural, el punto de partida de la civilización (parricidio-totemismo-normas). En cuanto a nosotros, el sueño nos permite ver cómo un fenómeno de la «naturaleza» (y determinado por leyes fisiológicas y psicológicas que conocemos cada vez mejor) se transforma, en el *homo sapiens*, en fenómeno de «cultura». En contra de lo que podría suponerse, este fenómeno es el inverso del que se produce en nuestra civilización, y tanto que asimismo deberíamos invertir, en lo que a los occidentales respecta, la frase de Devereux citada al principio de este apartado: «Más que su cultura en términos de sueños, los occidentales interpretan sus sueños en términos de cultura». He ahí la consecuencia de nuestra civilización, fundada en el trabajo productivo: se han cortado los lazos entre el sueño y la realidad, para confinar al primero en los dominios de la imaginación y edificar la segunda sobre los cimientos de la eficacia. Pero la imaginación solo puede funcionar amoldada a los marcos provistos por la sociedad, ya que sin ellos resultaría impensable, inefable y no susceptible de comunicación por medio del discurso. Y por ese atajo la cultura habrá de recapturarla, para luego imponérsela. Así, pues, mientras que en el primitivo la naturaleza crea cultura, entre nosotros la cultura se ocupará de crear naturaleza.

4. La «culturalización» del sueño entre los occidentales

Los únicos medios de que disponemos para conocer los sueños son los relatos que, una vez despiertos, los soñantes nos hacen de ellos. La aparición del psicoanálisis ha puesto a nuestro alcance muchas colecciones de sueños, pero el psicoanálisis es de origen reciente. Por lo tanto, si queremos disponer de una franja temporal suficientemente amplia nos vemos obligados a referirnos a los textos literarios. El sueño se puso de moda con el advenimiento del romanticismo, porque sirvió como mecanismo defensivo contra el naciente —y luego triunfante— capitalismo industrial. Es forzoso reconocer que los escritores pueden adornar sus sueños, y que nunca podría garantizarse la total autenticidad de los relatos por los cuales nos dan cuenta de ellos. No obstante, ese «maquillaje» sólo

puede afectar la secuencia de las imágenes (haciendo más lógica la ilación, tapando los huecos cuando se han olvidado imágenes intermedias . . .) y no el contenido o los temas soñados. Pues bien: J. Bousquet, que ha hecho un paciente y minucioso inventario de los sueños relatados por los escritores occidentales desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días, descubre sorprendentes cambios de una época a otra.

1. En el período que va de 1780 a 1800 predominan las imágenes del cielo (sueños bienaventurados, de elevación) o de la muerte (pesadillas), como primera forma de secularización que, sin embargo, conserva rastros del pasado, de las imágenes del Paraíso y el Infierno.

2. De 1800 a 1840, las imágenes de jardín sustituyen a las del cielo en cuanto a los sueños beatos, y las del subsuelo a las de la condenación: «El subsuelo desempeña, entre infierno y ciudad, el mismo papel que el jardín entre paraíso y naturaleza».

3. De 1840 a 1870 afloran los sueños de la naturaleza (escenario de nuestra expansión) y de la ciudad (lugar que nos comprime entre sus paredes).

A partir de 1870 ingresamos en la época contemporánea. El sueño moderno ya nada tiene en común con el sueño romántico. Lo extravagante se impone: objetos fuera de lugar, objetos aislados, fragmentados, objetos liberados (separados, para llevar una vida independiente y cuestionadora, de las series en que los aprisiona la inteligencia práctica), incoherencia, perversidad erótica, etc., en estrecha relación con el surrealismo, primero, y con el existencialismo después.³

Para comprender este movimiento de incesantes metamorfosis es preciso recordar lo que Paul Valéry decía sobre el sueño:

- «El sueño nunca deja de ser una hipótesis, ya que únicamente lo conocemos a través del recuerdo, y este recuerdo es, por fuerza, una elaboración (...) Siempre recreamos nuestros sueños».⁴

3 J. Bousquet, *Les thèmes du rêve dans la littérature romantique (France, Angleterre, Allemagne). Essai sur la naissance et l'évolution des images*, París, Marcel Didier, 1964. Habría que completar este inventario con dos obras de A. Béguin: «L'âme romantique et le rêve», *Cahiers du Sud*, Marsella, 1937, y «Le romantisme allemand», en *ibid.*, 1949.

4 P. Valéry, prefacio para la traducción al francés de la obra de Martin Lamm, *Swedenborg*, París, Stock, 1936.

Y aun habría que tener presentes las célebres experiencias realizadas por Marcel Foucault en Montpellier: cuanto más próximo al momento de despertar registramos un sueño, tanto más se muestra este como una sucesión de imágenes deshilvanadas, totalmente inconexas e incapaces de constituir un relato, siquiera disparatado.⁵ Las aserciones que acabamos de citar coinciden en hacer del sueño un fenómeno de la «naturaleza», susceptible de explicarse fisiológicamente. Pero a partir del momento en que tratamos de expresar a otro (e incluso de expresarnos) lo que hemos soñado, es decir, desde el instante mismo en que convertimos al sueño en una narración, introducimos en ese campo, por obra y en razón del lenguaje, nuestra propia cultura. Y, dado que esta cambia, la temática del sueño cambiará junto con ella. Freud ha percibido claramente cómo influye la sociedad en el sueño, y en ese sentido puede considerársele como el fundador de la sociología del sueño; sin embargo, tan solo ha puesto de relieve el papel negativo de la sociedad (represión). Nosotros, en cambio, intentamos demostrar que la sociedad desempeña un papel primitivo, constructor, sea que el sueño traduzca los problemas planteados por la sociedad, que represente la rebelión del individuo contra el mundo de la vigilia (para el caso, la sociedad industrial en la que vivimos) o que, por último, la evolución temática que nos señala Bousquet —de lo extraño a lo ilógico, y luego de lo ilógico a lo absurdo— constituya una ley de la evolución cultural —con ajuste a que las normas para la reconstrucción de los sueños estarían dadas por modelos exteriores, provistos por la sociedad— y no una ley de la lógica onírica (puesto que lo onírico no puede, como naturaleza, poseer una lógica). ■

Queremos hacer dos observaciones complementarias en favor de esta interpretación:

1. Ciertamente, Freud estableció la existencia de una lógica del sueño. Pero, aparte de que las leyes de esa lógica son de carácter fisiológico y por lo tanto, en ese primer momento, pertenecerían aún a la naturaleza, todos los esfuerzos del psicoanalista consistirán, como bien lo demostró Lévi-Strauss en su comparación entre la terapia del analista y la del chamán,⁶ en manipular las imágenes de los sueños de su paciente para construir con ellos un «mito personal», es decir —así

5 M. Foucault, *Le rêve*, París, Alcan.

6 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ** París, Plon.

lo traducimos nosotros—, en fabricar, a partir de la naturaleza, un objeto cultural.

2. Parece ser que ahora los antropólogos están mayoritariamente de acuerdo en considerar los mitos como respuestas a problemas generados por desequilibrios sociales, a tensiones que laten en el interior de las estructuras sociales, como si se tratase de pantallas sobre las cuales el grupo proyecta sus angustias colectivas, sus problemas de existencia. Lo mismo puede decirse del sueño con respecto al individuo. Y otra vez nos encontramos con la definición del sueño contenida en la observación precedente, es decir, el sueño como mito individual, en la medida en que los sueños personales evocan las dificultades de existir de la persona que sueña. Pero, ya que todo el mundo está de acuerdo en considerar a las mitologías como parte integrante de las diversas culturas étnicas, ¿no deberíamos también, con igual criterio, considerar que un conjunto de sueños forma una cuasi-cultura, englobada, por lo demás, en la cultura general de la época y el lugar dados?

Los dos procesos que hemos analizado —el del primitivo, que se vale de los sueños para elaborar nuevos rasgos culturales, y el del occidental, que produce sus sueños en el molde de las normas, los valores o los ideales de su sociedad— parecen opuestos. En el primer caso el sueño es una causa respecto de la cultura, y en el segundo es un efecto de esta última. Esta inversión de términos obedece a que nosotros, siguiendo el criterio opuesto al del primitivo, quisimos cortar los puentes que ligan al mundo de la vigilia con el mundo onírico, para no aceptar en el primero otra causalidad que aquella que consideramos interna respecto de ese campo. Sin embargo, esta oposición no impide que invariablemente nos encontremos, por debajo, con esa terca continuidad —y esto queríamos demostrar— entre naturaleza y cultura, que se interpenetran siempre, flujo y reflujo de un solo y mismo océano.

5. Sueño, historicidad y metafísica

Podemos retomar este problema bajo una forma distinta. Al separar lo onírico del mundo real hacemos de lo onírico un «más allá del mundo», un «afuera»; cierto es que podemos complacernos en él, por reacción contra nuestra sociedad industrial, y construir todos los días, para darnos placer, nue-

vas fábricas de sueños que se contrapongan con las fábricas de artículos de consumo práctico, pero esto nada quitará al hecho innegable de que entre nosotros el sueño ya no se vincula con la historia o la metafísica, al menos en cuanto concierne a los «espíritus fuertes». En cambio, para los primitivos el sueño está incorporado a la realidad, sigue el curso de la historia, fabrica historia, y al mismo tiempo es el reflejo de lo trascendental, la palabra explicitada de los muertos y de los dioses. • Si bien cabe admitir que, en cierta medida, el psicoanálisis procura restablecer la vinculación del sueño con una historia, por lo demás inconsciente —la del soñante—, eso no basta para desmentir que ciertamente se considera al sueño como una modalidad de la existencia en la cual el yo no es ni presente ni pasado (bien que en Adler pueda ser un proyecto del futuro), ni transparente para sí mismo. Rossolino dice que el sueño es proyecto fuera de sí de su deseo, en lugar de reconocer un mundo en su diferencia con el deseo, y Binswanger afirma que en el soñante el ello va montado sobre el tema de la existencia, sustrayéndose a la historicidad de la presencia en el mundo (*Mitwelt*), sin la cual el individuo no puede adquirir sentido para sí mismo. Pensamos que esas definiciones son válidas, pero solo para determinada civilización —la nuestra—, que ha separado lo onírico de la historia y de la metafísica. Ambas constituyen un comprobante de lo que el sueño es en la actualidad. De lo que hemos hecho con él. Pero este no es un cambio que se haya operado sin agitación ni resistencias. Y en este punto es forzoso que recordemos, una vez más, aunque en el marco de una perspectiva distinta, al romanticismo y el surrealismo. El romanticismo no intentó restablecer los vínculos arcaicos entre el sueño y la historicidad; solamente se aplicó a reanudar los lazos del mundo onírico con la metafísica y lo trascendental. Surgido después que el kantismo opuso el universo de los fenómenos al de los noúmenos, el romanticismo buscó, más allá de la ciencia —que, por definición, únicamente puede alcanzar a los fenómenos—, el camino real que nos permitiese llegar a los noúmenos. Entonces el sueño se convierte —especialmente con Novalis en Alemania y con Gérard de Nerval en Francia— en un «método de conocimiento» superior al de la Razón y capaz de llegar directamente a la esencia de las cosas. El surrealismo muestra la misma preocupación, pero se vale del sueño más como «máquina infernal» —para decirlo con la expresión de Cocteau— que como forma de intuición de lo trascendente; lo que nos impide alcanzar la suprarrealidad es nuestro yo, formado en

el molde de la sociedad; hay que hacerlo volar en pedazos, y el sueño es la carga de dinamita que libera las cosas de la carcaza de la realidad para devolverles la soberanía, para desalienarlas, diríamos, de la explotación a que las somete nuestro yo colonialista, pues nuestro yo no considera al mundo sino como objeto de explotación y dominación.

Estas ideologías, no obstante, solo representan combates de retaguardia. Y parece que en la actualidad se tiende a separar lo imaginario de lo onírico. Es decir que la reconciliación de la imaginación con la historicidad por un lado y con la metafísica por el otro, que entre los primitivos se situaba en el plano de lo onírico, va a situarse ahora en el plano de lo imaginario. El sueño es recluido en la literatura; constituye, en una época en que el mundo se ha vuelto a un mismo tiempo muy pequeño y muy trivial, la forma moderna del exotismo: la del descubrimiento de los «extramuros». Entre nosotros queda a cargo de lo imaginario, por intermedio de la utopía, converger con la historicidad, y por intermedio de la intuición creadora converger con la ciencia, especialmente la ciencia aplicada (que en Occidente sustituye a la metafísica y hace sus veces). Pero la diferencia es evidente. El proceso del desarrollo histórico de una cultura como consecuencia de la introducción, por el canal de las revelaciones oníricas, de nuevos rasgos culturales, magia, ritos e instituciones, es un proceso que podríamos denominar «acumulativo». El proceso de la anticipación de la historia por la utopía es, por lo contrario, un proceso al que llamaríamos «competitivo», es decir, concordante con los valores de nuestra sociedad pero con un mecanismo que en lugar de ser de adición lo es de oposición. Frente a los desequilibrios, las tensiones y los hechos de desestructuración, la utopía reacciona proponiendo nuevas soluciones de «ser-con» que están, si se me permite el giro, a contrapelo de las situaciones que el presente ofrece. Desde el punto de vista metafísico tiene lugar un fenómeno análogo. Entre los primitivos existe continuidad del mito al sueño, dicho esto en el sentido de que las imágenes de los sueños son proporcionadas por los mitos (lo cual se expresa en el viaje que el alma del soñante realiza al reino de los Antepasados o de los Genios) y de que los mitos, a su vez, se complican, al tiempo que proliferan, con los nuevos elementos que suman a los antiguos y que son provistos por las revelaciones oníricas. En cambio el occidental no pide a la imaginación que agregue cosa alguna a lo antiguo sino que encuentre novedad, y esta novedad será siempre, con respecto a lo antiguo, algo insólito.

Lo onírico —y en este aspecto el psicoanálisis freudiano, a la inversa del adleriano, no puede sino fortalecer esa corriente moderna de nuestra civilización— no puede traernos otra cosa que el pasado: la historia de un individuo detenido en etapas de su vida infantil o que, en la medida en que el tratamiento avanza, no puede sino registrar *a posteriori* la liberación progresiva de ese pasado. Así, pues, si se reclaman novedades hay que dirigirse a otra forma de imaginación: la imaginación del estado de vigilia.

Resumen y conclusiones

De lo dicho en las páginas precedentes podemos extraer las siguientes consideraciones:

1. El sueño se sitúa en la intersección de la naturaleza con la cultura, dado que pertenece a un mismo tiempo a la naturaleza (razón por la cual depende, en el aspecto científico, de la fisiología del sistema nervioso) y a la cultura (puesto que las imágenes que lo constituyen y la significación que se les da provienen de la cultura). De ahí la importancia que reviste para la antropología cultural, ya que nos permite observar cómo la cultura se acopla a la naturaleza.
2. Por ello, una teoría del sueño debe, para ser válida, dar razón de todos los mecanismos de las posibles aperturas o de las relaciones entre naturaleza y cultura surgidos a lo largo del tiempo. La consecuencia necesaria de ello es que las llamadas teorías científicas sobre el sueño que se han elaborado durante los siglos XIX y XX no puedan considerarse soluciones definitivas, generales o absolutas sino meros productos de nuestra civilización (líneas atrás las hemos llamado soluciones parciales, y aun ideológicas). Soluciones parciales, aquellas que se niegan a ver otra cosa que no sea «naturaleza», o ideológicas, aquellas que no ven en el sueño sino el aspecto que lejos de dislocar nuestros propios valores o normas concuerda con ellos. El estudioso, en efecto, lo es siempre de un medio y de una época, y siempre interpone la cultura de su época, sea en la muy especial orientación dada a sus investigaciones, sea en la elección de sus soluciones. Esto no quita valor a los hallazgos que haga, pero, con todo, ellos nunca serán sino hallazgos limitados. Podemos, pues, admitir las conclusiones del psicoanálisis freudiano o las del adleriano, así como tenemos

derecho a prestar nuestra aprobación al surrealismo o a convalidar esa apología de la imaginación que nuestra juventud actual ha adoptado como característica. Sin embargo, la condición esencial radica en que nos demos cuenta de que estas concepciones no constituyen sino una parte de una teoría del sueño, y de que una teoría global debe apoyarse en el método comparativo. Solo este, al facilitarnos el acceso a los diversos mecanismos por los cuales la naturaleza culmina en culturas (así, en plural), nos da la posibilidad de alcanzar un enfoque más pertinente sobre el sueño en tanto que fenómeno «humano» y no solamente «animal».

3. Desde este punto de vista transcultural se nos ha hecho notorio que entre los primitivos el sueño crea cultura, mientras que entre nosotros, a la inversa, la cultura crea al sueño. Para esta civilización nuestra, civilización del trabajo y de la productividad, que ha pretendido recluir al sueño en la pura subjetividad, esta comprobación puede parecer paradójica. Pero lo paradójico es cierto, y por eso, añadiéndose a la fisiología o a la psicología del sueño, queda ahora fundada una sociología del sueño.

4. Por último, nos pareció que por encima de estas oposiciones dialécticas entre naturaleza y cultura era posible alcanzar, cualquiera que fuere la cultura considerada, cierto número de constantes. Por ejemplo, la de que el sueño es siempre funcional (incluso si su función varía de una a otra cultura) y la de que no es simple memorización y regreso al pasado sino construcción del porvenir (sea ese porvenir el del grupo, como en el caso de los sueños mesiánicos, sea el del individuo, como en la perspectiva adleriana). Por supuesto, nuestro texto no se ha mostrado tan eficaz en aportar soluciones como en abrir problemas. Para no citar sino uno, que merecería investigaciones y reflexiones, recuérdese lo que hemos señalado respecto de muchas sociedades en las que el sueño se entiende como un viaje del alma al país de los Antepasados. Y bien: el psicoanálisis ha demostrado la importancia que revisten los espectros —es decir, los parientes muertos— en el pasado onírico. Sería cuestión de analizar las relaciones entre los Antepasados y los espectros, o entre la Muerte-mito colectivo y la Muerte-mito individual, solo que ahora se trataría de ver la relación entre ambos factores cuando actúan en el interior del hombre dormido, y esto quizá según la perspectiva lacaniana, puesto que con «el nombre del Padre» Lacan abre, en efecto, un camino que podría vincular aquí, una vez más, la naturaleza con la cultura.

Segunda parte. El trance

Fue hace ya muchos años, en 1931, cuando apareció mi primer libro, *Les problèmes de la vie mystique*, y en él dediqué un capítulo a lo que entonces yo llamaba «las formas elementales de la vida mística». Por entonces esas formas elementales no me eran conocidas de primera mano, como resultado de alguna investigación sobre el terreno, sino a través de libros, y muy en especial de las obras de Durkheim, que en esa materia constituían mi referencia principal. Y por eso yo concedía particular importancia a algunas características: desencadenamiento súbito, epidemia contagiosa, atracción ejercida por los abismos nocturnos. A pesar de ello, la lectura de Durkheim se me hacía por entonces ambivalente; había, a mi entender, una tajante contradicción entre los hechos honestamente descritos por el autor y las conclusiones que este extraía de ellos. Porque según sus descripciones no surgía sino que el desencadenamiento se ajustaba a un orden, abriéndose y cerrándose a horas fijas, y que la epidemia solo se propagaba por ciertos canales establecidos de antemano, que podían ser los paternos en unos casos, los maternos en otros y los del parentesco por alianza en los demás, pero nunca todos a un tiempo, como hubiera correspondido a un contagio de locura.¹ Así se fue esbozando en mi mente (cosa que la lectura de Mauss no hizo sino fortalecer) la idea de llevar adelante, en forma paralela con la investigación sobre la sociología del sueño que por entonces me ocupaba, una nueva búsqueda, referida esta vez a la sociología del trance. No otra fue la finalidad de mi viaje al Brasil, adonde me llevó el propósito de estudiar las crisis de posesión afroamericanas.

Esas «crisis», por cierto, ya habían sido objeto de estudios tan amplios como frecuentes, pero siempre a cargo de psiquiatras o de médicos, que los habían integrado en sus sistemas conceptuales, dentro de una nosología tomada de Europa y que solo se perfeccionaba a través de hallazgos que siempre co-

1 R. Bastide, «Mysticisme et sociologie», *Rev. Int. de Sociol.*, 1928.

rrespondían a un mismo ámbito y reconocían un mismo origen: el campo de las enfermedades mentales y Europa, como sería el caso, entre otros, de la aparición del psicoanálisis. En cambio yo observaba el *candomblé* y no veía en él un perturbado descompaginamiento gestual sino una liturgia corporal admirablemente regulada; no la violencia, sino una verdadera orquestación de las relaciones interindividuales en la que los mitos ancestrales oficiaban de grandes batutas, controlando cada instrumento para que todos participasen de un mismo conjunto musical, disciplinado y orientado; no la anarquía motriz, sino un lenguaje simbólico que permitía la comunicación y, en consecuencia, la solidaridad intermental de todos los fieles; no, por último, un absurdo entretejido de ritos y creencias, sino una auténtica teología, distinta de la nuestra, en verdad, pero no por ello intelectualmente menos válida. Así se verificaba sobre el terreno esta sociología del trance cuya posibilidad me fue sugerida, en un comienzo, por simples lecturas antropológicas. Así la he registrado en mis obras *Le candomblé de Bahía* y *Les religions africaines au Brésil*, donde podrá encontrársela. Aquí, en cambio, esta primera etapa de la investigación, todavía más polémica que constructiva —o constructiva, si se quiere, pero únicamente en el interior de una polémica—, está representada por un solo texto: «El “castillo interior” del negro» (1953) [capítulo 5].

La aventura iniciada en Brasil con el estudio de los cultos de posesión habría de proseguir en Africa, adonde me dirigí tiempo después en búsqueda del origen de esos cultos, para lo cual decidí trabajar en una región —la provincia occidental de Nigeria y el sur del Dahomey— que constituye una verdadera encrucijada de pueblos: fon, holli, gun, yoruba. Allí la dimensión cultural del fenómeno del trance habría de revelármese, si cabe, con mayor claridad aún, puesto que la naturaleza o intensidad psíquica del trance variaba según las etnias. Y otro tanto podría decirse de la dimensión sociológica, en la que lo litúrgico prevalecía en la misma medida en que habíamos pasado de una tierra de diáspora al país de la fuente dimanadora. Lo cual es así hasta el extremo de que en las ceremonias de Changó, por ejemplo, la posesión es tan poco espectacular (un ligero estremecimiento de los hombros, párpados que se cierran, etc.) que hay que ser muy ducho para darse cuenta de que un dios acaba de bajar y ha ocupado su «caballo», un «caballo» al que en adelante montará y dirigirá, de acuerdo con un ritual preestablecido, durante toda una semana.

A todo esto, me era necesario incorporar a eso que yo llamaba «la sociología del trance», en cuanto pudiera tener de válida, la interpretación de los psiquiatras, pese a haberla rechazado en tanto que interpretación unilateral. Porque en Africa la posesión está ligada —quizá no siempre, pero al menos muy a menudo— con la terapéutica, y no respecto de la locura solamente, sino de todas aquellas enfermedades que por su origen o naturaleza puedan considerarse psicósomáticas. Correspondía, pues, echar las bases de un discurso unificado, en el que lo sociológico y lo psiquiátrico ya no fuesen idénticos pero sí —una vez bien separados— complementarios, de modo que lo uno y lo otro, lo uno con lo otro o lo uno contra lo otro pudiesen actuar de acuerdo con todo un conjunto de reglas. En resumen: había llegado el momento de elaborar una gramática del trance. A nuestro entender, la conferencia anunciada con el título de «Trance místico, psicopatología y psiquiatría», incluida en esta obra [capítulo 6], sienta las bases para ello. La que le sigue, «Consideraciones previas al estudio de los cultos de posesión» [capítulo 7], intenta, por último, hacer la síntesis de los diversos trabajos publicados, hasta 1968 inclusive, sobre el tema del trance. Ello se debe a que en los últimos años los cultos de posesión no solo no permanecieron localizados en determinadas etnias sino que se multiplicaron, hasta el punto de que hoy en día su análisis constituye uno de los capítulos más elaborados de la nueva etnología religiosa.

Pese a todo, se nos antoja que las dos conferencias aquí transcritas resultan un tanto desactualizadas en ciertos aspectos, y por eso cerramos la serie con un epílogo en el que se corrigen o modifican algunas de nuestras afirmaciones anteriores. Se mantiene inamovible, eso sí, nuestra definición del trance como «hecho social», así como nuestra convicción de que él depende, fundamentalmente, del análisis sociológico.

5. El «castillo interior» del negro*

El trance místico entre los negros¹ ha sido reflejado por los viajeros en descripciones que pecan por exceso de crudeza. Muchas veces en el etnógrafo dormita el literato, con su gusto por lo exótico, lo extraño y lo bárbaro. El misticismo africano, sin embargo, tiene sus matices, sus medias tintas y sus líneas melódicas, y entre los fon o los yoruba se ha desarrollado toda una civilización de las emociones junto a la de la madera tallada y los broncees de Benin. Ciertamente es que el negro no se entrega a la introspección cual lo hiciera Santa Teresa, llegado el caso de que se proponga describirnos las diversas moradas de su «castillo interior». Para eso le haría falta la escritura. Posee, sin embargo, otro lenguaje, que le permite expresar la riqueza o la complejidad de su alma cuando palpita estremecida en brazos de los dioses, y ese lenguaje es el gestual. Cada una de las estancias de ese castillo interior tiene su propia liturgia del éxtasis; resulta así posible, por medio de una psicología del comportamiento, llegar hasta la intimidad de la experiencia vivida. Eso es lo que ahora trataremos de lograr. Que nadie se escandalice de las comparaciones que a veces intentaremos establecer entre el misticismo cristiano y el misticismo politeísta. No se trata, por cierto, de identificar dos formas de misticismo opuestas —ya que una supone la ascensión del alma hasta Dios, en tanto que la otra postula el descenso de los dioses hasta sus «caballos»— sino tan solo de auxiliar al lector para que pueda percibir más acabadamente la riqueza del trance místico africano a través de ciertas semejanzas sistemáticas.

• En primer lugar, sépase que el negro, lo mismo que el cris-

* *Eventail de l'histoire vivante*, homenaje a Lucien Febvre, París, A. Colin, 1953.

1 La documentación de este artículo reside en nuestras investigaciones entre los negros brasileños pertenecientes a las sectas *candomblés*, *changós*, *batuques* y otras de las llamadas «fetichistas». Pero la fidelidad que estos grupos observan respecto del África es lo suficientemente grande para que podamos referirnos al negro en general.

tiano, distingue entre misticismo normal y misticismo patológico. Esto, para el cristiano, se define por la oposición entre éxtasis divino y posesión demoníaca. El primero unifica al hombre, quema las impurezas de su ser y le impide vivir por otro conducto que no sea el aguzado vértice de su alma, en tanto que la posesión demoníaca lo quiebra en caóticos fragmentos, lo destruye o lo entrega al desorden de sus apetitos inferiores. De una manera análoga, el negro interpreta que la posesión por los Dioses se halla en el extremo opuesto a la posesión por los Muertos. Verdad es que en ambos casos, cosa que ya no encuadra en el concepto cristiano, se trata de simple posesión, pero este término, que en nuestro lenguaje aparece rodeado por un halo de perturbaciones psíquicas, no debe confundirnos: la posesión divina engrandece al hombre; los Muertos, en cambio, lo torturan. Manuel Guajiru, un negro de Bahía, expresa cabalmente este concepto cuando dice: «Ará-urum también se manifiesta Ará-urum aparece cuando quiere castigar a alguien. No se vale de la posesión, sino que da vueltas alrededor del hombre, lo acorralla (...) Ará-urum no sube al hombre, sino que lo asedia».² Esto quizá pudiera traducirse, desde el punto de vista clínico, como la oposición entre posesión y obsesión. La obsesión por las Almas de los muertos es cosa relativamente rara; en Brasil no hemos conocido sino unos pocos casos, como por ejemplo el de un *batuque* de Porto Alegre que estaba instalado cerca de un cementerio y por eso decidió mudarse, o el de nuestra amiga Sofía, que recibía a Exú pese a que los mismos negros comparan la posesión por Exú con la posesión por los Muertos, asignándoles idéntico carácter destructivo, o bien afirman que las Almas de ciertos muertos se convierten en otros tantos Exú. Ahí tenemos, pues, el misticismo patológico, en el cual se procura no caer; en cambio el de los dioses es solicitado, cultivado y considerado como un honor. Y por eso al abrir un *candomblé* se comienza por expulsar a los Muertos:

Egum ayé ixibó orum moju baré

(Fuera del mundo, Muertos; Almas, os saludo).

Esto, naturalmente, no significa que los negros no tengan ceremonias destinadas a los muertos. Las tienen, pero a ellas no acuden los dioses, porque los dioses sienten miedo y se

2 P. Frikel, «Die Scelenlehre der Gêge und Nagô», *Santo Antonio*, XVIII-XIX, pág. 200.

quedan afuera, alejados (con la ocasional excepción de Yansán, cuyos poderes son tan grandes que puede desafiar sin temor la peligrosa presencia de los muertos). Sobre todo, nada de trances místicos en estos rituales; cada participante se ciñe a la muñeca una pulsera trenzada y se tatúa el rostro con tiza, con el objeto de impedir que el Alma del muerto, que flota en el ambiente, lo atrape y lo haga sufrir. Cuando el Muerto mismo se presenta, como sucede en las cofradías de los Egum, es una Máscara, no ya un hombre «montado» por el Muerto, lo que se ve avanzar, blanco en la noche tropical. Quizá pueda partirse de este hecho para explicar el nacimiento de la Máscara, y de ahí el del teatro; la Máscara es el sucedáneo del éxtasis en todos aquellos casos en que este pasa por ser demasiado peligroso o mórbido: se puede ser poseído por los dioses, pero el papel de los Antepasados se representa. Y se representa, precisamente, para evitar el carácter destructivo que habría de revestir la incorporación de un Muerto en la persona de un ser viviente. El teatro griego no ha nacido tanto del altar de Dionisos, que solo alcanzaría para explicar la danza y su sombría locura, como del altar de los Antepasados, que se sitúa en el escenario mismo.

• Existe otra distinción capital, y es la que se establece entre éxtasis abrupto y éxtasis «bautizado». Los negros del Brasil y de las Antillas tomaron de la religión católica este último término, pero el distingo descansa en una verificación objetiva de los hechos psicológicos, y aquí también encontraremos semejanzas hasta con el cristianismo. Cuando una divinidad posee a una persona que no ha sido iniciada, y lo hace simplemente porque la tal persona le gusta y desea convertirla en «caballo» suyo, el trance asume una apariencia dramática y espectacular, atemorizante; se está en presencia, dicen en Brasil, de un *santo bruto*, y en igual sentido lo definen los haitianos como un *loa bossal*. En tales ocasiones debe procederse de inmediato al bautismo del nuevo dios que acaba de manifestarse, lo que significa que la persona que le sirve de cabalgadura debe ser conducida al santuario africano y sometida a todos los rituales de la iniciación. Por cierto que en lo sucesivo seguirá teniendo crisis extáticas, pero esas crisis se desarrollarán a la manera tradicional, se insertarán en todo un complejo mitológico, y así, para decirlo en pocas palabras, constituirán éxtasis *controlados* por la sociedad. En resumen, el africano, al igual que el cristiano, adopta una actitud ambivalente de cara al fenómeno místico: lo considera una elección y un honor, pero al mismo tiempo se horroriza

frente a él, y apenas un individuo revela aptitud para caer en trance no habrá tregua hasta lograr que remodele el trance mismo, que lo socialice y que lo preserve de todo error, para lo cual se echará mano de cuanta barrera contemplen las normas colectivas y se empleará cuanto parapeto ofrezca la historia de los dioses. •Dentro de un registro sin duda muy diferente, aunque quizás apto para mejor comprender la actitud del africano, Jean Baruzi nos ha contado la historia del esfuerzo que hicieron los jesuitas para adaptar a los marcos de la tradición católica el misticismo de Santa Teresa. El misticismo del dios «bautizado» se opone al del dios salvaje en virtud de su concordancia con el mito, del que la crisis mística no hará sino repetir el esquema tradicional, y por su mayor pureza, como si la violencia primitiva fuese mantenida a raya, o al menos enlazada, por el ritmo de la música y la regular sucesión de los temas tradicionales. Esto no significa que el trance no haya de presentarse a veces, durante las ceremonias, con mucha violencia aparente; empero, cuando así suceda se tratará simplemente de personas poseídas por dioses «fuertes» como, por ejemplo, Ogum. La violencia que pueda mostrarse en tales casos —gestos desacompañados, cuerpos retorcidos por el suelo— no será espontánea: será la violencia impuesta por la historia del dios de la guerra y del hierro, una violencia normal, inscrita en el conjunto del culto como uno de sus elementos constitutivos.

Bien se ve, pues, con este doble distingo entre la posesión de los dioses y la obsesión de los Muertos, entre el misticismo salvaje y el misticismo controlado, penetrado por lo social, que los negros perciben claramente cuánta es la complejidad de estos fenómenos e incluso han practicado ya una primera clasificación conceptual. Esta conceptualización, por cierto, no descansa en un análisis psicológico sino más bien sobre diferencias de comportamiento. Pero ello no quita que, de todos modos, constituye el indicio de una riqueza vagamente presentida. Y ahora vamos a penetrar aún más profundamente en las moradas del castillo interior, gracias a la noción de Eré o Weré. Se trata de una noción todavía poco conocida, y que aún no ha sido sometida a análisis. Con el término Eré se designa, entre los yoruba del Africa, a los espíritus enanos, pero ignoramos si existen fenómenos psíquicos especiales que se correspondan con esos «pequeños seres» míticos.³ En cam-

3 Este trabajo ya estaba publicado cuando encontramos el término *wéré* en R. C. Abraham, *Dictionary of modern Yoruba*, con el sentido de «locura».

bio, tanto en Brasil como en Trinidad —nos referimos a la isla antillana—⁴ se conoce, junto a la posesión por las grandes divinidades, una posesión por los Eré. A primera vista se trataría de una posesión por espíritus infantiles, una posesión en cuyo transcurso el individuo se divierte, ríe, juega y habla exactamente igual que si fuera un niño pequeño. Clouzot, el director de cine, hace una descripción de este fenómeno en su libro *Le cheval des dieux*.⁵ Es una posesión que tanto puede señalar el comienzo como el final del gran trance místico. Pero el observador occidental siempre supondrá para nosotros el riesgo de que haya deformado su visión a través de su propia mentalidad, y es por eso que para comprender el Eré preferimos remitirnos a informantes de color que, además, militaran en alguno de los cultos africanos. Y así fue como advertimos que los negros saben efectuar precisos distinguos entre fenómenos que desde afuera parecen semejantes pero que, en los hechos, corresponden a fenómenos psicológicos distintos.

Ante todo, según ellos, es preciso distinguir entre el Eré y eso que ellos mismos llaman «la locura menor». Cuando una persona que ha sufrido los dolorosos ritos de la iniciación y ha pasado por el bautismo sangriento de los animales sacrificados sobre su propio cuerpo sale del trance literalmente agotada, extenuada, es imposible pedir que su mente recupere de golpe el equilibrio; primero pasará por un estado de debilidad o de depresión, semejante al de la infancia, durante el cual reirá, llorará por cualquier cosa o deseará entretenerse. Se daría aquí un fenómeno psicológico corriente, sin nada de místico, aunque algún pensamiento poco avisado pueda confundirse al respecto.⁶ En cambio el Eré es un dios, es

4 M. Herskovits, «The contribution of Afroamerican studies to Africanist research», *Amer. Anthropol.*, 50-51, 1948.

5 París, Julliard, pág. 211. Dado que el lector puede remitirse con facilidad al texto de Clouzot, le brindaremos otra descripción, tomada de un texto brasileño: «Por lo general, durante el período de internación en la pequeña estancia, las *Yaôs* (candidatas a la iniciación) son poseídas por espíritus inferiores, de carácter infantil, que reciben el nombre de Yerés. Por eso se les entregan diversos juguetes, a fin de que se entretengan: autitos de madera, piedras de colores, pinceles y lápices... A veces estos Yerês se vuelven tan insoportables que deben ser castigados. En tales casos la suprema sacerdotisa penetra en la cámara provista de un látigo y sosiega a la *Yaô* con una tunda». (A. Silva, *Cruzeiro*, 15 de septiembre de 1951.) En lo que respecta al Brasil no existen, fuera de estas dos, otras descripciones.

6 Cf. también, en este aspecto, a Santa Teresa, quien distingue entre

el dios niño, y, dado que en la iniciación se fija en la cabeza el dios en sus diferentes edades, comenzando por el más joven y terminando por el más viejo, no tiene nada de extraño que cuando una persona sufre una verdadera crisis mística la inicie con un estado de Eré o concluya su trance con ese estado, según que la marcha de su crisis sea progresiva o regresiva. Aquí ya no se trata, pues, de un estado de depresión nerviosa, sino de algo que bien podemos calificar como una de las «moradas del castillo interior». Un poco, si se quiere, constituye lo que la oración de paz es a la exaltación en Santa Teresa, y ya veremos cómo esta comparación con el estado meditativo se funda en semejanzas certeras.

En segundo lugar, siempre de acuerdo con nuestros informantes, hay que distinguir muy bien entre la posesión por los Eré y la posesión por los dioses-niños, pese a que en principio existe un notable parecido entre una y otra. En efecto: el trance místico africano se caracteriza por la identificación del hombre con su dios, y, naturalmente, si el dios es un dios-niño el poseído mimará, mientras dure su éxtasis, el comportamiento infantil. Esto es, por ejemplo, lo que ocurre en Porto Alegre con las muchachas consagradas a los Ibeji. Pero el Eré es otra cosa; toda divinidad, sin distinción alguna, tiene su Eré. «Cada Orixá, así como tiene su Exú, tiene también su Eré, un espíritu menor que toma posesión de la hija de los dioses cuando su Orixá ha sido expulsado».⁷ Podríamos decir, si se prefiere, que cada dios tiene su lado divino, su lado nocturno y su lado infantil. La diferencia entre el Eré y el Orixá se corresponde, pues, subjetivamente, con una diferencia de estado místico: la que existe entre los primeros o los últimos sobresaltos del éxtasis y el período de identificación profunda. En diferentes términos, porque en esta región la influencia dominante ya no es yoruba sino dahomeyana, encontramos idéntico distingo en San Luis del Marañón. Los dioses-niños —llamados Tôbôsi— descienden a sus fieles el día de Carnaval («la fiesta de las nietecitas») y durante la ceremonia conocida como «la paga de los tamboreros», y no más que esos días. Estos Tôbôsi corresponden, tanto por su lenguaje pueril como por su afición a las muñecas, a los Ibeji de los yoruba. Pero junto a ellos, y ahora en correspondencia

el falso éxtasis, que no es sino «debilidad de constitución» y se cura con jugo de carne, y el verdadero éxtasis, que es gloria en Dios. R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, París, A. Colin, 2ª ed., pág. 126.

7 R. Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*, San Pablo, 1ª serie, pág. 37.

con los Eré, existen «guías» llamados Toquen —«pilluelos»— que anuncian la llegada de los Vodú y cuya presencia, a la vez, es señalada por un particular redoble de tambor o por el ataque de un cántico especial.⁸

Pienso que, en cierta medida, es posible encontrar circunstancias análogas en las Antillas. En efecto: según el doctor Price-Mars la crisis de los *loá* se presenta bajo dos formas, que distingue como «completa» e «incompleta». Esta última, larvada, lleva un nombre particular: del negro que la ha sufrido se dice que «*loá la souléli*», lo cual significa que «el dios lo ha embriagado». Se trata, en este caso, de algo así como una leve ebriedad, que hace vacilar al iniciado.⁹

Es decir que los negros del Nuevo Mundo reconocen sin dificultad dos tipos de éxtasis, uno de ellos más plácido —más «atemperado», para emplear la expresión de Nunes Pereira—,¹⁰ en el que el espíritu se sumerge en una gran alegría que invade de pronto al sujeto, especie de estado de contemplación, y el otro más agudo, que aparece antes o después, según el caso —pero también antes y después—, y durante el cual el poseído pierde su propia personalidad para revestir la personalidad divina. Ahora bien: puesto que la primera especie de posesión es alegre y placentera, se la entiende como un estado «infantil»; por consiguiente, se la conecta con el aspecto infantil de la divinidad, o sea, con los espíritus enanos o Erés. Sin duda bajo esta forma adquiere durante las ceremonias de iniciación un carácter más cautivante: el de un comportamiento realmente pueril, que permitiría confundirla, a primera vista, con una posesión por los dioses-niños, Ibeji o Tòbòsi. Ocurre que, en efecto, el ritual de la iniciación tiene por finalidad producir el nacimiento de una personalidad nueva, y al iniciado, puesto que debe nacer de nuevo, le es forzoso atravesar por el estadio infantil. Independientemente de esto, el Eré es un fenómeno trivial, con el que también nos encontramos en todas las ceremonias públicas, generalmente como preludio del gran trance, que es como la concepción del dios dentro del sujeto y que, por lo tanto, no se manifiesta con gestos pueriles sino con el estado de contemplación. He ahí la primera estancia de la morada mística.

Parece, pues, aun sin haber llevado el análisis psicológico de-

8 N. Pereira, *A casa das minas*, Río de Janeiro, 1947.

9 Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, Compiègne, 1928, cap. IV.

10 Y este autor puede hablar con conocimiento de causa, porque su madre era «hija de los dioses» y él pasó su juventud en continuo contacto con los africanos de San Luis del Marañón (*op. cit.*).

masiado lejos, que los negros se han dado también perfecta cuenta de la diversidad de los estados místicos, que trataron de explicársela o de justificarla a través de sus concepciones míticas y que dieron comienzo a toda una psicología al procurar ajustarse a la línea melódica de sus experiencias íntimas. La crudeza con que los europeos acostumbran describir las danzas extáticas no debería hacernos olvidar de esos primitivos esfuerzos por describir una riqueza presentida, una multiplicidad de estados psíquicos distintos. Nuestras ejemplificaciones han sido tomadas de los negros del Nuevo Mundo. Ahora sería deseable que la investigación pudiese proseguir en tierra africana. Porque quizá, de llevarse a la práctica, aún nos revele nuevos tesoros de la vida interior.

6. Trance místico, psicopatología y psiquiatría*

Introducción

Los psiquiatras y los psicopatólogos han mostrado interés en los fenómenos de posesión, y especialmente en la posesión entre los africanos y los afroamericanos. En esta exposición deseáramos hacer una breve reseña de las investigaciones ya realizadas y de sus respectivos límites. Y queríamos, luego, establecer un nuevo programa de cooperación entre psiquiatras, psicólogos y antropólogos con vistas a una más acabada clarificación y una mayor comprensión de los diversos problemas planteados por el trance místico. Quizás algunos psiquiatras encuentren mi discurso demasiado polémico; a decir verdad, no ha de ser polémico sino en la medida en que pretende hallarse abierto a una más amplia colaboración y, por sobre todo, en la medida en que reclama traspasar los problemas ya estudiados para abordar la consideración de otros nuevos, quizá de mayor entidad, si no —por desgracia para nosotros— omitidos.

I

Inicialmente los fenómenos de posesión fueron estudiados por los médicos, y en especial por los psiquiatras, que pretendieron ver en ellos fenómenos de histeria, de sonambulismo provocado o de neurosis: Nina Rodrigues y más tarde Arthur Ramos, ambos en Brasil; Dorsainvil, seguido por Louis Mars, en Haití.¹ Nos limitamos a recordar esta tesis, que en la actualidad parece haber sido casi totalmente abandonada. El

* Conferencia pronunciada ante el Congreso de Psiquiatría y Psicopatología Africana, Dákar, 1967.

¹ N. Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, Río de Janeiro, 1935; A. Ramos, *O negro brasileiro*, San Pablo, 2ª ed., 1940; Dorsainvil, *Vodou et névrose*, Haití, 1931.

doctor Louis Mars, a lo largo de sucesivas publicaciones, abandonó la tesis patológica para adherir a la tesis psicoanalítica.² Los doctores Estacio de Lima y Lima de Oliveira declararon, sobre la base de una encuesta llevada a cabo en una fraternidad de Bahía, haber encontrado entre los «caballos de los dioses» un 23 % de personalidades psicopáticas, un 15 % con tendencia a la esquizofrenia, dos casos de parafrenia, tres casos de perturbación maniaca... Y a pesar de tan esforzada voluntad por sostener la tesis de la antigua psiquiatría quedaba en pie un porcentaje mayoritario de personas totalmente normales, por lo cual Lima y Oliveira no tuvieron más remedio, para inclinar la balanza hacia el lado de la patología, que denunciar la existencia de un 18 a un 20 % de simuladores e inventar una novedosa categoría mórbida: la de los «retardados pedagógicos». Por nuestra parte, adherimos a la tesis de Herskovits, que hace del trance místico un fenómeno cultural «normal» en ciertas sociedades, especialmente en las sociedades africanas o constituidas por individuos que descienden de africanos.³ En otros trabajos⁴ ofrecimos abundantes pruebas al respecto; no volveremos sobre el particular. Simplemente permítasenos señalar que las más recientes investigaciones de los psiquiatras han demostrado, por lo que al Brasil se refiere, que los cultos africanos llenan una función de ajuste social en servicio de una población desheredada y deficientemente integrada en la sociedad global, y que en consecuencia constituyen un factor de equilibrio psíquico, lo que es también decir de salud mental.⁵ Yo mismo tuve ocasión de comprobar, en una época de persecución policiaca, cómo el cierre de las fraternidades había determinado un incremento de las enfermedades mentales. Ahora cabría preguntarse por qué los primeros psiquiatras aplicados a considerar el tema incurrieron en tan lamentable confusión. Nosotros, llamados a responder, nos inclinábamos por indicar dos

2 L. Mars, «La crise de possession dans le vaudou», Haití, s. d., y «Nouvelles contributions a l'étude de la crise de possession», *Psyché*, 1951.

3 M. J. Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, Salvador, 1943.

4 Entre otros, en *Le candomblé de Bahia*, La Haya, Mouton, 1958; *Désordres sociaux et santé mentale en Afrique du Sud du Sahara*, 1958, págs. 223-30; *Les religions africaines au Brésil*, París, PUF, 1960.

5 R. Ribeiro, *Cultos afrobrasileiros no Recife. Um estudo de ajustamento social*, Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952. Volvemos a encontrar una idea parecida, perteneciente esta vez a un sociólogo, en L. A. da Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro*, San Pablo, 1953.

motivos, que en gruesos trazos podríamos enunciar de la siguiente manera:

1. Los modelos médicos proporcionados por la medicina europea, que había estudiado las crisis de locura colectiva y las epidemias de posesión acaecidas durante la Edad Media y bajo el Antiguo Régimen, y que bastaba con aplicar a los casos afroamericanos, por cierto que sin previo examen de las condiciones sociológicas y culturales en que ambos tipos de crisis, profundamente dispares, se habían producido.

2. El etnocentrismo de los psiquiatras blancos, que se han formado en la tradición cartesiana y desconfían del trance como actividad irracional; este tipo de recelos puede encontrarse incluso en la Iglesia Católica, que siente temor de sus místicos aún no canonizados, demostrando de tal modo cuán profundo es el arraigo de nuestro prejuicio racionalista.

Pero estas motivaciones no hubieran podido sostenerse. La segunda expresa un tenaz prejuicio, felizmente superado, que el blanco formó respecto del negro. En cuanto a la primera, es de notar que se apoya en una doble carencia: de observación y de sentido crítico. De observación, porque las posesiones africanas nunca asumen el carácter de epidemias y, lejos de propagarse, se mantienen como fenómenos suscitados, controlados y organizados por el grupo que se ocupa del culto; de sentido crítico —o, si se prefiere, de sentido histórico—, porque resulta evidente que las grandes epidemias místicas occidentales se desataron en épocas de crisis, fuese esta de orden alimentario, político o social (cambio de estructura),⁶ en tanto que los fenómenos de posesión africanos se insertan —o al menos se insertaban, como ya veremos, antes de la colonización— en estructuras de equilibrio económico, político y social. De todos modos, y este será uno de los temas fundamentales del presente informe, es imposible comprender el trance extático si se lo separa de las condiciones históricasociales en que tiene lugar.

Con esto no se pretende negar que los poseídos y poseídas

6 Este punto ha sido perfectamente elucidado, en lo que se refiere a las Cruzadas de los Niños y a las epidemias durante la Edad Media, por N. Cohen, *The pursuit of the millenium* (Londres, 1957), y, en lo tocante a las posesas de Loudun, en el marco de la lucha de la monarquía contra la nobleza, por el padre Michel de Certeau, en su edición de la *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, París, Desclée de Brouwer, 1966, y en *La possession de Loudun*, París, Julliard, 1970.

provengan de grupos que exhiben un alto índice de personalidades psicopáticas; ya volveremos sobre el particular. Decimos, en cambio, que todavía nos falta el modelo que nos permita comprender cómo los individuos normales pueden, al igual que los demás, ser miembros plenos de esas cofradías de posesos.

II

En la actualidad, las relaciones entre la psiquiatría y los fenómenos de posesión se sitúan en un nivel distinto del de hace cincuenta años: el nivel de la psicoterapia. Apresurémonos a señalar, antes de embarcarnos en el examen de estas nuevas relaciones, la continuidad que existe entre la primera y la segunda tesis, porque parece evidente que si la posesión se utiliza como técnica curativa no estará destinada sino a los enfermos, y en consecuencia, en último análisis, los miembros de las cofradías religiosas no pasarían de constituir otra cosa que simples concentraciones de enfermos mentales, que es lo que hace ya cincuenta años afirmaban Nina Rodrigues y Dorsainvil. La ciencia antropológica se encontraría, así, ante un nuevo «desafío» de la psiquiatría, y obligada a recoger el guante. Pero dejemos momentáneamente de lado este asunto, ya que la oposición entre ambas contribuciones de la psiquiatría prevalece sobre la continuidad (esta última, en rigor, no sería un término integrante de la investigación sino más bien una conclusión que se desprende del aporte de la medicina moderna). La primera concepción psiquiátrica hacía de las ceremonias religiosas africanas o afroamericanas un *stimulus* de morbilidad y una «cultura» de lo patológico. La segunda concepción, en cambio, entiende esas mismas ceremonias como una *reacción* ante las perturbaciones mentales —que no se producen a causa de la religión, sino por otros motivos—, una terapia en la que la religión se convierte en tratamiento en lugar de constituir un factor causal.

¿Cómo y por qué la psiquiatría pasó de la primera a la segunda tesis? Y bien: eso ha obedecido, en mi opinión, a que en los últimos decenios se registró una doble evolución, que tuvo por protagonistas a la psiquiatría y a la antropología.

Primeramente alcanzó a la psiquiatría. La aparición del freudismo fue particularmente exitosa, en especial en Estados Unidos, donde la escuela ganó el campo de la etnología a

través de Ruth Benedict y Margaret Mead; esto puso de relieve la importancia de la psicoterapia, e impulsó a los etnólogos a elaborar interpretaciones psicoanalíticas de los rituales religiosos, comenzando por los indios de América del Norte y concluyendo por abrazar el conjunto de los rituales llamados «chamánicos». Lévi-Strauss resumió, en unas páginas ya célebres de su *Antropología estructural*, este paralelismo entre el psicoanálisis y el tratamiento empleado por el chamán con sus pacientes, dándole su forma definitiva.

Contemporáneamente, bajo la influencia de Malinowski y de Radcliffe-Brown —continuador de Durkheim, este último, entre los anglosajones—, una nueva concepción de la antropología iba a alzarse en triunfo sobre las ruinas del evolucionismo: el funcionalismo. Un fenómeno social no subsiste sino porque llena una función útil para el individuo o para el grupo, y al etnólogo le toca hallar esa función, que, en efecto, es por lo general de carácter «latente», o sea que permanece escondida y queda por descubrir. Así, pues, aquello que para los primeros psiquiatras o etnólogos no era sino trama de supersticiones o revelación de morbilidad habría de presentarse, en un análisis más minucioso, como «funcional» para el individuo o el grupo. Debe admitirse que el antropólogo se preocupaba ante todo por las funciones sociales, pero quedaba trazada la ruta para que el psiquiatra, por su lado, investigase las funciones psicósomáticas.

Haciendo un inventario de las diversas funciones de la posesión nos encontramos, entre las registradas en primer lugar por el antropólogo, con:

1. Una posesión vinculada con la adivinación, como sucede, por ejemplo, entre los hadjerai;⁷ esta es una de sus funciones más importantes, ya que en Africa la adivinación es, más que un anticipo del futuro en general, un anticipo sobre el futuro nefasto.⁸ Incluso allí donde la adivinación no constituye la función esencial del trance —como podría decirse de los yoruba, o al menos de los del Brasil— existe durante el período iniciático un ritual específico, cuyo secreto no hemos

7 P. Fuchs, «Der Margai-Kult der Hadjerai», *Mitteilungen der Anthrop. Gesellschaft in Wien*, 90, 1900; J. Pouillon, «La structure du pouvoir chez les hadjerai», *L'Homme*, IV, 3, 1964, pág. 1870, y los distintos estudios de la señora Vincent.

8 E. Bourguignon, «Divination, transe et possession en Afrique transaharienne», en A. Caquot y M. Leibovici, eds., *La divination*, París, PUF, 1968, vol. II.

podido conocer hasta ahora, destinado a otorgar el don de la clarividencia a alguno de los futuros «caballos de los dioses». No vale la pena insistir en este detalle. Bien se sabe hasta qué punto se ha extendido por toda el África bantú el profetismo en estado de trance, y es innegable que a partir de ese profetismo se ha desarrollado en África del Sur el profetismo cristiano de las iglesias sionistas.⁹

2. Y si es verdad que el poseído puede, mediante la adivinación, influir en los acontecimientos políticos, muy a menudo la realidad nos muestra el término recíproco: jefes o reyes que se valen de los «caballos de los Genios» para justificar sus acciones. Un ejemplo clásico al respecto nos lo brinda la Grecia antigua, con su pitonisa de Delfos. «Los chamanes (en África) son mediums, cada uno de los cuales trabaja bajo la égida de uno de los tantos espíritus especializados que se conocen, sea que esta especialización se refiera a la guerra, a la agricultura, a la medicina, a la búsqueda de objetos perdidos o a cualquier otra profesión. Tenían un poder político considerable, y Nadel nos dice que el chamán especializado en la guerra era de todos ellos el que más se parecía a un jefe de tribu tradicional. Las maquinaciones de esta gente, por lo demás, desempeñaron importante papel en los cambios sociales que sobrevinieron».¹⁰

3. Baumann relaciona los cultos de posesión con el «matriarcado»,¹¹ y Ruth Landes, luego de pasar un tiempo en Bahía, habla también de «matriarcado» para referirse a la importancia que gracias a los cultos de posesión adquiría la mujer con respecto al hombre en un país en el que, sin embargo, los valores fundamentales son de tipo patriarcal.¹² Africanistas como Harring, Gerlach o Messing quisieron ver una relación de causa-efecto entre los cultos de posesión y el plano inferior ocupado por las mujeres en la sociedad;¹³ efectivamente, gracias a estos cultos la mujer se rescata de su status dependiente y se convierte en un ser sagrado, que en adelante

9 B. G. M. Sundkler, *Bantu prophets in South-Africa*, Londres, 1948.

10 S. F. Nadel, «A study of shamanism in the Nuba mountain», *Journ. of the Royal Anthropol. Inst.*, 76, págs. 25-37, 1946, y E. Bourguignon, *op. cit.*

11 H. Baumann y D. Westermann, *Les peuples et civilisations de l'Afrique*, París, Payot, 1962.

12 R. Landes, «A cult matriarchate and male homosexuality», *Journ. of Abnormal and Social Psychol.*, 35, págs. 386-97, 1940, y *City of women*, Nueva York, 1947.

13 S. Messing, «Group therapy and social status in the Zar cult of Ethiopia», *Amer. Anthropol.*, 60, 1958, págs. 1120-26.

estará en condiciones de sobrepujar a su esposo. Y en casi todas las sociedades patrilineales y patrifocales puede advertirse que la aspiración a iniciarse guarda correspondencia con el deseo de liberación y superioridad que alienta en la mujer; se inscribe, así, en la lucha de los sexos, como sucede claramente entre los yoruba. Puede afirmarse que una de las funciones de la posesión es la de modificar el status social de las personas inferiorizadas por las normas consuetudinarias. •

4. Pero la función primordial (todas las demás podrían ser consideradas efectos a la vez que funciones) de la posesión en Africa es, a nuestro parecer, la necesidad de intermediarios entre lo sagrado y lo profano; allí donde hay un culto de las fuerzas de la naturaleza se es poseído por los genios o por los dioses. Aunque, bajo cualquier aspecto, toda religión africana es una religión de la encarnación.

Solo que ¿cómo puede alguien saber que es uno de los «llamados»? Muchas veces —pero no siempre, y en todo caso no más para la posesión que para el verdadero chamanismo— es la enfermedad la que sirve de criterio en cuanto al llamado. Y es así como a la función religiosa se adiciona otra función, que es la que interesa a la psiquiatría: la del estudio de los fenómenos de trance e iniciación como psicoterapia. Los trabajos de la escuela del profesor Collomb se inscriben en este nuevo enfoque. De resultados de tales trabajos hemos avanzado enormemente hacia un mejor conocimiento de los fenómenos de posesión —señalamos al respecto, muy en especial, la obra de Zemplini—, porque ellos revelaron que esa psicoterapia, por lo menos en el grupo lebú-uólof, asume un carácter familiar —o, si se prefiere, colectivo— y no exclusivamente individual, como se pretendió al principio. Pero desearía prevenir a los psiquiatras contra ciertas limitaciones de sus campos de investigación. Comprendo, naturalmente, que se preocupen más de la práctica que de la teoría, ya que al fin y al cabo son responsable de la salud mental de la población. Pero debo confesar, en tanto que etnólogo preocupado por iguales problemas y que en su reflexión tropieza con ciertas dificultades que no puede resolver sin la amistosa ayuda de los médicos y los psicólogos, que me agradaría despertar en ellos nuevas ambiciones. En consecuencia, me propongo dedicar esta exposición al examen de las dificultades aludidas, que indican la necesidad de ampliar el campo de la psiquiatría o la psicopatología africanas.

Quedémonos, para comenzar, en el terreno mismo en que preferentemente se sitúa la psiquiatría africana —la etno-psiquiatría, para decirlo con más exactitud—, es decir, en ese terreno al que se quiere, a toda costa, adornado con los méritos de la psicoterapia.

Luc de Heusch propuso recientemente una estructuración de las técnicas del éxtasis en el chamanismo y la posesión, «dentro de un sistema global de representación integrado por cuatro grupos que se corresponden par a par» y que pueden sintetizarse en una figura de «doble simetría inversa»:

Adorcismo

Chamanismo *A*
(regreso del alma)

Posesión *A*
(inyección de un alma nueva)

Exorcismo

Chamanismo *B*
(extracción de una presencia ajena)

Posesión *B*
(extracción de un alma ajena)

«El chamanismo *A* y la posesión *A* (songay) son modalidades del adorcismo, mientras que el chamanismo *B* y la posesión *B* (thonga) son modalidades del exorcismo. •El chamanismo se desarrolla esencialmente en el plano de la magia; la posesión es un sistema mágico-religioso. •Si el psicoanálisis deriva de las técnicas chamanísticas, el *electroshock* merece quedar asociado con las técnicas de la posesión. Esta segunda sugerencia ha sido formulada por Pierre Mabilie». ¹⁴

Sin hacer hincapié en esta comparación, digna de que ustedes la discutan, lo cierto es que nos encontramos ante dos terapias que parten de dos estructuras diferentes. •En una de ellas el comportamiento está dirigido por Espíritus exteriores, quienes se ocuparán, mediante el control que el grupo ha de ejercer sobre ellos, de restituir la salud a los enfermos; la otra, en cambio, consiste, sobre la base de los poderes del chamán, que es el Amo de los Espíritus, en devolver al cuerpo el alma robada o en expulsar del cuerpo la Enfermedad, también aquí mediante técnicas de curación muy específicas. •A nuestro entender habría motivos, pues, para retomar en bloque el problema de las psicoterapias africanas a través de la antropología estructural, a efectos de observar con precisión

14 L. de Heusch, «Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique», *Religions du salut*, Bruselas, Université Libre de Bruxelles, 1962, págs. 127-67.

cómo se inscriben dentro de estos cuatro tipos de representaciones colectivas los procesos curativos, así como también la relación con lo somático que guardan esas grandes líneas, simétricas pero inversas. En este sentido pensamos que el estudio del morabitisimo —tal como ha sido emprendido, en particular, por Zemplini y el doctor Pidoux— resulta tan necesario como el de la posesión, y que luego debería hacerse un esfuerzo estructural, a partir de la comparación entre los datos de uno y otro, con el propósito de determinar si esos cuatro tipos de psicoterapia pueden o no pueden entrar en un grupo de transformaciones, según este es definido por Lévi-Strauss.

Dicho esto, agreguemos que en nuestra opinión el punto de vista de la psicoterapia o sus variantes (psicodrama, sociodrama, etnodrama) no puede llevarnos demasiado lejos. Y ello a causa de que vale para solo una función de un fenómeno que abarca otras muchas.

En efecto: la enfermedad, como ya dijimos, no es sino uno de los signos posibles de la elección. También entre nosotros son abundantes las conversiones religiosas cuyo origen puede encontrarse en prolongadas dolencias, y sin embargo, no todos los cristianos son enfermos crónicos. En la nación yoruba, donde el modelo antiguo no parece haber sido muy bien conservado, toda familia debe destinar al servicio del Orixá un sacerdote —que no cae en trance— y una «esposa» del dios, la cual, una vez pasadas las pruebas iniciáticas, ingresará en la cofradía por él regida. Sin embargo, ciertas circunstancias especiales del nacimiento pueden decidir que alguien sea consagrado a un Orixá distinto del de su padre o su madre. Por ejemplo, un niño que nazca con abundante cabello será consagrado a Changó Dadá, y aquel que venga al mundo con el cordón umbilical arrollado habrá de destinarse al servicio de Oxaguam; en fin: la lista es larga. Las otras formas de llamado son los sueños —la adivinación por Ifa— y, en último término, la enfermedad.¹⁵ En todos los casos el papel del sacerdote consistirá en sumergir al candidato a la iniciación en un trance completo, de tipo casi cataléptico, por medio de un «baño de hojas», al que seguirá un «baño de sangre». En tal estado de trance, prolongado por otro que Verger denomina «estado de sopor», se enseñan a los neófi-

15 Frobenius, *Mythologie de l'Atlantide*, París, Payot, 1949; W. R. Bascom, «The sociological role of the Yoruba cult group», *American Anthropological Association*, Memoir Serie, 46, 1944.

tos algunos reflejos condicionados, de modo que en lo futuro les sea posible, apenas oigan ciertos *leitmotifs* musicales, entrar de nuevo en parecidos arrebatos. Es decir que cualquiera puede ser iniciado y, en consecuencia, poseído.

Esta es la base, pero a partir de ella se producirá un estrechamiento progresivo, a medida que se acrecienta el traspaso de negros africanos a América. En efecto: la esclavitud quebrará los linajes y dispersará las familias; como signo de elección no se mantendrán, pues, sino los indicios exteriores al nacimiento. Por eso es que actualmente, lo mismo en Brasil que en Haití, nadie consigue hacerse iniciar sin antes haber caído en trance, y de ahí el distingo entre la posesión por el «dios bozal», que es el «signo», y la posesión por el «dios bautizado», que es la «consecuencia», lo cual configura, para etnopsicólogos como la señora Bourguignon, una oposición entre el «trance» —fenómeno individual— y la «posesión», que supone la reasunción del trance a través de las representaciones colectivas de un grupo y es, por lo tanto, un fenómeno «cultural». Sin embargo, el actual estrechamiento no se produjo bruscamente sino por etapas, cuya sucesión, además, resulta posible seguir. Estamos a principios de nuestro siglo cuando Nina Rodrigues, a propósito de ese fenómeno al que designa como «animismo fetichista de los negros de Bahía», escribe: «Aquí, en Bahía, cualquier persona que desea tener un santo o encuentra un objeto al que supone fetiche va a consultar al padre de la cofradía, quien mediante cauríes o dados le averigua cuál es el santo y asimismo le indica al padre o la madre de la cofradía que se encargará de preparar al fetiche y de hacer su iniciación. Pero otras veces estas declaraciones son hechas por el propio aspirante en trance de posesión de santo, o por algún tercero que se halle en ese estado». Y da el ejemplo de Olympia, que había encontrado una piedrita de forma extraña, un tanto alargada y con dos protuberancias laterales, parecidas a ojos, en sus extremos; Olympia llevó su hallazgo ante Livaldina, quien le dijo que esa piedra pertenecía a Oxum, y que su depositaria debía hacerse iniciar con Thecla. De modo que hacia 1900 el trance abrupto no era sino uno de tantos signos, y estaba a cargo del sacerdote o de la sacerdotisa, lo mismo en Bahía que en el país yoruba, la tarea de provocar mediante el «baño de hojas» —en forma, si se quiere, experimental— el primer trance de aprendizaje de los reflejos condicionados (con el estado de Eré que lo prolonga, el cual no es otro que el «estado de sopor» que menciona Verger).

Cuando comparamos los artículos de Zemplini y Gravand sobre las posesiones lebú, uólof y sérer vemos aparecer el mismo fenómeno de estrechamiento; de un culto general de los Antepasados maternos, en el que la posesión cumplía un papel esencialmente religioso destinado a lograr la fertilidad de las siembras, la multiplicación de los ganados y la fecundidad de las mujeres, y donde los iniciados eran ante todo los *media* indispensables entre lo sagrado y lo profano, se pasa a una simple forma de terapia mágico-religiosa, y esto probablemente porque en un principio la enfermedad fue uno de los signos de la elección, uno de los medios por los cuales los Espíritus de los Antepasados manifestaban su voluntad de recibir —de este o aquel de sus hijos lejanos— un culto institucionalizado. Pero estas referencias nos permiten verificar de inmediato que la reducción no ocurrió en Africa del mismo modo que en América, ya que entre los negros del Nuevo Mundo el trance puede, por cierto, tener origen patológico, pero el «signo» es el trance brusco o inesperado y no la enfermedad. Incluso puede ocurrir que la posesión en América, lejos de llenar una función psicoterapéutica, sea un factor de perturbaciones psicosomáticas. Por ejemplo, las personas poseídas por Exú (escasas, por lo demás) siempre están enfermas, y esto a causa de que Exú es un dios maligno. Y las *apetevi* (auxiliares femeninas de los *babalao*, obligatoriamente reclutadas entre las hijas de Oxum) son de salud muy precaria, lo cual se debe a que, según el mito, Oxum tomó de Exú la facultad de adivinar el futuro mediante caurís, y desde entonces Exú se venga de esa afrenta enviando a las *apetevi* la enfermedad y el sufrimiento. Pero también es verdad que, tanto en el Brasil como en Africa, la crisis controlada por el grupo puede ejercer una influencia salutar. Henri-Georges Clouzot nos ha proporcionado el ejemplo de una epiléptica cuya iniciación le fue posible seguir: «Sus crisis se habían espaciado de inmediato, para finalmente desaparecer al cabo de quince días. Es cierto que los dedos de los pies y de las manos seguían contraídos, pero al menos ya no registraba micción involuntaria ni mordedura de la lengua. En lugar de entregarse a sus convulsiones, se tranquilizaba (o se liberaba) poniéndose en estado de santo».¹⁶ También es cierto que en el Senegal nos encontramos con el predominio de una tendencia a la somatización (que, mediante la «caída», será preciso exteriorizar), y en América con el

16 H.-G. Clouzot, *Le cheval des dieux*, París, Julliard, 1951.

de una tendencia a la exteriorización violenta (que, mediante el aprendizaje en el «convento», será preciso atenuar e incluso a veces somatizar). Luego habremos de indagar por qué razones existe esta divergencia en un proceso que en uno y otro caso es igualmente de reducción. Reducción que, por lo demás, podríamos observar en otros pueblos, como por ejemplo entre los ewe estudiados por De Surgy, donde la elección en virtud de una primera crisis posesiva se va haciendo rara, en tanto que gana terreno la elección en virtud de enfermedades que el jefe de la cofradía está llamado a atender. Pero, en líneas generales, el fenómeno de la reducción plantea problemas que el etnólogo no puede resolver solo. Le es posible, ciertamente, sugerir algunas hipótesis, como por ejemplo la de que se ha perdido el conocimiento de las plantas que, empleadas en calidad de drogas con personas normales, hacen que estas se suman en una semiconsciencia que permite dirigir las según las normas míticas y rituales del culto. Eso, a mi entender, no basta. Por lo mismo, sería bueno que el psiquiatra deje de ubicarse en el nivel de una psicoterapia exclusiva y excluyente, en el que, por lo demás, después de tantos trabajos sobre el chamanismo —sobre todo anglosajones— y la posesión —sobre todo en lengua francesa— se verá imposibilitado de avanzar mucho más, y aborde campos nuevos, en los que todo o casi todo está aún por hacer.

Y, ante todo, este fenómeno de la reducción. ¿No ocurrirá que con él, como yo sugería al principio de mi exposición, las posesiones y los hechos que las complementan acabarán por quedar reservados a ciertas personalidades psicopáticas? En Brasil ya sucede que los dioses de los distintos fieles sean individualizados según las características que estos revelen en el primer trance abrupto: las asténicas son hijas de Oxum o de Yemanyá, las epilépticas lo son de Omolú, y las histéricas con arrebatos paroxísticos quedan consagradas a Yan-sán u Ogum. La gente afectada por la enfermedad del sueño está, para los hausa, poseída por los espíritus ancestrales, y hay otros pueblos que consideran ciertas enfermedades como un don de los espíritus del agua. Los ejemplos son abundantísimos, y no vale la pena que sigamos enumerando. No debemos limitarnos a contemplar el efecto terapéutico de la iniciación: hay que estudiar también su condicionamiento, y esto requiere administrar cierto número de tests a los iniciados. No podemos negar que el procedimiento ya se ha puesto en práctica, pero los grupos alcanzados por la realización de tests son aún muy limitados, lo cual impide gene-

ralizar las conclusiones: por lo demás, es frecuente que los resultados sean contradictorios. Emerson Doyon,¹⁷ por ejemplo, no ha encontrado diferencia alguna entre el grupo experimental (en estado de crisis) y el grupo de control (libre de crisis), vistos a la luz del examen físico y neurológico y de los tests de Raven y de Goldstein-Scheerer; en cambio, en las frases incompletas de Sasko encuentra un trasfondo depresivo más acentuado dentro del grupo experimental, y en el Rorschach un mayor número de personas perturbadas (rasgos de personalidad neurótica, y a veces también psicótica) dentro, nuevamente, del grupo en estado de crisis. Por lo contrario, el doctor René Ribeiro,¹⁸ que ha empleado el Rorschach en los *changós* de Recife, Brasil, no halló entre las hijas de los dioses más que una ligera ansiedad: verdaderas personalidades psicopáticas, ninguna. Apreciáramos mucho que la realización de estos tests se extendiera a las más diversas poblaciones, porque nos permitiría comprobar si la reducción de las elecciones se produce realmente en el sentido que antes sugerimos.

Pensamos, sin embargo, que en Africa el problema esencial es el de la culpabilidad, ya como consecuencia de la islamización, ya por efecto de la colonización, pero en ambos casos en tanto sentimiento de traición —duramente experimentado— a la negritud ancestral. Zemplini lo presintió en uno de sus artículos. Pero yo creo que aquí tenemos un hecho fundamental que merecería un estudio comparativo de etnólogos, psicólogos y psiquiatras, porque me da la impresión de que es a partir de la culpabilidad como llegaremos a comprender el fenómeno de la reducción y más todavía: el trance místico, quizá no en su naturaleza pero sí, al menos, en algunas de sus características básicas. Mi impresión se funda en un conjunto de hechos, que espero me permitan resumir:

1. Hace ya mucho, leyendo a Junod, sentí una viva impresión al saber que entre los thonga los fenómenos de posesión eran escasos antaño y fueron haciéndose cada vez más frecuentes, con la característica particular de que los poseídos no lo son por los espíritus de los antepasados thonga sino por espíritus extranjeros, especialmente de los zulu, es decir, de sus dominadores: espíritus de guerreros, una especie de *superyó* acu-

17 E. Doyon, *La crise de possession dans le Vaudou haïtien*, tesis de doctorado en filosofía, Universidad de Montréal.

18 *Bol. do Instituto Joaquim Nabuco*, Recife, I, 1952, y *Rev. Int. d'Ethnopsychologie Normale et Pathologique*, Rabat, I, 2, 1956.

sador en una tribu que se ha dejado conquistar.¹⁹ Parece que este fenómeno puede considerarse extensible a toda el África del Sudeste. Recientemente, además, la señora Roumeguère presentó un interesante caso de posesión ngozi por un Espíritu del Rencor, término sin duda significativo.²⁰

2. El pastor Russillon demostró que el *tromba* de Madagascar era la reacción que el antiguo paganismo presentaba ante la implantación del cristianismo. Este autor fue el primero en destacar que el *tromba* se había hecho presente en las almas torturadas por haber renegado del culto de los antepasados regios, y de sus descripciones surge con toda claridad que la crisis era tanto más espectacular cuanto más profundo era el sentimiento de culpa.²¹ En un trabajo más reciente, Ottino afirma que el culto institucionalizado que se erigió en torno de esos cristos sirve como punto de apoyo del aparato político y como medio de control social;²² pensamos, sin embargo, que debe establecerse un distingo entre las funciones, susceptibles de cambiar, y las causas profundas del fenómeno, que Russillon y Kardiner supieron visualizar.

3. También Zemplini pone de resalto el mencionado sentimiento de culpa cuando demuestra que en el Senegal la violencia de las crisis es función de la conversión al Islam o al cristianismo. Y otro tanto hace Rouch, a propósito de los songay: «Los neófitos hauka * (que concurren en número creciente a fiestas que no han sido organizadas para ellos) se destacan por la violencia de sus crisis».²³ Pero es en *Les maîtres fous* donde se revela con mayor nitidez cómo la lucha contra una culpabilidad creada por la colonización aparece en esas crisis, que interiorizan el objeto de la culpabilidad para exorcizarlo mejor. Las autobiografías de las poseí-

19 H. A. Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous*, París, Payot, 1936, vol. II.

20 J. Roumeguère-Eberhardt, *Exorcisme des démons et phénomènes de possessions* (manuscrito).

21 P. Ottino, «Le Tromba», *L'Homme*, v, 1, págs. 84-93, 1965. Cf. también Faublée, *Les esprits de la vie à Madagascar*, París, PUF, 1953, y A. Kardiner, *The individual and his society*, ** Nueva York, 1939.

22 P. Ottino, «Le Tromba à Madagascar», *L'Homme*, enero-marzo de 1965.

* Hauka, dios de la fuerza bruta, fue introducido en el Sudán, hacia 1930, por un peregrino que regresaba de La Meca. Los fieles de este culto protagonizaron acciones muy violentas, y no solo en el marco de los rituales de posesión. (N. del T.)

23 J. Rouch, *La religion et la magie Songhay*, París, PUF, 1960.

das egipcias denuncian con precisión esta búsqueda de lo arcaico para enfrentar al cristianismo, y en ello veo también un disimulado sentimiento de culpa por la aceptación de religiones extranjeras.²⁴ Puede discutirse la función teatral que Leiris descubre en el culto de los zar de Etiopía, e incluso se ha dicho que este atiende más a intereses individuales que al bien general o colectivo, pero lo cierto es que en él, en su carácter de parodia o sacrilegio, en los sentimientos de rebelión o desquite y en el lenguaje mismo de la posesión, se muestra claramente que la culpa (sea de orden sexual, sea de orden estatutario en una sociedad jerarquizada y pluralista) desempeña también un papel nada desdeñable.²⁵ En cuanto a los afroamericanos, yo mismo señalé qué razones de orden sociológico y psicológico (y en este segundo aspecto la culpa desempeña una función) gravitaron en el pasaje del *candomblé* tradicional al *espiritismo de Umbanda*.²⁶

No creemos, sin embargo, que la culpa tenga intervención en las posesiones tradicionales, que quizá no sean más que la realización simbólica de los mitos interiorizados; pensamos, en cambio, que las formas, las causas y los contenidos de la posesión han variado, especialmente por obra de los contactos interraciales, el desarrollo del pluralismo religioso y el abandono de los antiguos valores, así como en concordancia con la emancipación sexual o económica de las mujeres, que constituyen el grueso de las cofradías iniciáticas. Y estamos convencidos de que la psiquiatría puede brindarnos un análisis que dé cuenta de los efectos de esos diversos factores culpabilizantes. Digamos, para ampliar el campo de nuestra tarea comparativa, que no es casual la reaparición de los trances en países anglosajones y dentro de sectas protestantes que ligan la predicación sobre el pecado con una técnica

24 M. Rodinson, «Autobiographies des possédées égyptiennes», en *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, 1957.

25 M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, París, Plon, 1958. Para una visión distinta del mismo fenómeno, véase S. D. Messing, «Group therapy and social status in the Zar cult of Ethiopia», *Amer. Anthropol.*, 10, 6, 1958. Quizá la crisis sea un producto de la contradicción existente entre el apetito de movilidad vertical, experimentado por las mujeres con respecto a los hombres, y el efecto derivado de la dirección impresa a la posesión, que es de mantenimiento del *statu quo*. La crisis sería un medio para salir de esta contradicción interna, de cuya absurdidad la gesticulación operaría como comentario.

26 R. Bastide, *Les religions...*, *op. cit.*

(que también es musical y gestual, como en nuestros anteriores ejemplos) por la cual se intensifica el sentimiento de nuestra culpa frente a Dios. No pretendemos que la psiquiatría por sí sola, así se trate de su forma psicoanalítica, venga a resolver el problema de la culpa; por supuesto que primero se impone que el antropólogo describa en sus singularidades los factores sociales. Porque la situación culpabilizante diferirá según que la crisis manifieste una lucha de prestigio entre los sexos, una lucha política (colonial o de otra índole) por el poder o, como sucede en las Américas negras, una contradicción entre la familia matrifocal y el ideal patriarcal, contradicción que conduce a la introyección de la falta de padre y a la ambigüedad de sentimientos con respecto a la madre. Pero los procesos psíquicos a cuyo través las diversas situaciones enunciadas habrán de resolverse —en un caso, por ejemplo, mediante la somatización, seguida de un trasvasamiento de lo somático a lo mítico y culminada en el control del cuerpo a través de ese material mítico; en otros, mediante una crisis de agresividad que no tiene otro destino que el de aplacarse en la práctica de una violencia gratuita (puesto que el control social impide que esa agresividad se vuelva contra un objeto apropiado, cual sería el hombre blanco), continuada por una manipulación consistente en exteriorizar esa agresividad en una especie de ritual obsesivo—, esos diversos procesos, digo, es al psiquiatra a quien corresponde discernirlos valiéndose de un doble análisis: el del discurso oral y el del discurso motor de los poseídos.

No hemos dado sino unos pocos ejemplos del interés que revestiría pasar de la perspectiva funcional psicoterapéutica a la perspectiva genética o causal. Pero aún existe otra perspectiva, que reclama nuestra mutua colaboración, y consiste en el análisis de la posesión en tanto que sistema.

En efecto: al estudiar los hechos de posesión en Africa —pero aclaremos que esta observación valdría igualmente para otros lugares— se nos presenta un primer sistema, al que yo llamaría «institucional». Los rituales de posesión contienen sin duda antiguos rituales de coronación, de entronización y de jubileos reales, y trasposiciones de rituales de pasaje no exóticos (pasaje del grupo de los menores al grupo de los adultos, pasaje del grupo de los solteros al grupo de los casados y del grupo de los vivos al grupo de los muertos). Al parecer, estos diversos rituales son captados en un momento de desintegración y de reintegración dentro de un nuevo estado y un nivel social nuevo, o, como diría Gurvitch, de

desestructuración y reestructuración. Las cofradías constituyen agrupamientos de estructuración, a partir de lo dispar, para dar forma a un nuevo «sistema», que el antropólogo estudia a un mismo tiempo según sus elementos —arcaicos— y según la red comunicante que se ha creado para restablecer una *Gestalt*.

Pero junto a este hay otro sistema —el de los estados psíquicos—, estudiado por los psicólogos (aunque opino que no hemos llegado a contar todavía con suficiente cantidad de buenas descripciones sobre estos estados de trance), compuesto asimismo por elementos dispares, como por ejemplo los espectaculares comportamientos en las ceremonias públicas, las serenas posesiones de los cónclaves reservados, e incluso ese aspecto que yo me permití denominar, inspirándome en Santa Teresa, como diversidad de «moradas» del «castillo interior» del negro;²⁷ a esto hay que agregar los niveles, igualmente diversos, de profundidad o intensidad de la posesión desde la «caída» hasta el «*saoulé loa*» —en Haití, por ejemplo—, la influencia de la estereotipia y de la creación en los comportamientos motores, y la diferenciación entre las crisis provocadas por un «mismo poder» (inclusive Dios), por las diferentes manifestaciones del mismo poder o, finalmente, por distintos poderes (Vodús, Primos o Ghedé, en Haití).²⁸ Pero estos diversos elementos no constituyen un heterogéneo conjunto de respuestas a pulsiones separadas (liberación que, en virtud de hallarse controlada, se aceptara aquí en materia de sexualidad, allá en materia de agresividad, etc.) o a situaciones sociales determinadas (ya que nunca existe posesión sino en relación con un público más o menos abundante y circunscripto, con su «espera» o «expectativa» de comportamientos determinados): aquí también todos estos elementos son aprehendidos en estado de pasaje de la disociación de la personalidad a su reasociación, para constituir un grupo de transformaciones, es decir, un sistema. La reestructuración de la personalidad puede muy bien tener un efecto terapéutico, así como el fenómeno de la disociación puede presentar un carácter patológico. Pero en la perspectiva que proponemos a la reflexión de ustedes ya no pensamos ni en las causas ni en los efectos; dejamos atrás la praxis

27 R. Bastide, «Le "château intérieur" de l'homme noir», en *Hommage à Lucien Febvre*, París, A. Colin, 1954, págs. 255-60. [Capítulo 5 de la presente obra.]

28 Cf., p. ej., W. y F. Mischel, «Psychological aspects of spirit possession», *Amer. Anthropol.*, 60-2, 1958.

y las valorizaciones (normalidad y morbilidad) y nos limitamos a establecer sistemas.

Por lo demás, según yo lo veo, sistemas —en ambos casos: institucional y psicológico— dinámicos, no equilibrios estáticos, ya que captamos estructuraciones y no lo estructural. Es un hecho que entre estas estructuraciones se establece todo un juego dialéctico, y así podemos preguntarnos si no es la disociación de los antiguos sistemas institucionales lo que provoca la disociación de la personalidad y si el esfuerzo reasociativo de la persona no ayudará a la formación de una nueva red de relaciones institucionales mediante —y en— la formación de un grupo *sui generis*.

La colaboración entre antropólogos y psiquiatras que yo reclamo tendría el mérito de permitir a la antropología cultural superar su pesquisa de movimientos difusionistas (que en sí son interesantes, sea que marchen de Este a Oeste o regresen de Oeste a Este, pero que se quedan en la superficie de los fenómenos y no resultan esclarecedores sino cuando las causas de la difusión se estudian mediante el análisis sociológico de los sistemas sociales comprendidos); haría, asimismo, que la psiquiatría pueda superar «la historia de los casos» para internarse en lo «transcultural» (ya que ahora la psiquiatría puede, en verdad, superar lo cultural para proponer una teoría general de la posesión, pero solo ubicándose en lo puramente «humano» —o sea, en lo que está más allá de lo cultural— y no en lo transcultural, que equivale a decir «en la comparación»). Se carece aún de una teoría de la posesión que obedezca a las siguientes reglas:

1. Que tenga en cuenta el conjunto de los hechos, en su totalidad.
2. Que, sin embargo, no se eleve de lo concreto a lo abstracto, de lo singular (historia del caso) a lo puramente genérico (a través, por ejemplo, de una teoría de tipo psicoanalítico), por el método inductivo, y en cambio sepa, ante todo, dar razón de lo diferencial, de todas las diferencias —cada una de las cuales es tan importante como cualquiera de las otras—, según lo propone, por ejemplo, Lévi-Strauss, construyendo un sistema de transformaciones que permita a todas esas diferencias, sin excepción alguna, ordenarse en torno de un eje (o de varios ejes) continuo.
3. Que este sistema no sea una simple acumulación de puntos de vista coexistentes —psiquiátrico, psicológico, sociológico, antropológico— por la que se procure enlazar en un to-

do diferentes discursos; lo que se necesita es construir un «objeto» científico único, en el que los diversos hilos de la trama concurren a formar una túnica sin costura.

Cabe admitir que lo realizado es mucho, pero, como se ve, mucho más es lo que aún queda por hacer.

Y la ciencia, para progresar, está obligada a no repetirse jamás. Porque, bien mirado, ¿qué razón hay para circular hasta el hartazgo por los mismos caminos, cuando otras aventuras apasionantes nos esperan más allá de las rutas ya recorridas?

7. Consideraciones previas al estudio de los cultos de posesión*

Si bien es cierto que resulta lícito situar los cultos de posesión, como pretende Luc de Heusch, dentro de un grupo de transformación en el que también se encuentre el chamanismo, no por ello deja de ser necesario distinguir entre uno y otro término, y aun colocarlos en oposición. Es verdad que el chamán opera en estado de trance, pero no hay que confundir trance místico con posesión; en lugar de ser poseído por los espíritus, que siempre le son exteriores, el chamán dialoga con ellos o los combate. Su trance va en procura de la alucinación, que él mismo dirige. No en vano los psiquiatras que se han ocupado de los fenómenos de posesión consideran que el chamanismo queda fuera del área de sus intereses, y se niegan a confundir las referencias africanas con las referencias siberianas.¹ En cambio es pertinente incluir entre los fenómenos de posesión las posesiones mágicas, que son aquellas en las que se cae «en poder» de un espíritu destructor —mandado por un brujo o un enemigo—, al que es preciso exorcisar; porque en estas posesiones mágicas, lo mismo que en las posesiones religiosas, el espíritu es interior y no exterior: «habita» al individuo. Por lo demás, se pasa fácilmente de uno a otro tipo de posesión. Es lícito suponer que los africanos introdujeron en las Antillas francesas cultos de posesión análogos a los de Cuba o Haití; en la actualidad esos cultos ya no existen, y sin embargo, llegado el caso —frecuente, por otra parte— de que una muchacha caiga en trance durante alguno de los tantos bailes dominicales se dirá siempre que un cierto brujo que no la quiere le ha hecho entrar en el cuerpo determinado espíritu. Así, pues, la antigua posesión religiosa se ha trocado en posesión demoníaca, sin cambiar por ello de naturaleza. El chamán, durante su trance, dialoga con los espíritus, sean estos tutelares u hosti-

* Conferencia de introducción en el coloquio sobre la posesión organizado por el Centro Nacional de Investigación Científica y realizado en París en octubre de 1968.

1 T. K. Österreich, *Les possédés*, París, Payot, 1927.

les, pero quien habla en los cultos de posesión es el espíritu encarnado en el médium: hay aquí, por persona interpuesta, un dios que «monologa».

Ya hemos definido y delimitado el tema de este coloquio. Pero es evidente que los cultos de posesión comprenden una considerable variedad de tipos, aun en el caso de que —como nosotros habremos de hacerlo— permanezcamos en un solo continente, Africa, con sus ramificaciones sobre el Mediterráneo por una parte y en América por otra. Acabamos de señalar una de las variables que introducen la diversificación en estos cultos: entre los thonga estudiados por Junod, y probablemente también en Mozambique, estudiado por Polanah,² el individuo es poseído por un espíritu o antepasado perteneciente a una etnia enemiga, en razón de lo cual se hace necesario expulsarlo; en Africa occidental se sufre, por lo general, la posesión de un dios o antepasado de la propia etnia, y ello hace que, lejos de expulsarlo, se imponga agregarlo definitivamente al individuo poseído. Pero hay muchas otras variables, tanto funcionales como estructurales, que merecen ser consideradas. Ocurre, por ejemplo, que entre los yoruba se es poseído por una sola divinidad, mientras que entre los bantúes se es poseído por muchas, ya sea en distintas ceremonias o sucesivamente en una sola de ellas; así también, trasladándonos a América, los fieles de un *candomblé* nagó reciben únicamente a los Orixá a los que están consagrados, en tanto que los fon de la Casa das Minas de San Luis del Marañón reciben dos —un dios adulto y un dios niño— y los de los vodús de Haití muchos, que además suelen ser de naturaleza distinta (Loa, Zaca y Ghedé). Y aún existe por lo menos una tercera variable, que es aquella por la que los trances estereotipados, determinados por los mitos —los cuales modelan desde afuera el desarrollo y las manifestaciones del trance, como sucede entre los yoruba y los fon—, se distinguen de los trances espontáneos, que a la inversa, son creadores de mitos, animadores de espectáculos renovables y renovados, como por ejemplo los de los zar, estudiados por Leiris. Y a estas variables internas podríamos aún agregar otras, ahora externas, que tomaríamos de las sociedades globales con cultos de posesión, sociedades matri

2 Los ejemplos citados por L. Polanah («Possessão sagrada em Moçambique», *Geographica*, Sociedad Geográfica de Lisboa, s. d.) son subsidiarios del tipo thonga, pero el autor sostiene que tanto es posible la posesión por un antepasado del propio linaje como por otro de un linaje perteneciente a una etnia enemiga.

o patrilineales, sociedades por linajes o sociedades estratificadas y jerarquizadas, con más posibilidades de ser variables funcionales (ya volveremos sobre este aspecto) que variables estructurales.

Si en este coloquio conseguimos descubrir las diversas variables que operan en la multiplicidad de los cultos de posesión que el Africa nos presenta, quizá también nos resulte posible:

1. Confeccionar para estos cultos, como Mühlmann lo hizo con los movimientos milenaristas, fichas que definan cada uno de ellos por variables estratégicas.
2. Comparando tales fichas, podría incluso ocurrir que alcanzáramos a establecer geográficamente «áreas» de etnias que presenten similares cultos de posesión, y, en la intersección de estas, áreas mixtas en las que encontraríamos, sincretizándose o coexistiendo, diferentes tipos de posesión en una misma etnia o tipos en los que se mezclen variables de las áreas vecinas, que las separan.
3. El establecimiento de límites geográficos, especialmente si además se comparan estas áreas con las áreas en que se carece de cultos de posesión, quizá sea uno de los caminos que nos permita avanzar en el campo de la historia, que tanto preocupa a nuestro amigo Rouch, y descubrir las diversas sendas por las que los cultos de posesión se expandieron en el continente africano; aunque, por supuesto, insistimos en que ese sería uno de los caminos posibles, y en modo alguno el único.

Aquí tenemos, me parece, la primera muestra del interés que reviste este coloquio. Porque podría llevarnos a una historia de los cultos de posesión, y en todo caso nos servirá para elaborar un esbozo de tipología, con lo cual nos evitaremos caer en la más grande tentación de los etnógrafos, la de la generalización, que para el caso consistiría en extender a *todos* los cultos nuestra experiencia de *un* culto de posesión; esto solamente nos llevaría a aparecer incursos en contradicción pese a que, por estar refiriéndonos a hechos diversos, no pecamos en absoluto de contradictorios. Por ejemplo, cuando Herskovits sostiene que el vodú haitiano es un culto aberrante con respecto al modelo africano (a causa de sus posesiones múltiples) incurre en error, ya que solo toma en cuenta el Africa occidental, olvidándose del Africa oriental e incluso del Africa bantú, y es un hecho que esta última

—que además proporcionó a América tantos o más esclavos que la región entonces llamada «de Guinea»— conocía, precisamente, la posesión múltiple.

La reconstitución del pasado es, de todos modos, una empresa difícil. Lo accesible, en cambio, es ver cómo evolucionan los cultos de posesión a partir de las primeras descripciones escritas que sobre ellos nos han llegado. Y aquí digo que, en mi opinión —el coloquio dirá si me engaño o acierto—, estos cultos no cambian tanto de naturaleza como cambian de funciones. De este modo llegamos a las variables funcionales, a las que me referí hace un momento. Con ayuda de la bibliografía consultada resulta posible levantar un inventario —quizá no exhaustivo, pero al menos lo bastante amplio para que el coloquio lo complete— de esas funciones. Tenemos, en primer lugar, un grupo de funciones manifiestas:

a. La necesidad, característica de las religiones africanas, de que los dioses encarnen para llevar a buen término sus designios, es decir, de que cuenten con templos vivientes y cofradías organizadas, a fin de que puedan garantizar tanto el orden del cosmos como el de la sociedad.

b. La profecía.

c. La curación de las enfermedades.

Junto a este hallamos un grupo de funciones latentes, de no menor importancia:

a. Para la curación de las enfermedades, la reconstitución de las solidaridades afectadas por los cambios de las estructuras sociales, especialmente las solidaridades familiares (cf. Zemplini).

b. Para las sociedades jerarquizadas, el desquite de los grupos oprimidos: del grupo femenino sobre el grupo masculino en las sociedades patrilineales (cf. los estudios de Baumann) o de los estratos inferiores sobre los estratos superiores (Egipto y Sudán; cf. Rodinson).

c. Para las sociedades coloniales, la recuperación de los valores occidentales por el colonizado, así como la condenación del colonizador, al que se caricaturiza (cf. Rouch, *Les maîtres fous*).

d. Para las sociedades con jefatura o monarquía, el manipuleo de la función profética, con el propósito de controlar políticamente a los individuos dominados e incluso —cosa que ocurre en la actualidad— con el ánimo de utilizarlos en

servicio del desarrollo económico y social (haciendo que los dioses lo respalden de viva voz en las crisis extáticas).

e. Por último, en las sociedades americanas, una función de catarsis, lo cual ha hecho que algunos psiquiatras vinculen los cultos de posesión con el psicodrama (R. Ribeiro) o el sociodrama (R. Bastide), y aun que un autor (L. Mars) los denomine etnodramas.

Pero este último caso nos muestra, precisamente, cómo los cambios de funciones son consecutivos a las modificaciones históricas de las circunstancias. Con la trata, la esclavitud y, posteriormente, la formación en América de sociedades multirraciales en las que los negros ocupan, salvo contadas excepciones, las capas más bajas de la sociedad, los cultos de posesión ya no pueden ser cultos de testimonio y ratificación de lo social —y otro tanto puede decirse de las sociedades coloniales— sino cultos de protesta o de compensación. El Senegal, por ejemplo, nos ofrece el caso de un culto de posesión originariamente vinculado con la buena marcha del universo (con la productividad de las cosechas y la fecundidad de las mujeres), todavía visible, particularmente entre los sérer, que se ha convertido entre los uólof y los lebúes en un culto de posesión cuya función esencial es de orden terapéutico, y ocurre que este cambio fue consecutivo de la invasión islámica, que desvalorizó el culto de los espíritus ancestrales; se comprende que a partir de entonces estos no pudieran manifestarse sino vengándose, cosa que hacen por medio de la enfermedad, que les sirve de apoyatura, asimismo, para reconstituir el culto, gravemente amenazado, que alguna vez se les dispensó. La función de conservación social de las antiguas jefaturas, que se valían de las fraternidades de posesos para justificar sus poderes, se transforma, en un Africa descolonizada, en una función de revolución social, al imponer, por medio de los espíritus encarnados, el progreso económico y el cambio técnico a los fieles que aguardan las palabras del más allá. La historia, pues, determina los cambios funcionales, pero, a la recíproca, los tipos de función quizá puedan iluminar, indirectamente, la trayectoria de esos cultos. Ciertas lecturas me sugieren —pero conste que se trata solo de eso, de una impresión, pendiente de que un análisis más ahondado la verifique o la rechace— que estos cultos se introducen, en las zonas donde antes no existían, por la línea de las tensiones sociales más fuertes, sea que estas se den entre sexos, entre estratos

o entre etnias que pueblan y comparten un mismo territorio, es decir, que coexisten dentro de él.

Para que el culto pueda implantarse donde antes no se lo conocía es necesario que la necesidad de posesión se experimente, aunque más no sea en forma confusa; no puede consistir en una simple imitación mecánica. Y en el límite nos encontraríamos con pueblos —como el de los bunyoros (J. Beattie, *Ritual and social change*, 1966)— que en lugar de la posesión realmente vivida conocen solo la posesión representada —es decir, sin trance—, la cual, si bien tiene función religiosa, se conecta también con otra función, que Leiris y Métraux pusieron de resalto, de estos cultos en general: ser espectáculo o teatro sagrado. Obtenida una tipología de las posesiones, ¿podrá llevarnos nuestro coloquio a descubrir una cronología de las funciones principales que ellas revisten?

Si el funcionalismo nos conduce a la historia, con más razón el estructuralismo, por paradójico que pueda parecer a quienes oponen estructura e historia. Porque la posesión no existe sino dentro de un determinado culto, del cual constituye una secuencia obligatoria, pero desgraciadamente el estudio estructural de la liturgia de la posesión no se ha iniciado aún, por así decirlo. Tenemos, hay que reconocerlo, numerosas descripciones empíricas de los rituales, y sin duda por allí habrá que comenzar, pero evidentemente el análisis estructural y estas descripciones empíricas, que solo constituyen un punto de partida, son cosas distintas. Apoyándonos en una observación de Hubert y Mauss (*Année Sociologique*, vol. 1, comentario al libro de Nina Rodrigues sobre «la posesión fetichista de los negros de Bahía»), hemos definido estos cultos como una reestructuración de anteriores instituciones sociales desestructuradas —cosa que permite, como se ve, situarlos en un momento de la historia de una sociedad— y sugerido que en este caso el procedimiento de reestructuración era, para el campo de los ritos, equivalente al de acarreo, que definió Lévi-Strauss respecto de los mitos: empleo de ritos arcaicos inutilizados, caídos en desuso (o tomados de antiguo edificios), y construcción de algo nuevo sobre la base de esos elementos dispares. En los cultos de posesión yorubas encontramos fragmentos de rituales de entronización real, copias de iniciaciones tribales al servicio de nuevas finalidades, rituales de socialización de los niños (en la parte de la posesión por los Eré, es decir, por el Orixá niño), secuencias de los rituales de alianza matrimonial y, a veces,

ritos de adaptación de los esclavos dentro de un linaje...³ Es interesante observar que el matrimonio entre mujeres, que en el Dahomey * existe bajo una forma civil, ya estudiada por Herskovits, vuelve a hallarse en el Zambeze bajo una forma religiosa: la mujer que, llamada por el espíritu de un antepasado, quiere sin embargo eludir el trance, se convierte en marido de otra mujer —a la cual se une, como en cualquier casamiento tradicional, previo pago de un *lobolo*—, que será poseída en lugar de ella. Ya en otra oportunidad hice la observación de que el trance, aun cuando constituya el «momento fuerte» de la ceremonia, no aparece cuando quiere y donde quiere sino que se inscribe en una serie de gestos a los que sirve de culminación, y tampoco es finalmente suprimido sino por una serie de gestos que constituyen el anverso de los primeros.⁴ Resulta, pues, que el trance es un elemento dentro de una estructura ceremonial y no podría ser comprendido fuera de esta estructura, ya que ella es la que le da sentido. Con este criterio tratamos incluso de hacer —fuera de todo análisis semántico, porque se trataba de una etnia cuya lengua desconocíamos, y no nos gusta depender de los traductores— un análisis puramente morfológico de una ceremonia de posesión en la que la posesión propiamente dicha no se producía sino en el momento de confluencia, en un todo común, de tres series de cultos, ninguno de los cuales, por separado, determinaba la aparición de trances («Una fiesta de los ñames nuevos entre los holli», *Revista de Etnografía*, Portugal, vol. 18, 1968). Esperamos que este coloquio despierte en alguno de ustedes el deseo de agregar a la perspectiva funcionalista, tan cara a los anglosajones, la perspectiva estructuralista, práctica que, por lo demás, ya se ha iniciado. Lo hace, por ejemplo, I. B. Amara, quien en uno de sus estudios («Possession, its nature and some modes», *Sierra Leone Bull. Relig.*, vol. 6, n° 2, 1964) nos muestra cómo, con el pasaje del animismo al politeísmo, la relación del espíritu con el cuerpo deja de ser temporaria para insertarse en una permanencia institucionalizada. Esta última perspectiva —la estructural— no es la única que se omite considerar; también la perspectiva económica es importante, y sin embargo es infrecuente que retenga la atención del etnógrafo. Durante nuestro trabajo en Brasil se nos

3 R. Bastide, «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *Année Sociologique*, 21, 1970.

* Dahomey cambió su denominación, en 1975, por la de República del Benin. (*N. del T.*)

hizo evidente su peso, ya que, al comparar los *candomblés* del estado de Rio Grande do Sul con los de Bahía y, dentro mismo de Bahía, los pertenecientes a los grandes centros tradicionales con los constituidos en los barrios proletarios, vimos cómo la riqueza de una cofradía amplifica las variantes ceremoniales, en tanto que su pobreza lleva a la estereotipia, a la condensación de muchos ritos en uno solo; de manera que podría decirse que los valores económicos ejercen una influencia cierta sobre las mismas estructuras ceremoniales, y no solo gravitan en el brillo exterior sino en la rigidez o pobreza que estas puedan exhibir. E incluso, a no dudarlo, sobre la crisis extática, que habrá de compensar con una intensificación de su violencia la correspondiente disminución del elemento espectacular del ritual. Hay razón, pues, para crear la oficina de gastos ceremoniales, que son grandes. Y por supuesto que tanto para los cultos con posesión como para cualquier otro es igualmente válida esta observación de J. Poirier: la destrucción de bienes económicos se traduce en un incremento de los valores sociales. Lo mismo en el campo de lo social que en el de la naturaleza, todo se transforma, nada se pierde, y la energía del sistema es constante.

Pero volvamos al ritual, después de este paréntesis economista. Recién dijimos que el trance es un elemento de una estructura litúrgica; ahora deberíamos añadir que también él tiene una estructura. Solo que, mientras las estructuras de los trances místicos cristianos pueden leerse a través de los análisis escritos que de ellos nos han dejado los grandes místicos —como Santa Teresa con sus «moradas» del castillo interior—, las estructuras de los trances africanos deben ser leídas a través de los gestos corporales. Precisamente esta postulación es la que determina que nuestro coloquio conceda tanto espacio a la cinematografía. Por no mencionar más que el caso afrobrasileño, y aun, dentro de él, exclusivamente al ritual nagó, digamos que resulta fácil distinguir entre la crisis por el dios *bossal*, salvaje, y por el dios bautizado, controlada y orientada; entre la crisis fuera de las ceremonias, cuando el Orixá quiere advertir a su fiel, que es una crisis suave, y la que se produce dentro de las ceremonias, mucho más espectacular; entre la crisis por Eré, que es de dos tipos —imitación del comportamiento infantil (posterior a la iniciación) y semitrance (después del trance total)— y la crisis de posesión por el Orixá.

Estas últimas varían, desde el punto de vista motriz, según que el individuo sea «cabalgado» por un dios de la guerra

o uno del amor, de las tormentas o del agua dulce; en este caso la lectura es doble, puesto que se hace simultáneamente a través de los gestos y de la mitología que los preside. Obsérvese, además, que al producirse la posesión de muchas personas por diferentes dioses se respeta un orden jerárquico, que por otra parte puede variar según las ceremonias, de modo que los menores no pueden subir a sus «caballos» antes que los mayores, ni las esposas antes que sus maridos. En estas crisis múltiples nadie tendría derecho a afirmar que haya, pues, posesión automática.

Con los trances africanos o afroamericanos nos encontramos, como se ve, frente a estructuras corporales cuyo examen, por así decirlo, apenas si se halla en escorzo. Se sabe perfectamente que la iniciación consiste en sumir a los candidatos en un prolongado estado de sopor, durante el cual el iniciador edifica todo un conjunto de reflejos condicionados; se sabe también que a la hora de la muerte hay que deshacer ese conjunto de reflejos mediante ceremonias apropiadas, que todavía, con excepción de las del vodú haitiano, son poco conocidas; se sabe, por último, que existen antagonismos fisiológicos capaces de impedir el trance (relaciones sexuales demasiado próximas a la ceremonia, menstruación del «caballo» del dios, estado de preñez, etc.), como también otros obstáculos originados en una mala iniciación (se han equivocado, y le fijaron en la cabeza un Orixá distinto de aquel a quien usted pertenece). Pero toda esta «fisiología» de la crisis de posesión, que se corresponde, desde otro registro, con la «psicología» del misticismo cristiano, aún está en su mayor parte, si no por completo, sin constituir.

Pero ahora, al llegar a lo orgánico, todavía pasible de la observación del etnógrafo, será apropiado que nos preguntemos si no estamos ya sobre el límite más allá del cual el estudio de los fenómenos de posesión depende de otras disciplinas, como la psicología o la psiquiatría.⁴ En este coloquio, que fundamentalmente es un coloquio de etnólogos, no abordaremos los cultos de posesión bajo ese aspecto multidisciplinario, que sin embargo nos parece esencial. Recientemente hicimos un llamado al diálogo de la etnología con la psicología —experimental, clínica o social— y la psiquiatría, destacando que tal diálogo sólo podía resultar fecundo si desde un comienzo se postulaba el carácter normal, ya no patológico, del trance.

4 Y, en opinión de algunos, también de la «parapsicología», que echaría luz sobre algunas zonas misteriosas de la *psyché*.

Parece, entretanto, antes de abordar el campo pluridisciplinario, que aún debemos requerir de la etnología otras dos contribuciones importantes, que señalaré para concluir:

1. Debe ocuparse de situar los cultos de posesión dentro del conjunto de la sociedad o la cultura estudiada. Este aspecto de encuadramiento quizá no aparezca —en virtud misma de su carácter especializado— en el transcurso de este coloquio, pero de todos modos conviene indicar que al menos la etnografía nunca lo descuidó y que, en este punto, no hay nuevos *desiderata* que formular.

2. Debe ocuparse de situar la posesión, y el culto en el que esta se inserta, en el conjunto de una vida individual. Esto significa que nos hacen falta autobiografías o biografías de poseídos. En este sentido los psiquiatras han abierto el camino con sus «historias de casos», pero lamentablemente en ellas solo tienen cabida los elementos patológicos: origen —constitucional o familiar— de los síntomas, su evolución y, por último, su tratamiento por el ingreso en una cofradía de poseídos. Tenemos grandes esperanzas en la biografía que el doctor Pidoux nos ha prometido y que vendrá a llenar un sensible vacío. En lo futuro habría que incrementar este tipo de estudios, porque es ahí donde se enlazan las respectivas estructuras de la sociedad global, el culto de posesión y la personalidad.

En ocasión de iniciarse nuestras deliberaciones, acabamos de enumerar algunos problemas que habrán de plantearse, tratando en cada caso de llevarlos más allá de lo que hasta ahora se ha hecho —y muy bien hecho—, hacia otros campos de investigación. Estos, a su vez, nos plantearán sin duda problemas nuevos, igualmente importantes, que se nos han escapado, y abrirán nuevos caminos a la exploración. Este coloquio supone un ensayo de primera síntesis a partir de experiencias dispares, pero en nuestro concepto su mayor significación no reside tanto en ello como en el hecho de constituir un alto entre amigos, interesados en ponerse de acuerdo sobre las tierras que deberán ser desbrozadas, antes de volver al trabajo.

8. Disciplina y espontaneidad en los trances afroamericanos*

I

Puede decirse que el coloquio de hoy supone una inversión de la manera como tradicionalmente se plantea el problema de las relaciones entre el teatro y los cultos de posesión.

He aquí la manera tradicional: ¿cómo, a partir de la orgía, surgió la convención teatral? ¿A través de qué proceso se congeló en reglas estéticas lo que antes era cálido? ¿No será, acaso, porque ya en la crisis de posesión modela el hombre su delirio según los marcos provistos por la historia mítica, y en consecuencia representa un papel? En caso afirmativo, el teatro no surgiría del trance mismo sino de aquella parte del trance que es *mimesis* y no convulsión sagrada, es decir, si se prefiere, del *ilins* que menciona Roger Caillois.

Pero ocurre que hoy día, con el teatro «salvaje», asistimos a un fenómeno inverso: el pasaje de la regla a lo irregular, de la palabra al grito inarticulado, de la interacción de los papeles al vértigo puro. Esto hace que podamos preguntarnos si acaso el teatro no vuelve a sus orígenes —en la medida, precisamente, en que es rechazo y denuncia de toda civilización, en otras palabras, de todo universo de reglas— y, si no al culto de posesión propiamente dicho, por lo menos al trance sin dioses. A la «matriz» originaria, en fin, de la que se fueron desprendiendo, por enfriamiento progresivo, tanto el chamanismo como el culto de posesión, el mesianismo o los movimientos proféticos.

Que nadie se asombre si incorporamos aquí al mesianismo, ya que la protesta contra el mundo de las reglas asume en la actualidad dos formas: la de la violencia milenarista, la no cooperación, el desdén por la producción (desdén por la producción industrial o por el consumo burgués) y, en síntesis, la huelga frente a toda vida social, definitivos de los movimientos mesiánicos; en segundo lugar, el delirio, el transpor-

* *Odin Teatret*, Holstebro, Dinamarca.

te individual o colectivo, la pérdida del yo en la instantaneidad de un momento de fiesta. Esto, y ya volveremos sobre el tema, nos lleva más allá del culto de posesión (que es un primer momento frío dentro del ciclo de lo cálido) para sumergirnos en esos estados de efervescencia en los que, según Durkheim, que los ha descrito, se encontraría el origen de todas las religiones.

Investigamos, pues, el trance, y no la posesión. Para mejor aprehenderlo, detengámonos un momento en los cultos de posesión, de modo que podamos observar, por encima de los mitos y las reglas litúrgicas, qué espacio ocupa en ellos el trance.

II

Los cultos de posesión no desconocen el trance salvaje ni el salvajismo del trance.

No desconocen, decimos, el trance salvaje. Este es uno de los criterios (además de otros como la enfermedad, el sueño o el descubrimiento de un objeto raro) de la decisión de «montar» sobre los hombres adoptada por los dioses.

Brasil: trance por el dios «no bautizado».

Haití: trance por el «*loa bossal*».

Pero sucede que, precisamente, los cultos de posesión no pueden aceptar este trance. De modo que apenas se manifieste corresponderá «recuperarlo» para que ingrese en el mundo de las convenciones y las reglas, socializarlo para que se lo pueda controlar y manejar en bien de la comunidad. El trance salvaje es una pura forma carente de contenido (ya lo dijimos unas pocas líneas antes: es «una matriz»), por lo cual habrá que dotarlo de la materia que proporciona la tradición religiosa de la etnia (fenómenos análogos pueden encontrarse en el misticismo cristiano: el papel de los directores de conciencia es el de dotar al trance del místico con un conjunto de representaciones heredadas del pasado cristiano). Esta socialización del trance obedece a dos postulaciones:

a. Una de ellas es individual: el trance es una cuasi locura, y debe regulárselo si no se quiere que resulte peligroso para las personas; de ahí la ceremonia del *bori*, «comer cabeza», que tiene la finalidad de «fortalecer la cabeza» e impedir que el descenso de un dios (o de varios dioses) signifique una catástrofe para la salud mental del feligrés.

b. La otra es colectiva: el trance salvaje no sirve para nada, no trae mensaje alguno, es simplemente el «síntoma» de un deseo divino, y todavía no constituye un lenguaje —articulado muscularmente— que permita la comunicación de la naturaleza con la supernaturaleza.

La socialización se efectúa por medio de la iniciación, una manipulación de la capacidad de caer en trance que los sacerdotes ejecutan, con la finalidad de modelar el trance mismo, a través de:

a. Un sistema mítico: cada dios tiene cierto rostro y determinada historia. Allí donde la historia ha sido olvidada, como en el trance del loa bautizado en el vodú haitiano, se reproduce el «carácter» del dios (Ogum, la violencia; Erzulie, el amor sensual); allí donde se conoce la historia, como en el *candomblé* brasileño o la santería cubana, se reproducen los mitos (por ejemplo, la persona poseída por Changó pasará entre la persona poseída por Ogum y la poseída por Oxum cuando estas bailan muy cerca la una de la otra, porque Ogum y Changó son dos hermanos que se disputan los favores de Oxum). La ceremonia religiosa, de tal modo, deviene *mimesis*, y por consiguiente representación de papeles, cosa que le confiere su carácter teatral.

b. Una educación de la expresión corporal: aprendizaje de las danzas, de los gestos, contacto con los ritmos musicales, montaje de eso que podríamos denominar, utilizando una expresión de Lévi-Strauss, un conjunto ordenado según ciertas secuencias de «paquetes» de relaciones motrices.

Toda la religión africana y afroamericana está, pues, dirigida en contra del trance salvaje. Casi diríamos que es un «anti-trance».

Podemos dar ciertas pruebas de ello:

1. Cuando el trance es muy violento y puede, en consecuencia, ocasionar alguna perturbación a la ceremonia, el «padre de santo», o en su caso la «madre», se encarga de aplacarlo (mano sobre la nuca, soplidos en las orejas); la resistencia del cuerpo debe quebrarse, para que se convierta en un caballo dócil a la voluntad de su divino caballero.

2. Nunca el trance es una epidemia colectiva, provocada por la música, la fatiga, la exasperación o la reunión multitudinaria; nadie cae en trance sino cuando oye la música de su

dios: tanto el momento como la forma del trance se hallan litúrgicamente determinados.

3. Es preciso, además, encontrarse en ciertas condiciones: si el individuo ha tenido relaciones sexuales recientes, o si se trata de una mujer en período de menstruación o de duelo, será inútil que asista a la ceremonia y oiga los cánticos de su dios, porque este no cabalga a quien cargue con tales impedimentos.

4. «No queda bien» caer en trance fuera del *candomblé* en el que se ha recibido la formación; sin duda es posible asistir a ceremonias de otras cofradías religiosas e incluso danzar en ellas, pero nunca ser «cabalgado».

En los cultos de posesión, por consiguiente, el trance nunca supone un apartamiento del mundo de las reglas; siempre se lo verá, por lo contrario, «domesticado».

Sin embargo es posible que el espectador encuentre violentos y «salvajes» algunos trances. Pero hay que poner atención. He aquí tres casos:

1. El trance es *mimesis* de la historia de los dioses, y ocurre que existen dioses violentos como Ogum, como también dioses *tricksters* (tramposos), que tienen sus momentos de malignidad, en el estilo de Exú-Legba. El trance de los «caballos» de estas divinidades será violento, espectacular, pero, como se ve, hay que distinguir entre violencia y salvajismo. La violencia no es espontánea: también aquí supone obediencia a una regla, regla que, para el caso, está dictada por los mitos.

2. Hay iniciados que no cumplen con todos sus deberes para con las divinidades, o que no respetan la autoridad de sus «padres» o «madres» de «santos». Recibirán, pues, un castigo. Esto significa que sus crisis habrán de ser extremadamente violentas, sea que se golpeen la cabeza contra las paredes, sea que huyan a campo traviesa para luego volver con las ropas desgarradas, el cuerpo ensangrentado y el rostro tumefacto. Los cánticos llamados «de cuero» (alusión a los látigos de lonjas de cuero) o, para emplear el vocablo africano, *telebe*, son los que hacen entrar en esas crisis violentas a los iniciados irrespetuosos. Pero tampoco aquí el salvajismo de la crisis transgrede las reglas; por lo contrario, es la pena que impone la regla violada.

3. Por último, mediante un estudio comparativo que nos llevó del *candomblé* yoruba al *candomblé* bantú y a la *macumba*, pudimos establecer una ley: el salvajismo de la crisis corre

parejo con el relajamiento del control social, la creciente incorporación de gente blanca entre los espectadores y la progresiva comercialización de la religión como espectáculo, y, por lo tanto, constituye un fenómeno patológico respecto de la religión tradicional. Pero tampoco en este caso el salvajismo supone una total ausencia de reglas; más bien consistiría en «variaciones» en torno de las reglas, breves momentos de locura que se cuelan por los intersticios dejados por las reglas. Pero lo que quizá no hayamos destacado suficientemente en los libros y artículos que hemos escrito sobre el tema (porque primero había que rebatir la opinión de aquellos psiquiatras que ven en el trance africano o afroamericano nada más que manifestaciones de histeria colectiva) es que la regla no impide la *espontaneidad*. O, si se prefiere, que la repetición no obsta al libre juego de la imaginación creadora.

Dentro de esta perspectiva puede recordarse que algunos autores —como Leiris en cuanto al Africa y Métraux en lo tocante a Haití— pusieron de relieve la función de *espectáculo* que llenarían los cultos de posesión. Pero se trata de una función secundaria, que excede largamente el cuadro de los cultos de posesión en el sentido de que:

a. Solo puede hablarse válidamente de esta función en cuanto a las ceremonias públicas, mientras que la característica de estos cultos reside en que no tienen sino unas pocas ceremonias públicas al año. La mayor parte de sus actividades es de orden *privado*, casi cotidiano, y el trance mismo no es privativo de las ceremonias públicas sino que se produce también dentro del grupo doméstico, tantas veces como el dios tenga necesidad de dirigir un mensaje personal a quien le está consagrado.

b. Luego, los que tienen una función lúdica no son los cultos de posesión como tales. *La posesión es algo demasiado serio*. La tienen en tanto que organizan fiestas, y —como bien lo observó Durkheim— es el elemento festivo lo que permite que aparezca lo lúdico.

¿Dónde interviene, en las cofradías afroamericanas?

Ante todo en las danzas, los cantos o la música. Los espectadores habituales de los *candomblés* saben distinguir entre buenos y malos bailarines, entre tamboreros diestros y otros no tan hábiles, y tienen afinado sentido crítico para establecer diferencias de calidad entre las voces de los cantantes. La es-

pontaneidad interviene, pues, en el floreo, en la ornamentación coreográfica, pero sólo se desarrolla en el marco de la tradición de los gestos, las palabras o los ritmos impuestos.

Además, y especialmente, en el curso de ciertas ceremonias, como la del *panam*, que corona el ciclo de la iniciación. La nueva hija de santo, que olvidó su personalidad anterior, reaprende durante el *panam* los gestos de la vida cotidiana que le permitirán reinsertarse en su grupo doméstico y en la sociedad global. De este modo las muchachas gozan de amplio margen para la improvisación, alentadas por las risas del público; una, por ejemplo, remedará el acto sexual con ademanes simiescos, otra imitará los juegos de la madre con su bebé, y una tercera, en fin, reaprenderá el manejo de las perillas de su radio o su televisor...

Pero debe destacarse que las nuevas esposas de los dioses se encuentran, durante el *panam*, en estado de Eré, o sea de trance ligero, de semitrance, y no de trance absoluto. ¿Qué comentario cabe, sino que la invención necesita un mínimo de lucidez intelectual y un yo estructurado?

Vemos, sin embargo, que también aquí la espontaneidad de los gestos se inscribe dentro del marco de una secuencia obligatoria. Si es nuestro empeño conectar a toda costa el culto de posesión con el teatro, conectémoslo al menos con el teatro del tipo *Commedia dell'Arte*, en el que la improvisación individual no es aceptable si no aparece cautiva en la trama de un cañamazo obligatorio.

Conclusiones

Algunas formas actuales del teatro se aproximan, por cierto, a esas manifestaciones de efervescencia que Durkheim señala como origen del sentimiento religioso (si bien la lectura de Durkheim no indica —más bien indicaría lo contrario— lo que este quiere probar, es decir, que lo social controla lo religioso: se grita y se llora, por ejemplo, a horas fijas. Marcel Mauss tiene razón frente a Durkheim), pero los cultos de posesión —al menos los africanos, en la medida en que la colonización no los haya deformado, y los afroamericanos, en la medida en que se ajusten a la tradición— son exactamente la *contradanza* del teatro del trance.

El trance africano o afroamericano es un *lenguaje* (motor y vocal a un mismo tiempo) que se descifra según un código

determinado; tiene su vocabulario, sus reglas gramaticales y su sintaxis. El trance occidental es una *negación* del lenguaje; sin duda el psiquiatra o el psicoanalista podrá decodificarlo, pero sólo porque el trance, aun el más violento, el más enloquecido, obedece a un determinismo, que es el del inconsciente y sus complejos. Ya no se trata, pues, de una lengua de comunicación, sino de la *palabra del ello* (he aquí la oposición saussureana entre lengua y habla).

El trance africano o afroamericano pertenece al campo de lo *serio*. Podrá tener —nadie lo niega— efectos catárticos, pero no es esa su finalidad, y es preciso distinguir entre los efectos (lo que se da por añadidura) y las finalidades o las funciones. Lejos de ser desafortunado, es *condicionamiento*; tanto, que pudo definírsele, y con razón, como reflejo condicionado. El trance de nuestros occidentales, por lo contrario, es desafortunado, vértigo, ebriedad; pertenece al campo de lo *lúdico*. No negamos que nuestros modernos aficionados al teatro salvaje copian —copian deliberadamente— algunas circunstancias descritas por etnógrafos o historiadores de las religiones: la orgía dionisiaca, el embadurnamiento del cuerpo (como sustituto para el deseo de ensuciarse con los propios excrementos y hacerse barbijos con caca), el travestido . . . Pero es igualmente innegable que al mismo tiempo separan cada uno de estos rasgos de la cultura que les da un sentido, y con ellos simplemente construyen un juego.

- ♦ El trance africano o afroamericano es un instrumento de *control social*: control de los mayores sobre los jóvenes, control de los jefes sobre los súbditos. Incluso allí donde desempeña un papel de innovación política —por ejemplo en ciertos países africanos donde los jefes manejan los trances para que los dioses reclamen de las masas campesinas la construcción de nuevas rutas, determinados cambios en las técnicas agrícolas, etc.—, ese papel al servicio del desarrollo económico y social sólo es posible porque el trance *africano* siempre es un trance *controlado*. El trance occidental contemporáneo, por lo contrario, es una forma de protesta, una expresión *contestataria* contra el mundo de las reglas, las normas y los valores. Es rebelión contra la sociedad. La política no es lo secundario sino lo principal.

Pero —y aquí interrumpo la descripción de los hechos para introducir un juicio personal—, precisamente porque es rebelión, no puede ser sino un trance *fallido*; se encamina hacia la histeria, la crisis epiléptica o la epidemia que antaño fue calificada como demoniaca. No existe verdadera creación sino

dentro y por la exigencia de las reglas; en lugar de creación de un nuevo lenguaje, ya no tenemos más que un *ello* que habla, o sea que la rebelión contra lo social conduce solo a una más profunda alienación en sus propios complejos. Ya no se querrá repetir los gestos de los dioses, pero de todos modos siempre se habrá de repetir alguna cosa. Y solo quedarán para repetir, entonces, los traumatismos de la propia infancia, que carecen de todo interés (salvo para el psicoanalista, quien, por definición, es «de palo»: mira desde afuera). Es cierto que ha habido en nuestra historia trances salvajes que tuvieron una precisa función de protesta, como por ejemplo, en el siglo xvii, las epidemias de crisis demoníacas que estallaron en conexión con la política centralizadora de Richelieu. Pero es del caso recordar que, curiosamente, contribuyeron en última instancia al triunfo del poder real sobre la resistencia que le opuso la nobleza. Y yo me pregunto, para concluir con esta exposición: ¿a quién beneficia la locura de nuestros adolescentes? La lucha contra la injusticia y la guerra es algo demasiado serio —lo mismo que la religión— para agotarla en gritos desarticulados y en gestos convulsivos, que inmediatamente son recuperados por la sociedad de consumo, a la cual se pretende herir con un material del que, por lo contrario, ella sabe sacar provecho.

9. Posfacio a la segunda parte

I

El último artículo de esta segunda parte trata sobre los trances salvajes en la sociedad occidental, y dijimos que esos trances salvajes son trances impugnadores. Es fácil caer en la tentación —porque cuesta mucho liberarse del etnocentrismo— de extender a los pueblos hasta no hace mucho colonizados la conclusión a que arribamos con respecto a nuestra juventud y, para decirlo directamente, considerar que ciertas manifestaciones religiosas son el lenguaje simbólico mediante el cual se expresa, en el fondo, una protesta esencialmente política, así como ver en el discurso imaginario de africanos o asiáticos el descubrimiento de un nuevo orden— el de una sociedad auténtica— contrapuesto al orden antiguo, el de la sociedad represiva. Eso es lo que ha intentado hacer muy poco el señor Althabé en una obra tan apasionante como falsa: *Oppression et liberation dans l'imaginaire*.*

Y no tanto falsa por sí misma como por lo equívoco de la definición que da de la contestación. Porque ya hemos visto que el trance tiene diversas funciones, según el pueblo de que se trate, y entre esas funciones también nosotros hemos reconocido la de la contestación. Réplica de las mujeres frente a los hombres (a medida que el Islam invade el Africa negra), réplica de los siervos frente a los amos (en Abisinia). Y sabemos, especialmente a través de estudios médicos, que los cultos de posesión resultan reveladores de los conflictos latentes de una familia ampliada, de un clan o de una etnia, así como también constituyen un esfuerzo por superar el conflicto; a esto es a lo que se ha llamado «el papel catártico» de la danza extática.

El *tromba* de Madagascar (trance durante el cual se es poseído por los antepasados regios)¹ es para Althabé un culto

* París, F. Máspero, 1969.

¹ En Madagascar, en realidad, existen dos tipos de culto de posesión: el culto de posesión por los espíritus de la naturaleza, como

de contestación. Podemos aceptarlo. Pero en tal caso la tesis nada tiene de original. Se inscribe en toda una literatura referida al tromba, que comienza con Russillon. Este, misionero protestante, veía en el tromba, exactamente igual que Althabé, un movimiento anticristiano provocado por el éxito mismo del cristianismo, que recluía a los antepasados en el inconsciente al empeñarse en obstruir su culto público, con lo cual estos antepasados reprimidos ascendían desde las profundidades nocturnas para manifestar la perennidad del paganismo.² Posterior a Russillon, Kardiner ve en el tromba y su generalización un movimiento compensatorio en la lucha de las mujeres contra los hombres y de los menores contra los mayores, dentro de una sociedad coincidentemente dominada por los hombres y por los mayores.³ Por último, algo más recientemente, Ottino, en un notable estudio breve sobre el mismo fenómeno, ha demostrado acabadamente que en sus orígenes el tromba sostenía el aparato real, y era, en consecuencia, un instrumento de control social; pero con la colonización, prosigue Ottino, se convirtió —por una especie de lógica interna— en movimiento anticolonialista (ya que los colonizadores suprimieron el aparato real); por último, con la descolonización (y dado que el gobierno central malgache no hizo, en realidad, otra cosa que sustituir el poder de los blancos), pasó a ser la protesta del campesinado contra los funcionarios llegados de Tananarivo para imponerle un nuevo orden —fruto de la razón, es cierto, pero impuesto por la fuerza—. El tromba es una lucha del poder arcaico, el de los antepasados, contra el poder moderno, surgido de las elecciones, los exámenes universitarios y, en síntesis, de la democracia y la burocracia.

La diferencia reside en que Althabé transforma esta reivindicación, que es la del pasado que se niega a morir y que resiste frente a cualquier cambio que venga a destruir el orden antiguo, en todo lo opuesto: se trataría de una técnica de progreso, del descubrimiento, a través de la imaginación, de una sociedad «otra», una sociedad que sería auténtica por

el que estudió Faublée, por ejemplo (*Les esprits de la vie à Madagascar*, París, PUF, 1953), y el culto de los muertos ancestrales, conocido como *tromba*. En el presente posfacio nos referimos solo a este último. Sin embargo, parece que en la actualidad ambos cultos tienden, por lo menos en ciertas regiones, a sincretizarse.

2 H. Russillon, *Un culte dynastique avec l'évocation des morts chez les Sakalava de Madagascar*, Picard, 1912.

3 A. Kardiner, *L'individu dans la société*, ✱ París, Gallimard, 1969.

hallarse libre del doble peso representado por la cristianización (alienación espiritual) y la colonización o sus secuelas (alienación política). El tromba, según él, habría posibilitado el surgimiento de la pareja matrimonial frente a la familia ampliada (liberación de la mujer) y la creación de las asociaciones juveniles (liberación de los menores);⁴ así, a través de la palabra imaginaria de los antepasados regios, se elaboraría un orden nuevo: el de la sociedad malgache del mañana. *A priori* no negamos la posibilidad de una función «progresista» del trance. No por nada pusimos reiteradamente de manifiesto el papel dinámico desempeñado por el mesianismo, y cómo este se inserta en el desarrollo económico y social de los pueblos subdesarrollados;⁵ asimismo, dijimos unas líneas atrás que en Africa los dioses suelen ordenar, a través de sus mediums, la construcción de una ruta o la utilización de nuevas técnicas agrícolas. Pero hay que ponerse de acuerdo, y comprender bien de qué se trata.

1. Los dos hechos citados por Althabé —surgimiento de la pareja y creación de movimientos juveniles— no tienen su explicación en el tromba. Sus causas deben buscarse en otra parte: en mutaciones de origen económico sufridas por las estructuras sociales, mutaciones de las que el marxismo puede rendir cuenta mucho mejor que la sociología de las religiones. E incluso a veces en influencias de origen extranjero, con lo cual quiero decir «origen cristiano»; las misiones en Madagascar no lucharon vanamente, durante un siglo largo, por reducir a familia conyugal la familia ampliada, y conviene además recordar que las asociaciones juveniles, en la misma aldea en la que Althabé trabajó, fueron creadas y son todavía dirigidas por sacerdotes católicos o pastores protestantes.

2. Tampoco debe echarse al olvido que el tromba, como culto de posesión, consiste en representar el culto de los antepasados, así como otros de la misma especie representan los mitos de los dioses. Pues bien: es evidente que cuando un médium reciba el espíritu de Ranavalona I, que era xenófoba, el tromba adquirirá un carácter anticolonialista y anticristiano; bastaría, en cambio, que recibiera el espíritu de Radama I o de Ranavalona II para que el tromba asumiese de inmediato otro carácter («Cualquiera diría que estamos en la

4 Althabé, *op. cit.*, págs. 225-33.

5 R. Bastide, «Messianisme et développement économique et social», *CIS*, xxxii, 1961, incluido en *Le prochain et le lointain*,* Paris, Cujas, 1970.

iglesia, en una asamblea de gente que trata de europeizarse y habla francés»); llegado el caso, es posible que, por ejemplo, se cante el *Te Deum* o se lea el capítulo XIII de la Epístola a los Corintios. Del mismo modo, la encarnación de Ndriamanhenta, que era belicoso, hace que los posesos se transformen en soldados, y la de Bototsiangizina, que era marinero, determina que los fieles se vuelvan navegantes. Así, pues, cuando la «reivindicación» en lo imaginario se presenta es siempre *mimesis* y nunca progreso, es tradición y no descubrimiento.⁶

3. Pero el tromba puede ser manipulado desde fuera por los jefes políticos. Cuando aludimos al papel progresista desempeñado por las hijas de los dioses africanos hablamos de manipulación de lo sagrado. El tromba no constituye una excepción a la regla. La primera manifestación que hemos podido conocer de este fenómeno⁷ nos muestra una «epidemia» de posesión que, iniciada en las aldeas betsileo y manejada por el partido conservador, utiliza la «palabra» de Ranavalona I, durante un levantamiento del ejército en Tananarivo, para derrocar a Radama I, amigo de los europeos. La utilización del tromba por un partido ya no conservador sino progresista cae, pues, dentro de los límites de lo posible. Pero cualquiera advierte que en tal caso se hará hablar a los antepasados desde fuera, así como de que, por fuerza, se los hará hablar, paradójicamente, en contra del antiguo orden instituido por esos mismos antepasados. No parece, sin embargo, que el tromba malgache haya de transitar por ese camino, como tampoco da la sensación de que se lancen por él los demás cultos africanos de posesión; la evolución del tromba, que se hace más notoria día a día, lo lleva de culto dinástico de *statu quo* que antaño fue, a convertirse en una terapéutica de las enfermedades psicosomáticas.

Perdónesenos por habernos extendido tanto en este tema. Solo perseguíamos, al hacerlo, una finalidad metodológica. Los cultos de posesión no deben ser estudiados a través de ideologías occidentales. Nuestro deber consiste, aun cuando buscamos «lo oculto» detrás de «lo manifiesto», en mantenernos firmemente ceñidos a los hechos.

6 Respecto de estos detalles cf. J.-M. Estrale, *Les cultes de possession à Madagascar*, tesis de licenciatura, 1971.

7 *Moniteur Universel*, 7 de julio de 1963, y *Annales de la Propagation de la Foi*, xxxvi, 1864, pág. 402.

II

En esta segunda parte hemos ofrecido la tipología de Luc de Heusch. La crítica que hicimos de ella está referida exclusivamente a la interpretación que debía dársele —representa más una estructura de pensamiento que una estructura de la afectividad—, y en modo alguno a la oposición «adorcismo»-«exorcismo», que aceptamos. Pero ahora pienso, después de una charla sobre los fenómenos de posesión que tuve en Dakar con el hijo de H. A. Junod con posterioridad a mi conferencia,⁸ y luego de leer las muy minuciosas y recientes descripciones de Luis Polanah⁹ sobre los ritos de exorcismo en Mozambique, que esa oposición no es tanto estructural como entre imágenes ideales (en el sentido weberiano del término), ya que jamás resulta del todo exacta en los hechos; tratándose de un fenómeno religioso, el adorcismo se mezcla siempre con el exorcismo.

Quizá yo debí darme cuenta de ello mucho antes, porque:

1. La oposición Dios-Demonio es una oposición cristiana, y quizá no podamos introducir en Africa un dualismo no digo idéntico, sino siquiera análogo, sin riesgo de incurrir en pecado de etnocentrismo. Como se sabe, los espíritus —dioses, genios o antepasados— nunca son, en esos pueblos a los que aún hoy designamos abusivamente como «primitivos», del todo buenos o del todo malos; son ambivalentes, y esto puede colocar al comportamiento que se tenga frente a ellos en una incesante vacilación entre el adorcismo y el exorcismo.

2. Las investigaciones que realicé entre los yoruba y sus descendientes (si no físicos, al menos culturales) en diáspora —es decir, en un pueblo en el que la posesión se inserta en el cuadro del adorcismo— tropezaron también, en cierta medida, con el exorcismo. Puede ocurrir (aunque esto sea bastante raro) que un dios no convocado pretenda, durante una ceremonia, apoderarse de alguna hija de los dioses; en tales casos, el *babalorichá* o la *yalorichá* lo expulsan de inmediato. En Brasil también es posible que un Exú (que en el sincretismo «católico-fetichista» se identifica con el Diablo), aunque al

8 Cf. H. P. Junod, «Les cas de possession et l'exorcisme chez les Vandou», *Africa*, VII, 3, 1934.

9 L. Polanah, «Possessão sagrada», *Geographica*, Sociedad Geográfica de Lisboa, 11-12, 1967; «Possessão e exorcismo em Moçambique», *Memorias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, 9, serie C, 1967-68.

iniciarse la ceremonia haya sido *despachado* —es decir, despedido del *candomblé*—, quiera montar sobre un «caballo». Y también se lo expulsa inmediatamente.

3. Al leer las más recientes descripciones de exorcismo estudiadas por Junod entre los thonga y poblaciones vecinas, comprobamos que, en general, el exorcismo consiste en hacer que el espíritu maligno pase del cuerpo del enfermo «endiablado» a otro objeto, que para el caso podría ser una gallina, a la que se abandona luego en la espesura, cuando no se la sacrifica en un cruce de caminos. Y bien: este mismo exorcismo existe también en el Brasil, se lo utiliza en la curación de enfermos y recibe el nombre de *trocar cabeça*; pero no se lo considera un rito religioso propiamente dicho, y en cambio está definido como un rito mágico: se hace pasar el mal a una gallina, a la que acto seguido se sacrifica para luego arrojar sus despojos en una encrucijada de caminos.

Como quiera que sea, estos pocos hechos bastan para probar que el exorcismo (e incluso el exorcismo de los espíritus bienhechores, como puede ser el caso de un dios que intempestivamente quiera mezclarse en una ceremonia que no le está destinada) existe dentro del adorcismo. Ya veremos, especialmente a través de la pesquisa de Polanah, que recíprocamente el adorcismo existe dentro del exorcismo, de manera que, si bien es lícito hablar de «tendencias a» o de elementos con mayor predominio que otros, jamás existe, en la realidad de los hechos, otra cosa que complejos adorcismo-exorcismo estructuralmente ligados.

En primer lugar, debe dejarse bien en claro que dentro de una misma área cultural, y a veces en una misma población o, en todo caso, en un grupo de poblaciones vecinas, nos encontramos siempre, entre los polos adorcismo-exorcismo, más ideales que reales, toda una variedad de experiencias místicas que se interpenetran, se complican, y coagulan unas dentro de otras. En la que, precisamente, es el área *B* de Luc de Heusch —thonga y otros pueblos vecinos del Zambeze—, el exorcismo culmina en por lo menos un esbozo de adorcismo, si hemos de atenernos al mismo Junod o a etnólogos portugueses como Abel dos Santos Baptista, Pereira Cabral y J. dos Santos Peixe. En efecto, el espíritu que fue expulsado convierte a su antiguo poseedor en exorcista, porque el enfermo a quien se ha extraído el genio malo o el mal antepasado que lo torturaba debe sufrir una iniciación; de igual modo que, como ya vimos, el trance salvaje es reconocido como el primer mo-

mento de una metamorfosis de la personalidad que acabará por «domesticar» ese trance, el exorcismo nunca es otra cosa que la primera etapa de una iniciación que hace de la posesión por un espíritu malo —y este es el fundamento mismo del adorcismo— un llamado de lo numinoso.¹⁰ En segundo lugar, encontramos entre los *ba-tutsi* un tipo de exorcismo en el que el enfermo no entra en crisis sino que se mantiene siempre consciente de sí mismo, como espectador de un acto terapéutico que en realidad consiste en una «transferencia»; es el *nyanga*, o sea el curandero, quien «captura» al espíritu malo para introducirlo en su propio cuerpo, con lo cual él mismo resulta «poseído». El exorcismo se desarrolla en dos tiempos: pasaje del espíritu malo del enfermo al exorcista, que es lo que Polanah llama *inorcismo* (vemos así que el inorcismo tiene mucho del adorcismo de Heusch); luego, expulsión del espíritu, que el *nyanga* arroja de su propio cuerpo. Entre los *mba-kwa*, el vínculo entre un espíritu malo y la enferma a la que este tortura es considerado como un casamiento; como se ve, nos hallamos así todavía más cerca del adorcismo yoruba, fon o similar (en el que las poseídas, en efecto, son llamadas «esposas de los dioses»); este casamiento, que en cierto modo convierte a la mujer en poliandra, puede tanto concluir con la victoria del marido (quien pide al espíritu que deje tranquila a su mujer y que se vaya) como con la del espíritu (la mujer en trance acusa a su marido, y luego pedirá el divorcio). Un caso todavía más curioso es el que encontramos en los distritos de Gaza y Lourenço Marques, consistente en integrar un espíritu extranjero (y temible, precisamente, por ser extranjero y provenir de tribus hostiles) en el árbol genealógico del enfermo. La ceremonia reside en «la imposición de su nombre (el del espíritu) o algún otro de su linaje ancestral (cuando se trata de espíritus que cuentan con una genealogía o una historia) al hijo que la mujer va a parir o acaba de tener, o bien en agregarle esos nombres como epónimos (...) Cuando no hay hijos tan pequeños, se los reemplaza, por ejemplo, con sobrinos». Por supuesto que con esta integración el espíritu malo se convierte en un espíritu protector. El proceso va del exorcismo al adorcismo. Especialmente, si observamos todos los momentos del ritual del exorcismo entre los thonga sin suprimir uno solo, podemos apreciar que contiene una amplia serie de ritos característicos de las iniciaciones adorcistas, como por ejemplo la

10 H. A. Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous*, París, Payot, 1936.

danza y los ritmos del tambor, la aspersion de agua (especie de «beber cabeza» que se corresponde con el «comer cabeza» del adorcismo), la absorción de la sangre del animal sacrificado (en la que tenemos un momento del *bori* adorcista), la muerte simbólica, el lienzo blanco con que se recubre a la mujer en trance y, por último, el ingreso en una cofradía y la reconciliación del espíritu temible con su víctima, para la cual será en adelante un espíritu protector que, insuflándole sus «poderes», le permitirá convertirse, a su vez, en exorcista. Es verdad que históricamente resulta posible que antaño hayan existido muchos modelos de posesión, ahora fusionados para este complejo ceremonial en el que se entremezclan los elementos del exorcismo con los del adorcismo. Pero siempre ocurre así, y precisamente por eso propusimos que los ritos de iniciación a los cultos de posesión fuesen considerados como fenómenos de reaprovechamiento, dado que se componen de antiguos fragmentos de ceremoniales desorganizados, de diversos orígenes, que reorganizados y reestructurados en un nuevo conjunto se ponen al servicio de una finalidad también distinta.

El número de libros y artículos sobre la posesión crece en la actualidad a ritmo acelerado. Estas publicaciones nos permiten, al aportarnos descripciones cada vez más detalladas e incluso al cambiar las perspectivas del enfoque, efectuar la corrección de los detalles demasiado tajantes que contenían nuestros primeros trabajos, basados en antiguas descripciones. El desarrollo de los cultos extáticos, que en la actualidad se extienden al mundo entero y amplían con ello el campo del comparatismo, nos autoriza a prever que el trance tiene todavía mucho que enseñarnos, y nos sugiere que la sistemática por nosotros propuesta en la segunda parte de esta obra no debería ser considerada sino como una primera aproximación al problema.

Tercera parte. La locura

El hecho de que los trabajos contenidos en esta tercera parte no se atengan a un orden cronológico demasiado estricto obedece a nuestra decisión de agruparlos en tres grandes divisiones:

1. Abrimos con un conjunto de tipo general y teórico, que va de la «filosofía» de la locura («Significación de la psicosis en la evolución del hombre y de las estructuras sociales» [capítulo 10]) a la sociología de las enfermedades mentales («¿Puede la sociología durkheimiana brindarnos el marco conceptual para una sociología de las enfermedades mentales?» [capítulo 12]), pasando por la constitución de una metodología de la investigación pluridisciplinaria.

2. Continuamos con un largo estudio —inédito— sobre las enfermedades mentales entre los negros y los mulatos en América del Sur, al cual añadimos dos trabajos complementarios, el primero referido a los complejos afrobrasileños y el segundo dedicado a tratar el tema del suicidio de negros y mulatos en el Brasil.

3. Completado el grupo de trabajos sobre la patología de los negros en una sociedad de blancos, desembocamos —previo paso por un camino conectivo muy natural, en el que, por lo demás, los negros tienen un lugar, junto a las demás especies de migrantes («Encuentros de civilizaciones y enfermedades mentales» [capítulo 16])— en dos estudios terminales, uno de los cuales ilustra sobre ciertos aspectos estructurales del pensamiento mórbido («De las ventanas falsas, o de la simetría en el pensamiento mórbido» [capítulo 17]), y el otro, sobre determinadas facetas de la neurosis de nuestra época; de este modo, de acuerdo con la línea que preside el conjunto de esta obra, pasamos una vez más de lo individual a lo colectivo, de la psicología profunda a la sociología de los abismos.

10. Significación de la psicosis en la evolución del hombre y de las estructuras sociales*

La ciencia siempre se ha constituido por ruptura con la filosofía, y sin embargo es posible comprobar que la psiquiatría, aun en sus más modernos representantes, suele hallarse implícita o explícitamente vinculada con una filosofía, que para los tiempos que corren podría ser, por ejemplo, el bergsonismo o el existencialismo. No hay en ello motivos para el asombro. Porque «la locura» (y permítaseme que al comenzar esta exposición utilice un término tan vago) no es un hecho sino un problema. La locura se presenta como un *sin-sentido*. De ahí que no sea posible encontrarle una significación si no se la reinserta dentro de una filosofía del hombre en el mundo —mundo biológico o mundo social—, a efectos de asignarle, siquiera de rechazo, puesto que no es posible hacerlo directamente, un valor semántico cualquiera.

Prueba de ello es que la psiquiatría en tanto que disciplina se constituye desde un comienzo —según lo atestiguan los títulos de las obras de los primeros psiquiatras— como una rama de la filosofía del hombre, de la sociedad o del mundo: *La philosophie de la folie* [Daquin, 1791], *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire* [Moreau de Tours, 1859], *L'aliéné devant la philosophie, la morale et la société* [Lemoine, 1865], *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* [Pinel, 1809], etc. Y aun si no hubiese títulos que atestiguaran esa vinculación, bien se sabe que muchos médicos consagrados al estudio de la locura aparecen adscriptos a distintas escuelas filosóficas —positivismo, furierismo, eclecticismo— e incluso por esa vía suelen desembocar en la revolución social como único medio para resolver esa problemática del sin-sentido que constituye la locura, en búsqueda de un significado.

Cuando la psiquiatría nace, a fines del siglo XVIII o principios del XIX, la teoría dominante es la del continuo progreso de

* P. Doucet y C. Laurin, *Problématique de la psychose*, La Haya, Excerpta Medica Foundation, 1969, vol. 1.

la mente humana. Pues bien: los fundamentos de esta teoría no solo se veían negados por la verificación de la existencia de la locura sino también, lo cual era más grave, porque todo parecía indicar que el número de enfermos mentales iba en continuo aumento. Se imponía, por lo tanto, hacer un esfuerzo para reconciliar la locura con la teoría evolucionista del progreso. La solución se hallará al definir aquello que más adelante será llamado regresión, en cuya virtud el sin-sentido alcanza un sentido al transformarse en contra-sentido. Con ello se recoge la tesis de Morel [1857] según la cual la locura es un fenómeno de regresión de las formas superiores hacia formas inferiores de organización física y mental, y esa regresión obedece a una intoxicación del sistema nervioso. En términos generales no resulta aceptable que «el alma» o «la razón» pueda caer enferma, pero el alma está unida al cuerpo, y se encuentra expuesta a sufrir las consecuencias de ello. Entre los primitivos el hábitat (paludismo, parasitosis, etc.), y entre los civilizados la urbanización y la primera revolución industrial, constituyen, al atacar el sistema nervioso mediante un proceso de degeneración o regresión, los factores que otorgan significado a la locura, situándola dentro del esquema de la evolución de la humanidad, al que de ese modo no consigue dañar. Pero la regresión (no olvidemos que la teoría del progreso se extiende al período romántico, en el que se pretende exaltar no solo la razón sino también las pasiones) reconoce, además de causas físicas, causas morales. Pinel encontrará en las pasiones el origen de la alienación mental; con Bouchez la neurología culmina en una moral social, e incluso en el espiritualismo cristiano; Audiffrend, discípulo de Comte, ve en el individualismo, característico de los períodos de crisis (opuestos a los períodos orgánicos, en los que impera la salud mental), la causa última de la locura. Recordemos que para Comte «la idiocia consiste en un exceso de objetividad, cuando nuestro cerebro se vuelve demasiado pasivo, y la locura propiamente dicha, en un exceso de subjetividad, debida a la actividad desmesurada de ese aparato». La solución, por lo tanto, es solo una: subordinación de la individualidad a la sociabilidad, de la subjetividad personal a la subjetividad colectiva del *nous*. El progreso de la humanidad no seguirá su marcha sino cuando la subversión se haya inclinado ante el orden.

Pedimos disculpas si acaso nos hemos excedido en la evocación de este período de la psiquiatría en el que aún no se había logrado distinguir entre psicosis y neurosis. Necesitá-

bamos mostrar cómo en un comienzo, aplicada a descubrir la significación de eso que por entonces se llamaba locura o alienación mental (manía, demencia o estupidez), la psiquiatría la situaba en el marco de la evolución, fuera esta la del hombre (fenómeno de regresión) o la de las estructuras sociales (períodos revolucionarios de crisis que determinan la conmoción de las antiguas estructuras). Más adelante veremos que en buena medida nos alimentamos aún hoy de esa herencia. Pero entre nuestra época y ese período inicial —etiológico— podemos distinguir un período mediador, al que denominaremos nosológico, más inspirado en las ciencias naturales que en la biología; ya no se trata tanto de filosofar como de describir y clasificar «especies» de enfermedades mentales, con el mismo criterio con que el botánico clasifica las especies vegetales y el zoólogo las especies animales. Se acabó la búsqueda de un significado para la locura; en adelante la locura se definirá solo negativamente, por el rechazo de la sociedad y, en último término, la hospitalización con que el loco es segregado del grupo de los verdaderos seres vivos; bastará con que, sobre la base de los estados terminales de los procesos mórbidos, se diferencien «tipos». Puede considerarse a Kraepelin como el más célebre representante de este período intermedio. Pero el éxito del psicoanálisis, en virtud de dos aspectos fundamentales de esta nueva técnica —que no hay enfermedades mentales sino solo enfermos mentales, y que el origen es más importante que la etiqueta nosológica, lo mismo en las psicosis que en las neurosis, por lo cual se impone buscar en el individuo los rasgos esenciales explicativos de su psicosis—, señala el pasaje del período intermedio al período contemporáneo; por este último tramo, en el que se actualiza el problema del «sentido», comenzamos a transitar ahora. No podemos dejar sin mención un detalle que, a nuestro entender, facilitó el paso de una etapa a otra: la sociedad occidental, que cincuenta años antes se descargaba de responsabilidades apoyándose en la idea de un determinismo orgánico hereditario, renovarí, al influjo de la segunda revolución industrial, la actitud que la primera revolución industrial ya había suscitado en aquellos psiquiatras a los que nos referimos líneas atrás, en quienes instiló la convicción de que eran responsables y de que, por consiguiente, para comprender las psicosis resultaba indispensable que las reubicasen en el marco de la evolución del hombre, así como en el de la evolución de las estructuras sociales en que el hombre se inserta.

Comenzaremos por situar distintas teorías en el caudal de una determinada corriente. No importe si figuran en una misma corriente dos teorías que difieren de modo notorio, porque en esta exposición no vamos a ocuparnos en problemas de etiología de las psicosis ni nos proponemos tomar partido en el debate abierto al respecto. El único aspecto que nos interesa es de orden semántico: la significación de las psicosis, el pasaje del sin-sentido al sentido. Así, pues, nos hallamos con una primera corriente, en la que las psicosis se situarán con respecto a la evolución del hombre. En esta corriente incluiremos a los psiquiatras, y ante todo a Jackson, para quien la patología consiste en una disolución de las funciones superiores menos organizadas, que son, por eso mismo, las más frágiles: la enfermedad no crea, sino simplemente libera, las funciones inferiores; «las enfermedades del sistema nervioso deben ser consideradas como reversiones de la evolución», una evolución entendida en el sentido spenceriano del término, es decir, aquella que va de lo automático al acto voluntario [Jackson, 1932]. En esta posición se enrolaron muchos otros psiquiatras, entre los cuales podríamos citar a Mourgue, y también psicólogos, como por ejemplo Ribot, que en sus obras *Maladies de la mémoire* y *Maladies de la personnalité* defiende la validez de la ley de regresión, que seguiría en sentido inverso las etapas de la evolución. En cierta medida es lícito situar dentro de este cuadro al doctor Ey, en cuya opinión las psicosis constituyen un aminoramiento de la libertad, una regresión hacia el automatismo primitivo y —cosa que para nosotros significa el punto más importante, en el que luego nos detendremos— «hacia un antiguo fondo de sueño e imágenes» [Ey, 1950]. Lo corriente es que solo se tenga en cuenta la evolución individual, lo que para el caso supone afirmar que la regresión sigue el camino inverso de la psicogénesis, del niño al adulto. Pero, dado que además se postula que la ontogénesis reproduce la filogénesis, queda abierta la brecha para considerar que la regresión produce el efecto de liberar en el enfermo los elementos arcaicos o la humanidad primitiva.

Este último aspecto es el que nos permite situar las psicosis en el marco de una antropología general. Ese «algo distinto» de que habla el doctor Ey, y que dependería de una organogénesis, quizá no sea más que un sin-sentido absoluto, puesto que se realiza fuera de la personalidad; no le será posible encontrar un significado sino en la medida en que la destrucción de las funciones superiores libere antiguas estructu-

ras, características del hombre primitivo. En esta tendencia se enroló la escuela psicopatológica italiana, a cuyo frente tenemos a Tanzi, quien consideraba que la paranoia alucinatoria, que crea seres misteriosos y lucha contra ellos mediante procedimientos mágicos, es una reedición anacrónica de la mentalidad mística tal como aún hoy se la encuentra entre los primitivos [Cazeneuve, 1961]; así también se define la escuela psicopatológica alemana a través de Schilder y de Storch, quienes señalan con énfasis la semejanza existente entre la esquizofrenia y la mentalidad arcaica, al menos según la descripción que de esta última hace Lévy-Brühl en toda una serie de obras ya clásicas. Mentalidad arcaica y esquizofrenia se caracterizan por no establecer distingos entre el Yo y el No-Yo, entre sujeto y objeto, fenómeno al que Lévy-Brühl dio el nombre de «ley de participación» [Storch, 1924]. «Lo que el esquizofrénico y el primitivo clasifican no son las cosas mismas sino las representaciones que de ellas se hacen. El criterio que tanto uno como otro utilizan no se desprende del objeto que ha de ser evaluado sino que traduce el punto de vista del sujeto» [Bursztyn, 1935]. Tanto el esquizofrénico como el primitivo aceptan la identidad, pero al hacerlo no se basan en la identidad de los sujetos sino en la de los atributos que estos exhiban; aquí tenemos, dicho sea de paso, un nuevo modo de enunciar la ley de participación descubierta por Lévy-Brühl [Kasanin, 1944]. Arieti, después de definir el verdadero pensamiento primitivo, en el marco de la evolución del hombre, como el de un hombre *presapiens*, sugiere que este pensamiento puede subsistir en la primera fase de la vida infantil y despertarse en los adultos en ciertas situaciones específicas, culturalmente determinadas, y más todavía en sueños; por último, afirma que se lo encuentra, según la ley de regresión, entre los psicóticos [Arieti, 1956]. Ya tuvimos ocasión de denunciar, en otra obra, esta confusión entre campos distintos [Bastide, 1950]. El pensamiento del primitivo es un pensamiento socializado, en tanto que el del esquizofrénico es puramente subjetivo. La simbología del primitivo es una simbología colectiva, que obedece a un código determinado, conocido por todos, y que se constituye en un sistema coherente y comunicable. La simbolización individual patológica es una «permanente subversión de la sintaxis y de la lógica. El código al cual refieren estos mensajes se transforma por completo a cada instante, ya que las condiciones de emisión son tales que no cabe para ese código otro destino que el de ser utilizado por un emisor único (...)

Las sintaxis se entrecruzan y se disuelven parcialmente, ya que el mensaje transmitido es de una naturaleza tal que puede adherirse a cualquier tipo de organización formal» [Sebag, 1964].

En realidad, la idea de comparar a los psicóticos con los así llamados primitivos —idea a la que por un momento nos sumamos— descansa, indudablemente, en un falso concepto sobre la evolución del hombre. Porque los indígenas de Australia, o del país que sea, tienen a sus espaldas tantos siglos como aquellos que se autotitulan evolucionados. Habría, pues, que definir las psicosis como un regreso al paleolítico y a las primeras etapas de la hominización. Por cierto que en este sentido se orientan algunos psiquiatras cuando, por ejemplo, asignan a la pérdida de la posición erguida la calidad de ser uno de los rasgos más característicos del comportamiento en el mundo de la esquizofrenia, o cuando ponen énfasis en destacar los aspectos «bestiales» de la conducta alienada: glotonería, onanismo, crisis de violencia destructiva, violaciones, etcétera. En definitiva, no parece tanto que vean en las psicosis el pasaje de una mentalidad racional a una mentalidad prelógica sino más bien el pasaje de la cultura a la naturaleza, provocado por la inhibición de las funciones superiores de los lóbulos frontales, sin que para el caso importe demasiado que el origen de tal inhibición sea orgánico o psíquico.

Dijimos al comienzo que los primeros psiquiatras, interesados primordialmente en elaborar una teoría de la locura, trabajaron en dos direcciones distintas: cuando no la presentaron como una regresión en cuya virtud el hombre recorría en sentido inverso las etapas de la evolución, la caracterizaron como pérdida de la solidaridad social, como repliegue en la pura subjetividad o, para decirlo con palabras de Comte, como el triunfo del individualismo. Tampoco aquí se trata de saber si el origen de la aludida «subjetivización» es de naturaleza orgánica, psíquica o social. No es algo que para nosotros revista demasiado interés. Lo que cuenta es hallar el modelo teórico de la locura —su significación profunda—, que ahora ya no está referida a la evolución del hombre sino a la evolución de las estructuras sociales. Reparemos en que, según el positivismo, las enfermedades mentales no adquieren su pleno sentido si no se las reubica en el marco de la evolución de la humanidad, revelan el pasaje de un período orgánico (el catolicismo medieval) a un período de crisis (iniciado con la Reforma protestante y coronado por el triun-

fo del individualismo, con la Revolución Francesa), y no son otra cosa que la expresión de una doble rebeldía —de las generaciones jóvenes contra los Muertos, y del Yo contra los Otros—, característica de un momento de la historia de la sociedad. Puede advertirse, pues, la gran diferencia que media entre la escuela de la que ahora vamos a ocuparnos y la escuela que invoca la regresión o la degeneración; la locura, en la segunda, se explica por el pasado, mientras que en la primera se explica por el presente.

Los tiempos actuales atestiguan la pervivencia de esta corriente, solo que revestida por formas mucho más elaboradas e infinitamente más ricas. Podría decirse que, cuando se las estudia en sus estructuras, las psicosis se presentan a un mismo tiempo como:

- a. Homólogas de las estructuras sociales presentes.
- b. Inversas de las estructuras sociales presentes.

La paradoja, como veremos, es solo aparente, y estas dos afirmaciones, bien que antitéticas, no son en absoluto contradictorias.

En primer lugar, las estructuras de las psicosis son homólogas de las estructuras sociales contemporáneas. Al respecto podemos tomar como punto de partida la obra de Devereux [Devereux, 1965]: «La esquizofrenia es poco menos que incurable, pero no a causa de su origen sino en razón de que sus principales síntomas son sistemáticamente estimulados por algunos de los más relevantes aspectos de nuestra moderna civilización», y añade que muchos pacientes que se conducen como esquizofrénicos suelen ser neuróticos o psicóticos que necesariamente se disfrazan de esquizofrénicos porque eso es lo que esperamos de ellos. Por supuesto que es posible distinguir muchos tipos de psicosis, pero la estructura básica del hombre normal y urbano es la esquizoide; si un paciente, en virtud de factores idiosincrásicos, añade síntomas suplementarios a su personalidad básica esquizoide, presentará una psicosis original —maníaco-depresiva, pongamos por caso—, pero de todos modos, por particular que sea, esa psicosis habrá sido construida sobre una personalidad básica característica, que refleja nuestras estructuras sociales y, por consiguiente, es la misma para el esquizofrénico que para el hombre normal. Devereux enumera luego ciertos rasgos estructurales de nuestra sociedad; ya veremos que ellos constituyen, respecto de los rasgos estructurales de la esquizofrenia según

fueron identificados por los psiquiatras, desde Bleuler hasta Minkowski [Minkowski, 1953], un *homólogo* de esas estructuras mórbidas: impersonalidad de las relaciones humanas, al producirse el paso de la *gemeinschaft* a la *gesellschaft*; fría objetividad como ideal científico; indiferencia afectiva y aislamiento en las grandes metrópolis; sexualidad reducida a la simple fornicación; fragmentación de nuestro comportamiento cotidiano, a raíz de que pertenecemos a todo un conjunto de grupos que nos imponen roles a menudo contradictorios, en razón de lo cual nuestra conducta pierde su antigua coherencia y aparece dislocada; seudorracionalismo, que cada vez en mayor medida prueba ser una mera justificación de nuestras fantasías o un simple disfraz, a la moda científica, de nuestra imaginación (y no de la realidad); pérdida de la sensación de hallarnos comprendidos —y comprometidos— en la vida social; creciente sensación de estar «poseídos», «manejados» y «colocados en relación de dependencia» por fuerzas contra las cuales nada podemos; pérdida, asimismo, del sentido de nuestra identidad personal, lo que incluye en especial el fenómeno de la masculinización de las mujeres y la feminización de los hombres; condenación, por último, de la autonomía del hombre, que ya no puede realizarse como verdadera «personalidad», independiente y libre, lo cual no le deja más camino abierto que el de la rebelión mediante un acto de cólera, si bien esta rebelión —y de ello ofrece doloroso testimonio la de los intelectuales frente a la sociedad de consumo— no pasará de ser una misa negra calcada sobre el modelo de la misa litúrgica (dicho de otro modo: el anti-conformismo es, por ahora, solo un conformismo más, una falta de maduración de la personalidad auténtica).

Personalmente creemos que es en Devereux donde aparece del modo más completo esta homología entre la evolución de las psicosis y la evolución de las estructuras sociales. Y aun podríamos llevar la comparación a cuestiones de detalle; cuando se advierte, por ejemplo, que en los últimos años disminuyó en Estados Unidos el número de esquizofrenias catatónicas, ¿no queda en evidencia una vez más el paralelismo que existe entre la evolución de la estructura de la personalidad psicótica y la evolución de las estructuras sociales (de la dependencia a la violencia)? Pero Devereux no es el único que haya señalado estas homologías y destacado que la sociedad actual desarrolla en todo hombre, sea o no sea normal, una personalidad básica similar. Algunos —más sociólogos que psiquiatras, dicho sea de paso— hacen notar

que las cifras más altas de casos de psicosis se dan en América del Norte y en Escandinavia, o sea en las sociedades más racionalizadas, más organizadas, más urbanizadas y menos comunitarias del orbe. Otros —en este caso más psiquiatras o psicólogos que sociólogos— opinan que las psicosis son, más que el reflejo de una determinada estructuración de la sociedad, «respuestas» ante ella. La tendencia al autismo está condicionada por una predisposición constitucional, pero no se actualiza sino cuando el Yo deficitario se ve obligado a responder, en circunstancias difíciles, a una exacerbada agresividad del mundo social exterior; entonces la psicosis tiende a convertirse, también ella, en un mecanismo de defensa. Dentro de esta perspectiva se pone el mayor énfasis en denunciar la aceleración de la historia y las rupturas que produce incesantemente en las estructuras de nuestro mundo, lo cual supone que las lentas evoluciones de antaño son sustituidas por mutaciones bruscas y que el individuo, forzado a luchar contra los cambios imprevistos, procure borrar el tiempo y busque el amparo de estructuras rígidas, en cuyo interior se inmoviliza. También, y esto vuelve a conectarnos con Devereux, se insiste en destacar el desarrollo de superorganismos cada vez más abrumadores, el gigantismo de las ciudades modernas, la desaparición de lo biológico (es decir, de la armonía con la naturaleza, la vegetación, la vida bucólica) y su reemplazo por lo exclusivamente sociológico (las organizaciones, la legislación escrita, las planificaciones) y, finalmente, la inoculación sin tregua (por la radio, los diarios y la televisión) de venenos destructores de la personalidad. Pero de este modo salimos de lo estructural para incursionar en lo genético, y hoy no teníamos previsto penetrar en tales dominios. Simplemente, admitiendo que la psicosis sea una «respuesta», pretendíamos sugerir que esa respuesta presentará siempre una forma adaptada a los moldes que la sociedad ha impuesto a la personalidad.

Al desplazarnos, con la psiquiatría existencialista, de una teoría de la personalidad a una concepción global del hombre en el mundo, actualmente lo patológico ha quedado reinserto en la vida a la par de lo normal, y muy especialmente en la vida social, tanto si se considera que la psicosis es una reacción como si se entiende que es una expresión de la personalidad esquizoide básica. En función de ello adquiere un significado; es «sentido» y «sin-sentido». En dos palabras: parece evidente, para emplear una definición de Ey, que la tendencia médica contemporánea consiste en psiquiatrizar la

sociedad entera a medida que de-psiquiatriza al enfermo [Ey, 1952]. Si a alguien ha de reconocérsele el mérito de haber revelado en toda su amplitud esta esquizofrenización de la sociedad mediante una clara denuncia de la creciente gravitación adquirida por la tecnocracia y la burocracia es sin duda, en primer término, al doctor Baruk, quien no teme hablar, en tal sentido, de un «verdadero mal de la sociedad» [Baruk, 1945, 1955], de una enfermedad del cuerpo social que sería homóloga de las enfermedades de la personalidad. Lo que acabamos de decir de nuestra sociedad —la occidental— y de sus psicosis es válido, por supuesto, para cualquier sociedad. Cada estructura social tiene su tipo de psicosis, que le es homóloga. Nos apresuraríamos demasiado si hiciéramos de las sociedades amerindias, africanas o de Oceanía un análisis tan ahondado como de la nuestra. No obstante, desde hace unos quince años se han ido acumulando materiales que nos sugieren respecto de esas sociedades la existencia de igual homología, en torno, esta vez, de las nociones de cosa sagrada y transgresión de lo sagrado.

Sin embargo, si las psicosis fueran simplemente homólogas de las estructuras sociales de un medio y de una época resultaría imposible, más allá de cierto límite, distinguir dentro de una población entre un loco y un hombre normal. Cuando la moderna psiquiatría destaca la existencia de homologías estructurales no va más allá de revelarnos que la enfermedad mental, lejos de ser un puro sin-sentido, tiene un sentido. Aún falta, para distinguir el mal, que la colectividad considere ese sentido como «otro sentido» o, inclusive, como un «contra-sentido». La sociedad designa como «loco» a un individuo que siempre ocupa en ella un lugar determinado, sea este central o —como ocurre la más de las veces— periférico, se halle enquistado en ciertos sectores o esté, en cambio, situado en algún punto de fractura de la comunicación. Esto significa que el «loco» tiene cierto «status» y que desempeña determinado «rol». La misión asignada al psiquiatra que elabora el diagnóstico de sus pacientes consiste, ni más ni menos, en atribuir esos status y esos roles a individuos que exhiben un tipo de comportamiento —sea este motriz o verbal— que, en apariencia, resulta extraño y singular. Pero esto se hace posible, precisamente, solo porque esos individuos, lejos de mantenerse como pasivos objetos de la observación del médico, entran en el juego dialéctico que se les reclama, lo que es decir que ofrecen al observador la singularidad que este busca. Dicho de otro modo: incluso si hay homología

entre las estructuras de la psicosis y las de la sociedad, es necesario que la conducta psicótica sea la inversa de la conducta normal. Pero, como ya dijimos hace un momento, no existe contradicción entre estas dos perspectivas, porque la homología se ubica en el terreno de la enfermedad mental, mientras que la inversión transcurre en el de las enfermedades mentales. Aquí, la oposición se da entre comportamientos individuales. Allá, la semejanza se establece entre estructuras globales.

Progresivamente, en sus relaciones recíprocas, psiquiatras y psicóticos elaboran «modelos» normativos que delimitan la locura respecto de la normalidad y le atribuyen un status particular. Linton declara, con razón, que existen «maneras correctas de estar loco», y que esas maneras correctas se desarrollan a partir de los mitos y costumbres de cada pueblo [Linton, 1936]; Devereux ha dado muchos ejemplos, tomados de los antiguos griegos, los hebreos y los mohaws, de esos modelos tradicionales que permiten a los enfermos designarse como locos y a los psiquiatras clasificar a esos enfermos; casi todas las mitologías del mundo incluyen dioses locos, cuyas conductas aberrantes serán copiadas por los simples mortales para señalar ante quien corresponda —el chamán o el médico, la familia o el tribunal— sus posiciones marginales en la sociedad global [Devereux, 1956]. Cada sociedad tiene su definición popular respecto de la psicosis, y el psiquiatra no tendrá más remedio que admitir la de la sociedad en la cual trabaje; podrá, por cierto, incorporar a esa definición una nosología científica, pero las categorías que habrá de distinguir estarán siempre situadas dentro del grupo que el dictamen popular le señale como atacado de locura. Esto hace que la locura, según tratamos de expresar en una publicación anterior, sea con toda propiedad «cosa social» en el sentido durkheimiano del término, puesto que se halla constituida por un comportamiento colectiva o míticamente determinado y es en sí misma una construcción colectiva [Bastide, 1965]. Puede verse con facilidad, en casos históricos perfectamente circunscriptos, cómo se elaboran esas construcciones colectivas; por ejemplo, para los delirios de brujería durante la Edad Media, que fueron bien estudiados, nos encontramos, en el incesante diálogo entre los inquisidores y las supuestas brujas, con que la brujería no puede definirse de un modo más sencillo que el de invertir el proceso de lo sacro religioso. Exactamente de igual manera, la psicosis no encontrará mejor camino para definirse que el

de *invertir*, lisa y llanamente, el comportamiento del hombre llamado normal, haciendo así del conjunto de sus perturbaciones, para decirlo con una expresión tan cara a los antropólogos contemporáneos a partir de Gluckman, «un ritual de rebelión».

Permítaseme ahora, a manera de ejemplo, citar el texto de un enfermo:

«Antes de entrar aquí, yo, como mucha gente, había perdido el uso del ano como órgano de expresión.

Pero una vez aquí tardé muy poco en darme cuenta de que él era el destinatario de un plan de rehabilitación general. Todos, tanto vigilantes como vigilados, se ocupaban de él... Al revés de lo que yo hubiese podido imaginar que ocurriera en una casa de locos, el cuidado del ano tiene prioridad sobre el del cerebro...

En un medio conveniente las personas se expresan con la boca, también con el rostro y si se quiere con las manos, pero aquí el lenguaje oral sufre de inflación. La hipérbole y el simbolismo lo han desvalorizado seriamente. El lenguaje anal ha vuelto a ganar crédito...

Todos los días, remontándome a las fuentes originarias del lenguaje, yo manifestaba por vía rectal mi presencia, mi impaciencia, mi insolencia, mi gratitud, mi protesta, mi desprecio, mis frustraciones, en fin, para decirlo de una vez, mi necesidad de expresar algo a los demás...

Ahora estoy en el mundo de los cuerdos.

Pero las cosas que tengo que decir no se comunican, o se comunican mal, en el vocabulario y la sintaxis de los cuerdos. Pregunto, pues: cuando el lenguaje lúcido y coherente se disuelve y disgrega en nuestra lengua, cuando ni los gritos más roncocos ni los más salvajes aullidos conmueven ya a una compañía despreocupada e impasible, cuando los más desesperados ímpetus de la furia y la pantomima más trágicamente humana son derrotados por la camisa de fuerza o el narcótico, ¿qué medio queda para suplicar, blasfemar o maldecir?

Queda, en última instancia, el ano.

No, la encopresis no es solo demencia y pérdida del control cortical.

La encopresis es expresión plástica».

En lugar de «expresión plástica», más valdría decir «forma de comunicación, llamado al *Alter*» [Ombremont, 1952].

Hemos elegido este ejemplo por ser particularmente significativo de una conducta inversa; no de un verdadero fenómeno de regresión, como podría imaginarse en un primer momento, sino de una técnica de comunicación en la que el ano hace las veces de boca. Pero, puesto que las estructuras sociales cambian, y con ellas se modifican las normas de conducta, es evidente que también estas inversiones de las normas obligatorias han de modificarse, en paralelo con la mutación de las estructuras de la sociedad global. No hay duda de que cuando el individuo intenta definirse como «loco» no lo hace necesariamente en el sentido de la norma inversa sino también (ya que ha heredado modelos arcaicos) en el de fuera-de-la-norma, lo cual significa que se definirá a través de concepciones más antiguas, que responden a estructuras sociales más o menos abolidas, cosa que, precisamente, ha dado lugar a que en ocasiones se comparase la estructura de la esquizofrenia con las estructuras del pensamiento primitivo. Pero, tratése de norma inversa o de fuera-de-la-norma, siempre es a la norma (y por consiguiente a lo normal estructural) a donde nos remite la conducta aberrante del psicótico.

Se ha dicho a veces que en las sociedades no occidentales no existe diferenciación entre personas y valores, lo cual determinaría que esos pueblos no conozcan la enfermedad mental. Lo cierto es que toda sociedad tiene sus enfermedades mentales, y no parece que la psicosis sea una exclusividad de las poblaciones desarrolladas. Mejor haríamos en reconocer que nuestras categorías psiquiátricas no se aplican con propiedad a sociedades cuyas estructuras son diferentes de las nuestras y, por lo tanto, no presentan nuestros mismos puntos débiles. Platón nos ha dejado la imagen de la sociedad ideal según la entendían los griegos: en la ciudad, equilibrio entre los poderes; en el individuo, equilibrio entre el cuerpo y el espíritu. Allí, por lo tanto, la locura asumiría la forma del *ubris*, es decir, de la desmesura, capaz de romper tan frágiles equilibrios; la manía, pues, privaría sobre la depresión.

Pero, aunque el comportamiento del psicótico sea inverso al del hombre normal, no deja de ser cierto, digámoslo una vez más, que se sitúa dentro de una homología. Por más que el negativo de una fotografía trueque lo blanco en negro, y viceversa, nunca dejará de ser cierto que lo que se tiene delante es la forma del sujeto fotografiado. Es decir que los psicóticos, de igual modo que los hombres normales, forman

parte de un sistema total. Poco importa, pues, que las psicosis puedan explicarse por causas de orden bioquímico o por causas sociales; lo importante, cualquiera que sea la causa, es que los individuos afectados se insertan, igual que todos los demás, en una estructura, y que la sintomatología de esas psicosis (puesto que no es otra cosa que un intento de comunicación) varía con la transformación de dicha estructura o de los sistemas sociales. Con su rigidez o su agresividad, su estereotipia o su adaptabilidad, su organización en estructuras de intercambio igualitario o en estructuras de dominación-subordinación. No se es loco sino respecto de una sociedad dada. Así, la locura es a un mismo tiempo copia y desviación respecto de esa sociedad. Por un lado, es el islote donde resiste todo aquello que va en camino de ser destruido o destituido —lo sacro, lo afectivo, lo irracional, la subjetividad, y hasta podríamos decir que la poesía—; sin embargo, por eso mismo, remite a la sociedad de la cual, al hacer la inversión, está haciendo copia. Muy cierto: es un ritual de rebelión. Pero un ritual que fracasa.

Referencias bibliográficas

Arieti, S., «Some basic problems common to anthropology and modern psychiatry», *Amer. Anthropol.*, 58, 1, 1956.

Baruk, H., *Psychiatrie morale expérimentale*, ** París, PUF, 1945.

La psychiatrie sociale, ** París, PUF, 1955.

Bastide, R., *Sociologie et psychanalyse*, ** París, PUF, 1950, cap. VIII.

Sociologie des maladies mentales, ** París, Flammarion, 1965, cap. XI.

Bursztyn, P. J., *Schizophrénie et mentalité primitive*, París, Jouve, 1935.

Cazeneuve, J., *La mentalité archaïque*, ** París, A. Colin, 1961.

Daquin, J., *La philosophie de la folie: où l'on prouve que cette maladie doit plutôt être traitée par le secours moral que par les secours physiques et que ceux qui en sont atteints éprouvent d'une manière non équivoque l'influence de la Lune*, Chambéry, Gorrin, Père et Fils, Imprimeurs du Roi, 1671.

Devereux, G., «Normal and abnormal», en *Some uses of anthropology*, Washington, Anthropological Society, 1956; cf. «Primitive diagnostics, general theory of the diagnostic process», en *Man's image in medicine and anthropology*, Washington, 1956.

«Les origines sociales de la schizophrénie ou la schizophrénie sans larmes», *Inform. Psychiat.*, 10, 1965, pág. 789.

Ey, H., *Etudes psychiatriques*, ** París, Desclée de Brouwer, 1948, vol. I.

«Anthropologie du malade mental», *Esprit*, 12, 1952, pág. 891.

Ey, H. y otros, *Le problème de la psychogénèse des névroses et des psychoses*, París, Desclée de Brouwer, 1950.

Jackson, J. H., *Selected writings of Jackson*, ed. por James Taylor, Londres, Hodder and Stoughton, 1932.

Kasanin, E., *Language and thought in schizophrenia*, ** Berkeley, 1944.

Lemoine, *L'aliéné devant la philosophie, la morale et la société*, París, 1865.

Linton, R., *The study of man: an introduction*, ** Nueva York y Londres, Appleton Century Co., 1936.

Minkowski, E., *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, ** París, Desclée de Brouwer, 1953.

Moreau de Tours, *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, París, 1859.

Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, 1857.

Ombremont, D., «Des hommes marchent dans la cour», *Esprit*, *op. cit.*, 1952, págs. 828-29.

Pinel, P., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, París, J.-A. Brossin, 1809.

Sebag, L., *Marxisme et structuralisme*, ** París, Payot, 1964.

Storch, *The primitive archaic forms of expressions and thought in schizophrenia*, Nueva York, 1924.

11. Enfoque interdisciplinario de la enfermedad mental *

La investigación individual, que hasta hace pocos años era todavía la regla en el campo de las ciencias sociales, va siendo sustituida cada vez más por la investigación en grupos organizados o equipos de trabajo. Esta transformación, a la que se ha considerado como un reflejo en el terreno científico de lo que la «producción en masa» es en el industrial, no podrá sino acentuarse en los próximos años:

1. Porque solo así resulta posible el empleo de máquinas, demasiado costosas para un individuo aislado.
2. Porque las agencias, tanto las privadas como las gubernamentales y las internacionales, solo otorgan fondos para la investigación organizada, lo cual significa que la institucionalización de la investigación científica determina casi automáticamente la formación de grupos de trabajo.
3. Por último, porque únicamente el equipo hace factible la división del trabajo, con todas las ventajas que esta supone en tanto que fuente de mayor productividad.¹ Y es forzoso que en determinado momento la división del trabajo nos lleve del equipo unidisciplinario al equipo multidisciplinario.

Breves definiciones

Considero conveniente, ante todo, dejar en claro la distinción entre:

1. La investigación interdisciplinaria, o sea la que se realiza sobre puntos de confluencia de diversas disciplinas científicas, como por ejemplo la psiquiatría y la psicología o el psicoanálisis.

* *Social Science Information*, iv, 4, agosto de 1967.

1 A. McClung Lee, «Individual and organizational research in sociology», *Amer. Sociol. Rev.*, 16, 5, 1951, págs. 701-07.

lisis y la sociología, pero que tanto puede ser obra de un solo individuo como de un equipo de trabajo.²

2. La investigación comparativa internacional, e inclusive «transcultural», que puede, indudablemente, vincular en una misma pesquisa a un psiquiatra y un etnólogo, pero que también puede constituir el trabajo de un individuo aislado que maneje una documentación exterior a su disciplina (un psiquiatra, pongamos por caso, que trabaje con los materiales de *Area Files*) o viaje por distintas áreas culturales para confrontar sus propias nociones —las que heredó de la civilización occidental— con las de otros pueblos, e incluso de un equipo, pero un equipo unidisciplinario (por ejemplo, psiquiatras europeos, asiáticos y africanos que coincidan para realizar una investigación sobre determinado tema).

3. Por último, la investigación multidisciplinaria, en función de la cual investigadores pertenecientes a disciplinas diversas trabajan en un mismo equipo (como también, si se tratara de una sola disciplina, varios especialistas, cada uno de los cuales no domina acabadamente sino un aspecto del problema; porque, en efecto, la investigación multidisciplinaria contempla muchos matices respecto de las formas que pueda asumir la división del trabajo).

Como se ve, la investigación multidisciplinaria puede ser simultáneamente interdisciplinaria y transcultural, pero no cualquier investigación interdisciplinaria o transcultural es multidisciplinaria. Pensamos, entretanto, que, en primer lugar a causa de la formación de los especialistas, concretada en escuelas autónomas en las que las más de las veces no hay siquiera una puerta o una ventana abiertas sobre alguna otra rama del saber (ya volveremos a tratar este asunto), y luego en razón del incremento incesante del número de libros que cada uno debe leer dentro de la propia especialidad para mantenerse al día, la investigación llevada a cabo por un solo individuo, sea interdisciplinaria o transcultural, corre el peligro de padecer, en alguna medida, de autodidactismo. En una sociedad en la que la especialización afirma día a día

2 Por ejemplo, un libro de reciente aparición, *Psychiatric index for interdisciplinary research* (Washington), correspondiente al campo de las enfermedades mentales e integrado por 26.779 títulos (muchos de ellos, por lo demás, repetidos de sección en sección) contiene muchísimos más artículos debidos a un solo autor —o a autores pertenecientes a una misma disciplina— que producidos por un equipo multidisciplinario.

su carácter de regla absoluta, no queda otro camino, frente a los riesgos que ello ha de presentar necesariamente, que el de la cooperación de las distintas especializaciones en un trabajo de equipo.

Por lo demás, al psiquiatra que trabaje en un ámbito cultural distinto del suyo se le hará difícil ubicar en los marcos nosográficos occidentales los casos que se le encomienden, o bien presenciara el fracaso de las medidas preventivas y reglas higiénicas que pretenda imponer, por lo cual hallará necesario y urgente recurrir a la colaboración del etnólogo. A propósito de esto dice el doctor Collomb:

«El enfermo se prolonga en una familia o un grupo, y el médico no podrá situarlo respecto de esa familia o ese grupo, porque nada conoce sobre el particular. En Europa podría decirse que tal prolongación (...) se articula con la personal experiencia del observador. La figura destaca contra un fondo, resulta perceptible. Pero en Africa, si el observador es un occidental, la figura no destaca contra nada. Y en Europa quizá no encuentre necesario echar una mirada más allá del enfermo, pero en Africa es absolutamente imprescindible que lo haga».

También sabemos que un trabajo de equipo no es necesariamente multidisciplinario, y puede que ni siquiera sea interdisciplinario. Pero el equipo multidisciplinario es ante todo «un equipo», y ha de obedecer, si se pretende que funcione, a las reglas del trabajo en equipo. Esto nos lleva a tratar por separado, distinguiendo los niveles, problemas generales, válidos para todos los equipos, y problemas especiales, únicamente válidos para los equipos multidisciplinarios. En este último campo hemos de encontrarnos bien pronto ante dos distintos tipos de orientación de la pesquisa: la que apunta a la práctica (terapéutica o preventiva) y la que va en procura de un más adecuado conocimiento de lo real en toda su rica complejidad, al servicio de lo cual hace converger sobre el objeto de estudio (como convergen las luces, en el *ballet*, sobre la estrella del espectáculo) las perspectivas de las diversas ciencias. Si bien esta segunda orientación es la que más nos interesa, fuerza es reconocer que en el terreno en que ahora estamos trabajando —el de las enfermedades mentales— se comenzó con la investigación orientada por y para la práctica, y es en este sector donde se concentra el mayor número de trabajos.

Método

Dada la extensión alcanzada en la actualidad por la investigación multidisciplinaria orientada, debería sorprendernos que todavía no se cuente con una codificación de su metodología específica y solo se disponga, en el mejor de los casos, de un repertorio de consejos, más referidos a la ética que a la lógica. Por ahora, pues, el único método de que disponemos es el de *la reflexión sobre las experiencias ya realizadas*.³ Por lo tanto, este informe será el producto de:

1. Nuestras reflexiones sobre las técnicas ensayadas y los resultados obtenidos a partir de esas técnicas, especialmente a través de los estudios efectuados en Estados Unidos, donde se realizan innumerables investigaciones en *psiquiatría social*.⁴
2. Reflexiones nuestras y de algunos colegas sobre experiencias propias, según fueron estas vividas durante el trabajo multidisciplinario (obstáculos con que se tropezó y soluciones, en su caso, halladas para superarlos).⁵

Primer nivel: el equipo multidisciplinario como organización

Para que el trabajo en equipo resulte fecundo es necesario que se halle institucionalizado. Debe, pues, darse una organización y reglas de trabajo. Suele ocurrir con frecuencia, también, que la investigación multidisciplinaria pertenezca a

3 Es el método seguido por D. Swaine Thomas, «Experiences in interdisciplinary research», *Amer. Sociol. Rev.*, 17, 6, 1952, págs. 663-69.

4 Del conjunto de las investigaciones registradas por la Asociación Norteamericana de Sociología, las correspondientes a la psiquiatría social oscilan entre el 2 % (en 1937) y el 8 % (en 1946), y en la actualidad parecen haber hallado su punto de equilibrio en un promedio de alrededor del 4 %. En 1965 integraban la sección médica de la asociación unas seiscientas personas, entre docentes universitarios e investigadores, y alrededor de una tercera parte trabajaba en el campo de la psiquiatría. De estas últimas, por lo demás, el número de quienes lo hacían en las facultades de medicina o de salud mental superaba al de los enrolados en proyectos por el estilo del «The midtown community mental health study» (carta de M. E. H. Volkart, del 16 de noviembre de 1965).

5 Experiencias vividas en distintas investigaciones interdisciplinarias realizadas en Francia (Chombart de Lauwe, Mathé, Raveau, Veil),

ese tipo de investigaciones que E. Trist llamaba «con función de servicio adjunto a una organización»,⁶ lo cual hace que los miembros del grupo llamados a trabajar de consuno deban someterse a las reglas de la organización dentro de la cual y para la cual trabajan. Desde un primer momento queda entendido que cada interlocutor habrá de perder una porción de su libertad, y sin embargo parece que al comienzo los interesados no se dan suficiente cuenta de ello. Las organizaciones que se hacen cargo de la investigación son, por lo general, viejas instituciones, que obedecen a antiguos reglamentos (datan, en todo caso, de una época en la que nadie pensaba en el equipo multidisciplinario) y aplican disposiciones restrictivas. ¿Cómo, pues, instituir algo nuevo en un marco de arcaísmo? ¿Cómo impedir que la organización, por fuerza de inercia, frene el florecimiento de las concepciones inéditas que puedan surgir del diálogo? En lo que se refiere, por ejemplo, al estudio de las enfermedades mentales, no queda más remedio, por lo general, que pasar por los cuadros del hospital psiquiátrico, con sus reglamentos imperativos y su organización tradicional, y avenirse a respetar las jerarquías de los status en él establecidos. ¿No es posible, entonces, que el trabajo que allí se propone realizar el equipo multidisciplinario ponga en entredicho la autoridad de algunas personas —por ejemplo los enfermeros, los asistentes sociales o los docentes— tanto a los ojos de sus enfermos como en la opinión de sus superiores, perturbando de ese modo el equilibrio, más o menos dificultosamente obtenido, entre los diversos servicios? Las experiencias que pudimos registrar en cuanto a este tipo de investigaciones demuestran que es preciso invertir más tiempo en que se acepte la investigación que en realizarla —hay que disipar aprensiones y alcanzar soluciones de compromiso frente a las normas administrativas—, pero también revelan que la oposición entre los diversos servicios y la administración acaba por superarse en el trabajo mancomunado, así como que las dificultades terminan por resolverse en la dinámica del grupo de reunión. De todos modos, no siempre la investigación multidisciplinaria

Israel (Sra. Elster-Falik), Estados Unidos (Devereux, Sanua) y Senegal (Collomb, Zemplini), por psiquiatras, psicólogos y sociólogos o etnólogos —como los nombres lo sugieren—, y referidas durante una serie de seminarios llevados a cabo en nuestro Centro de Psiquiatría Social (noviembre-diciembre de 1965).

6 E. Trist, *Social research and a national policy for science*, Londres, Tavistock Institute of Human Relations, 1964.

ria, ni siquiera cuando corresponde al campo de las enfermedades mentales, ha de efectuarse necesariamente en el marco de instituciones preestablecidas. También puede ocurrir que se dé sus propias leyes institucionales, que se constituya como organización específica. Y, ante todo, esta nueva organización se realiza dentro de un espacio determinado, y la estructura de tal espacio tiene efectos ciertos sobre el desarrollo, la fecundidad y los contratiempos de la investigación misma. Antiguamente, cuando aún no habían comenzado a crearse los equipos multidisciplinarios propiamente dichos, también se conocían investigaciones «polifónicas» dedicadas al estudio de casos mórbidos pero, en cierto sentido, el trabajo se realizaba *linealmente*; a medida que el caso que lo ocupaba le iba planteando nuevos problemas, el psiquiatra llamaba a su gabinete al biólogo, al psicólogo y aun, en ocasiones, al sociólogo. La investigación de equipo reemplaza este orden lineal por otro al que bien podríamos denominar *concentrico*, según el cual todos los investigadores son reunidos en una misma sala con cierta periodicidad; los encuentros pueden ser, por ejemplo, diarios (al cabo de cada jornada), semanales (especialmente para el estudio de los casos) o mensuales (sobre todo para integrar las diferentes perspectivas en un todo único, una sola unidad teórica o, cuando menos, conceptual). Naturalmente, en el ínterin cada investigador trabaja solo, dentro de su especialidad. Puesto que, sin embargo, 1) se puede necesitar de los demás en cualquier momento, y 2) puede también ocurrir que se hagan necesarios, según las circunstancias, datos correspondientes a solo una de las otras disciplinas, se han hecho intentos por hallar una arquitectura funcional que responda a esas diversas necesidades de información mutua e integraciones sucesivas; en algunos casos se optó por crear pabellones circulares, en los que todas las oficinas diesen a un mismo patio central, para evitar que la vecindad de algunas de ellas a lo largo de un corredor acabe por determinar la excesiva integración de ciertas disciplinas en detrimento de otras, pero también se recurrió al empleo de oficinas dotadas de tabiques móviles y «pasillos facultativos», creándose con ello un organismo que se modifica según cambian, con el correr del tiempo, las exigencias de la investigación emprendida.

Junto a la compulsión representada por las reglas administrativas, que, por ejemplo, otorgan solo al psiquiatra la capacidad legal para decidir —en desmedro del psicólogo y del sociólogo, a quienes no se reconoce sino como simples «auxilia-

res»—, existe, a mi entender, otra compulsión, no por inconsciente menos poderosa, y ella es la de la organización espacial del equipo, que gravita en el desarrollo de la investigación y en la naturaleza de los resultados que esta pueda alcanzar. Además del espacio hay que tener en cuenta, por supuesto, quiénes son los investigadores que habrán de trabajar juntos, cuántos son y cómo fueron seleccionados. Desgraciadamente carecemos de datos que nos permitan evaluar la influencia del sexo, de la edad (y, por lo tanto, de la experiencia) y del nivel cultural y profesional de los distintos investigadores; estamos convencidos de que estas variables producen efectos precisos en la marcha de la investigación (por ejemplo, cuando existe una brecha demasiado amplia entre la edad del jefe del equipo y la de sus colaboradores), pero los datos que poseemos no conciernen a esta materia sino al tamaño y a la jerarquización del equipo.

Surge al respecto, en cuanto al primer punto, que el equipo no debe ser numeroso, porque si lo fuera se correría el riesgo de reducir la frecuencia de las comunicaciones entre los distintos investigadores, y además el director se vería forzado a dedicar buena parte de su tiempo a la atención de asuntos administrativos, en detrimento del trabajo conjunto. Es indudable que la burocratización sigue siendo el mayor de los inconvenientes con que tropieza la investigación organizada.

En cuanto al segundo punto, es necesario que no haya una jerarquía demasiado rígida, susceptible de coartar la expresión de las opiniones de cada especialista; bien sabido es que, a partir de las experiencias con pequeños grupos, en Estados Unidos se tuvo siempre por cierto que el clima democrático resulta más favorable que el autoritario para acometer cualquier empresa.⁷ Sin embargo el clima anárquico es todavía más desfavorable, porque impide la integración de los materiales en un todo coherente; antes que nada se impone, pues, que las reglas de la división del trabajo sean bien conocidas, y que se establezca un «liderazgo», pero no el «liderazgo» de uno de los investigadores sino más bien el de una de las disciplinas concurrentes. De este modo cada cual se sabrá responsable de un sector de la investigación, y al mismo tiempo sabrá que en todo momento le será posible requerir la cooperación de los demás; el líder, entretanto, no deberá interve-

7 Acerca de la aplicación de las investigaciones sobre pequeños grupos al estudio de la organización de equipos uni- o pluridisciplinarios, véase W. Eaton, «Social processes of professional teamwork», *Amer. Sociol. Rev.*, 16, 5, 1951, págs. 711-12.

nir sino a los efectos de que esa cooperación se efectúe en el sentido en que ha sido orientada la investigación (es decir, según quedó determinada, de común acuerdo por la finalidad, perseguida: terapéutica, preventiva, educación, teórica). Algunos autores norteamericanos pretenden que la investigación multidisciplinaria no acelera sino que más bien retarda la adquisición de conocimientos nuevos, porque, aducen, el equipo no puede substituir a la creatividad;⁸ sin embargo, todos los investigadores a quienes hemos interrogado sobre sus experiencias en este terreno han sido contestes en afirmar que ciertas ideas surgieron de la actividad del grupo y no de sus componentes aislados; ha habido, pues, interfecundación. Lo cierto es que cuando el grupo resulta demasiado numeroso el director queda preso en la telaraña de las obligaciones administrativas, y cuando los respectivos campos de las diversas disciplinas no han sido previamente delimitados de manera que cada cual tenga plena responsabilidad en el área que se le ha confiado puede ocurrir que las frustraciones acaben por perturbar la buena marcha del trabajo (al margen de la compatibilidad o los conflictos entre los caracteres individuales).⁹ Todo cuanto acabamos de decir respecto de la organización de los equipos en general plantea el problema de los status y los roles (de los distintos investigadores o de las diversas disciplinas) en una investigación multidisciplinaria, status y roles que no derivan del trabajo en común sino que son impuestos desde afuera, sea por la institución en cuyo seno se trabaja, sea por la sociedad global. Porque es un hecho que las diversas ciencias humanas no gozan de igual prestigio en la opinión general, que existe una jerarquía de los valores, en ocasiones sancionada por la ley, y que cada científico, en la medida en que no esté dominado por el espíritu del descubrimiento de la verdad (que postula la inexistencia de una disciplina central, superior a otras varias subordinadas, auxiliares), en la medida en que se deje ganar por el determinismo de la sociedad global o de su grupo profesional, tiende a luchar para

8 «Looking ahead in the field of orthopsychiatric research», simposio de 1949, *Amer. Jour. of Orthop.*, 113, enero de 1950.

9 Por lo demás, los conflictos pueden también ser inconscientes, y no derivar tanto del «buen» o «mal» carácter de este o aquel investigador como de las leyes propias de la vida del grupo: fenómeno de transferencia, parricidio simbólico ejecutado con respecto al director del grupo, etc. Habría que hacer todo un psicoanálisis del trabajo en equipo, a medida que este se desarrolla, hasta la liquidación definitiva de los complejos.

asegurarse la posición dominante; en cambio, para que la investigación camine es necesario que los distintos status se ajusten entre sí tan armoniosamente como sea posible. Incluso puede suceder que, en esta sociedad «publicitaria» nuestra, la preocupación por la carrera o el deseo de «mostrarse» lleve a algunos investigadores a publicar sus propias contribuciones antes de que hayan salido a la luz los resultados globales del trabajo en cooperación, cuando no a atribuirse personalmente méritos que son, en rigor, un bien comunitario.¹⁰ Es digno de observar que, para resolver estos problemas de amor propio y evitar las frustraciones, muchas obras resultantes de investigaciones multidisciplinarias están compuestas por capítulos autónomos que ostentan, en cada caso, la firma de un autor diferente. Esto equivale casi a la certificación de un fracaso, pero es justo reconocer que en cierta medida resulta impuesto por la actual organización de la investigación, que, si bien puede asociar en el trabajo a varios investigadores, cuando llega la hora de las promociones no sabe considerar sino individualidades.

Por definición, la colaboración interdisciplinaria requiere algo más que cualidades para la mutua tolerancia: exige abnegación, abdicación de los individuos en favor de la funcionalidad del grupo, e incluso disposición a quedar en el anonimato. Y el caso es que la concepción formada en Occidente, sobre todo tras el advenimiento del régimen capitalista, respecto de la «propiedad científica» estorba esa disposición al anonimato. Lo cual se aplica tanto a las sociedades que el doctor Collomb denomina «endodeterminadas» —europeas— como a las «exodeterminadas» —americanas—; por lo demás, esta distinción tiende a esfumarse a causa de ciertas políticas nuevas, de las cuales es un ejemplo en Francia la del Consejo Nacional de Investigación Científica.

Esta lucha entre profesiones y estos conflictos de autoridad se hacen mucho más ásperos en las investigaciones orientadas por los casos que en la investigación teórica. Ejemplo de ello son las relaciones entre el clínico general, el psicólogo y el

10 En efecto; el hábito de la investigación multidisciplinaria no está lo bastante arraigado para que esta pueda valer un currículum particular a quienes le están consagrados; incluso es muy frecuente que investigaciones de este tipo sean encargadas por una organización y deban realizarse en un tiempo limitado; una vez cumplida la misión común, cada cual recupera su libertad, y esto hace que el investigador deba pensar más en función de su propio currículum que de los objetivos de la investigación cooperativa.

psiquiatra. Para tratar a sus enfermos mentales, este último necesita las informaciones que en cuanto a los aspectos somáticos le proporcionan los médicos, y también las que los psicólogos puedan brindarle en materia psicológica. Y bien: solo en lo que respecta al primer caso puede decirse que la relación entre las respectivas posiciones se halla regulada desde hace mucho tiempo por la tradición, y no presenta problemas. No es posible decir lo mismo en cuanto a la psicología clínica, ciencia reciente, cuyo status todavía no se estableció con precisión.

En Francia se considera al psicólogo como a un especialista de laboratorio, que se encarga de tomar tests a los enfermos y está, en consecuencia, subordinado al psiquiatra. Sin embargo, con el desarrollo de la psicología clínica y la creciente figuración de esta ciencia en los *curricula* universitarios, vemos que el psicólogo se afirma cada vez más, junto al psiquiatra o en contra de él, hasta el punto de haber ganado la primera posición, por ejemplo, en los servicios psiquiátricos de la Mutual Estudiantil.¹¹ En los Estados Unidos, donde cada vez se concede mayor importancia al seguimiento de los enfermos que dejan el hospital —para ayudarlos a reinsertarse en la sociedad—, es el psicólogo quien dirige a los asistentes sociales y quien, junto con estos, colocará la perspectiva sociológica, de la que está más y mejor impregnado que el psiquiatra, al servicio de la rehabilitación de su clientela. En Israel ha mejorado el status del psicólogo, y ello se debe en buena parte a la influencia de la iglesia, dentro de cuya óptica la neuropsiquiatría aparece fundamentalmente preocupada por el cuerpo, mientras que la psicología se presenta interesada en los problemas del alma. Esto determina que tienda a manifestarse cierto equilibrio cuando surgen conflictos de autoridad en torno a la toma de decisiones, y hace que, al menos en aquellos casos en que las diferencias de caracteres no interfieren demasiado, pueda instaurarse cierta colaboración. El status del sociólogo, en cambio, se halla desvalorizado, y esto ocurre así inclusive en un país como Estados Unidos, donde la sociología se ha profesionalizado. Efectivamente, el sociólogo, que no ha estudiado otra cosa que los sistemas sociales, solo está en condiciones de proporcionar al médico simples sugerencias —de carácter sumamente genérico, por

11 G. Daumézon, «Le psychiatre face aux données modernes de la psychiatrie d'adulte», *Revue Pratique de Psychiatrie de la Vie Sociale et d'Hygiène Mentale*, 3-4, 1964, págs. 5-29.

lo demás, y, en consecuencia, vago— cuando se pasa de los grupos a los individuos, es decir, a los casos particulares; los psiquiatras que hicieron la experiencia se quejan de que los modelos propuestos por el sociólogo (inclusive en el campo de la adaptación) no resultan compatibles con los del psiquiatra, porque focalizan los problemas de las estructuras sociales y no los de las estructuras individuales; dicen, además, que cuando el sociólogo intenta salir de su campo para sugerir soluciones prácticas —es decir, cuando también él quiere «hacer de médico»— produce, siempre e inevitablemente, resultados desastrosos.¹²

Existen, sin embargo, dos casos en que la acción multidisciplinaria demuestra ser de tanta utilidad que el psiquiatra, lejos de entrar en conflicto con sus colaboradores, se ve en la necesidad de convocarlos. El primero de estos casos es el de los territorios de ultramar, donde los modelos occidentales de las enfermedades dejan de ser válidos, que es cuando forzosamente ha de intervenir el etnólogo, para relativizar la ciencia del médico y enseñarle a distinguir entre lo institucional y lo mórbido. El segundo caso es aquel en que se impone actuar terapéuticamente sobre el entorno del paciente y sobre el paciente mismo a la vez, lo cual supone la intervención del asistente social, dirigido por el sociólogo.

Pero si dejamos la investigación orientada hacia la práctica y pasamos a la investigación orientada hacia la teoría nos encontraremos con que la lucha de los status decrece, y con tanto mayor razón cuanto que aquí los psiquiatras se encuentran con los sociólogos y no con los psicólogos. La facilidad, llamémosle así, sigue en este caso un camino opuesto al que acabamos de señalar en el párrafo precedente, porque es tan-

12 B. H. Kaplan, carta del 14 de octubre de 1965. En esta carta el señor Kaplan menciona otras dificultades, pero debe observarse que ellas se relacionan con características específicas del pensamiento norteamericano, como por ejemplo la de que muchos científicos confunden sociología con socialismo y de allí el psiquiatra recele la segunda intención política en el aporte del sociólogo, o con la naturaleza misma de la decisión médica. Este último aspecto se expresa a través de diversos interrogantes: ¿Cuáles son los derechos del sociólogo dentro del equipo médico? ¿Quién está calificado para tomar la decisión final? Y en caso de que se quiera evitar el conflicto, ¿no es indudable que el sociólogo debe limitarse a su papel de sociólogo? Esto significa que el médico querría que el sociólogo no se inmiscuyera en sus modelos generales (que no se aplican a los casos sino particularizándose; ahora bien: precisamente esa particularización es lo que interesa, y en ella el sociólogo no puede así aportar nada útil).

ta la distancia existente entre la psiquiatría y la sociología que la posibilidad de que las aplicaciones de los conceptos surgidos de una y otra disciplina entren en competencia resulta bastante remota, lo cual hace que más bien parezcan complementarias. Puede ocurrir, incluso, que el psiquiatra se sienta excesivamente atraído por las ideas que le sugiere el sociólogo y que en algunos casos «se deje mistificar por pretendidas adquisiciones que no son sino sospechosas racionalizaciones de investigadores interesados».¹³ De modo que el equilibrio de los status, cuando no se halla en juego la toma de decisiones respecto de un enfermo determinado, descansa en la complementariedad de los roles.

Esta complementariedad se presenta, entre otros casos, en la elaboración de los siguientes modelos: 1) en el nivel de la epidemiología de las enfermedades mentales, cuando el etnólogo interviene para discernir qué modelos culturales presiden, desde afuera, las perturbaciones mentales, en tanto el psiquiatra y el psicólogo estudian los procesos de inserción de esos modelos en la dinámica de la enfermedad; 2) en el nivel de las instituciones psiquiátricas, cuando el sociólogo intenta descubrir las leyes de la organización hospitalaria, el psicólogo procura establecer la relación del enfermo con el instituto en el cual se asiste (sector por sector) y el psiquiatra juzga los efectos que esta experiencia vital de la vida institucional produce en la evolución de la enfermedad; 3) en el nivel de la terapia, ya que esta no puede separarse de los sistemas ideológicos de la sociedad global, las concepciones que el público se forma respecto de la enfermedad mental o los criterios de curación; por último, 4) en el nivel de la prevención o higiene mental, ya que esta última supone, según las posiciones marxistas, que para cambiar los pensamientos (que son meros productos) resulta indispensable previamente cambiar el orden del mundo. En ninguno de estos casos existe posibilidad de conflictos; por lo contrario, los roles de las diversas disciplinas se presentan complementarios. El conflicto, en cambio, se muestra nítidamente en el nivel de la etiología de los trastornos de la personalidad, porque allí el psiquiatra mantiene su mira sobre los individuos enfermos y generaliza a partir de ellos, mientras que el sociólogo, siguiendo el camino inverso, nunca aceptará que una suma de individuos equivalga a la totalidad colectiva.

¹³ G. Daumézon, *op. cit.*

Segundo nivel: el equipo multidisciplinario como equipo de investigación

Aun allí donde los roles son más complementarios que competidores, es decir, en la investigación teórica —la única que retendrá nuestra atención en adelante—, donde las dificultades no provienen de la organización del equipo, los status jerárquicos, etcétera, aparecen, sin embargo, otras dificultades, que es preciso traer a colación —a partir de las experiencias efectuadas— si se aspira a descubrir el modo de superarlas. Ya que todos están de acuerdo en que:

1. La investigación multidisciplinaria es creadora, puesto que suscita ideas nuevas, que los investigadores no encontrarían si permaneciesen aislados; y
2. La investigación multidisciplinaria es frustrante para cada uno de los investigadores que participan en ella, porque la libertad de maniobra de cada uno se ve limitada por la de los demás, se trata de descubrir un modelo de investigación que evite (o al menos atenúe) la traumatización y asegure la interfecundación de las diversas disciplinas en contacto. Para elaborar tal modelo es necesario, en primer término, percibir con exactitud qué punto de fricción se presenta en el nivel de la comunicación.

Primer punto de fricción: el bilingüismo. El psiquiatra, el psicoanalista, el sociólogo y el etnólogo hablan otros tantos lenguajes, y la concordancia entre ellos supone el replanteo de las respectivas conceptualizaciones.¹⁴ La dificultad es aún mayor cuando se emplean los mismos términos sin definirlos

14 Lo mismo en psiquiatría que en sociología, la oposición entre las escuelas hace que, en última instancia, haya dentro de cada ciencia toda una serie de lenguajes distintos. De ahí que se imponga, en primer término, que cada disciplina haga el esfuerzo de darse un lenguaje común. La Organización Mundial de la Salud trata de establecerlo en el campo de la psiquiatría (c. Veil, «Remarques sur la fonction opératoire du diagnostic psychiatrique», *Annales Médico-Psychologiques*, 1, 3, 1965, págs. 472-77), mientras que la Unesco intenta establecer al menos equivalencias lingüísticas, mediante la elaboración de diccionarios multilingües en ciencias sociales. El segundo esfuerzo, que no podría emprenderse sino tras el éxito del primero, consistiría en constituir un lenguaje apropiado para la investigación multidisciplinaria; quizás a eso tiendan las conferencias entre sociólogos, psicólogos, antropólogos, psiquiatras y neurólogos que organiza en Estados Unidos el Mental Health Research.

previamente, porque entonces cada uno, creyendo comprender a su vecino, utiliza el mismo vocablo para designar realidades distintas. Esto es lo que ocurre, sobre todo, cuando el psiquiatra, sobre la base de lecturas realizadas, ha segregado su propia sociología, o cuando el sociólogo utiliza la terminología psiquiátrica. La fricción aparece cuando, en cierto momento del proceso de investigación, los participantes advierten que han estado trabajando sin comprenderse en absoluto.

Segundo punto de fricción: la diferente formación de los investigadores. Es verdad que existe un modelo científico uniforme y que todos los científicos participan de un mismo sistema de valores. Pero este modelo común, pese a que constituye la condición de posibilidad y aun la base misma de la investigación multidisciplinaria, resulta demasiado genérico. Viene al caso recordar aquí la distinción weberiana entre *Wertfreiheit* (libertad con respecto a los valores de la sociedad global, un concepto característico de la ciencia) y *Wertbeziehung* (interdependencia respecto de los valores de la sociedad global, puesto que la ciencia siempre se halla socialmente organizada). Pues bien: la psiquiatría pertenece al campo de la ciencia práctica, dado que se preocupa por la «salud» del prójimo, y por consiguiente predomina en ella la *Wertbeziehung*; en cambio, por su formación, el sociólogo se inclina más hacia la *Wertfreiheit*. Pero hay más. El modelo teórico aprendido en las facultades de medicina es el de las ciencias de la naturaleza y consiste en el reduccionismo (reducción del hombre al organismo biológico); el modelo teórico aprendido en las facultades de ciencias humanas, en cambio, es el de la sociología de la comprensión. El choque de estas dos tradiciones universitarias repercutirá en la elaboración de un modelo común por el equipo multidisciplinario.

El éxito de la investigación depende, pues, de una doble definición previa: la del marco conceptual en el que las diversas informaciones aportadas puedan integrarse y la de cuál haya de ser la utilización que se dé a cada disciplina con vistas a la finalidad inicialmente establecida.¹⁵ Por otra parte, tal finalidad determina, en la mayoría de los casos, la jerarquía de los investigadores (que por consiguiente, a mi parecer, no depende de los status según son reconocidos por la sociedad sino

15 Los norteamericanos ponen especial énfasis en este último punto, y piden que se precise en particular la noción de «la utilización» de la sociología en la investigación inter- o multidisciplinaria; ¿se confunde con la mera aplicación de los conceptos sociológicos a nuevos campos, o supera ese marco, un tanto estrecho? (Carta de B. H. Kaplan.)

más bien de la perspectiva —variable— que se ofrece al trabajo del equipo).

El problema del lenguaje común puede ser resuelto si cada investigador acepta desde un principio la posibilidad de replantear algunos de sus respectivos conceptos. En Estados Unidos se han creado cierto institutos —de ciencias sociales, de relaciones humanas, de relaciones sociales— en los que varias disciplinas se reúnen en un mismo departamento, y en Europa se han instituido licenciaturas que pueden culminar con diferentes títulos; esto ayuda a que cada vez exista mayor convergencia entre los vocabularios de psicólogos, etnólogos y sociólogos. Además, hace ya una década que existen en Estados Unidos seminarios de discusión, dirigidos por un sociólogo, un psicólogo o un antropólogo; también ellos cooperan en la empresa de superar las barreras lingüísticas. Por cierto, esta enseñanza multidisciplinaria puede revestir diferentes formas: los cuadros de la escuela de medicina de la Universidad de Kentucky están atiborrados de sociólogos, mientras que en otros institutos solo se enseña sociología fragmentariamente, y aun no se enseña en absoluto;¹⁶ hay escuelas en las que estos conocimientos se imparten en forma integrada (*Human Behavior*), y hay otras en las que todo se limita a realizar discusiones de grupos; por último, en unos casos el programa contempla una parte práctica (visitas domiciliarias en común) ¹⁷

16 Carta personal de A. Leighton. Cf. también J. W. Eaton, «The social science of a medical curriculum», *Amer. Sociol. Rev.*, 21, 5, 1956, págs. 614-17.

17 Carta de R. L. McCurdy, del 16 de diciembre de 1965: sobre las 22 escuelas dedicadas a la enseñanza del llamado «estudio del comportamiento humano».

| | Cantidad de programas | Cantidad aproximada de horas | | |
|--------------------|-----------------------|------------------------------|--------|------------|
| | | Promedio | Máxima | Mínima |
| 1er. año solamente | 9 | 66 | 144 | 10 |
| 2do. año | 3 | 40 | 80 | 20 |
| Los dos años | 7 | 124 | 192 | 47 (total) |

Los programas contemplan los siguientes puntos: crecimiento y desarrollo, adaptación social y psicológica, aspectos evolutivos del comportamiento, bases psico-fisiológicas y biológicas del comportamiento, sociología médica y relaciones interpersonales médico-enfermo; en ninguno de estos puntos se descuidan los aspectos sociales y culturales (en el primero, por ejemplo, se incluye un estudio sobre las actitudes frente al embarazo y el parto en las distintas civilizaciones, o sobre la diversidad de los cuidados que se brindan a los niños en las distintas áreas culturales).

y en otros la omite. La facultad de letras y ciencias humanas ofrece, en Francia, un curso de psicología clínica, en el que se inscriben muchos estudiantes de la facultad de medicina. No se brindan iguales posibilidades, en cambio, en cuanto a formación sociológica (por lo cual los psiquiatras que estiman necesitarla se ven constreñidos a formarse como autodidactas en ese campo), y esto ha determinado que el doctor Veil, el señor Devereux y quien esto escribe decidiésemos organizar en la VI Sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios una enseñanza integrada, con vistas a facilitar las investigaciones multidisciplinares del mañana.

Sin embargo, incurriríamos en un optimismo inconsistente si pensáramos que una reforma educativa puede por sí sola resolver por entero las dificultades de la comunicación lingüística. Incluso cabe preguntarse si esa reforma no añadirá una complicación a tal problema. Porque todo lenguaje científico es elección de un sentido y, por consiguiente, elusión de cualquier otro; la principal función de la investigación multidisciplinaria es, precisamente, la de permitir la suma de varios sentidos hasta agotar la comprensión del objeto examinado. Un lenguaje común crea el riesgo de que la elusión prevalezca sobre la adición, porque se trataría de un lenguaje que ubica la convergencia en el punto de partida, mientras que lo deseable sería hallarla únicamente hacia el final. Por eso una de las técnicas más utilizadas sigue siendo la investigación llevada «a ciegas» por los diversos investigadores, pertenecientes a disciplinas distintas: el psicólogo aplica sus tests, el psiquiatra analiza los comportamientos verbales y motrices, el médico se encarga del examen somático, y el sociólogo, en fin, estudia el entorno;¹⁸ se trata así de eliminar influencias recíprocas, que podrían perturbar la orientación de cada uno dentro del propio sistema de referencias. Lo importante es hallarse en posesión, más que de un lenguaje común, de un supralenguaje que cubra el conjunto de los vocabularios particulares y ofrezca los «géneros», digámoslo así, en los que puedan integrarse las «especies» correspondientes a los distintos especialistas. Otra de las ventajas que presenta el bilingüismo es la de obligar a los estudiosos, cuando deben trabajar en común, a una revisión de los vocabularios específi-

18 Debe entenderse, por supuesto, que esta regla es válida únicamente en el plano teórico y de ningún modo en la investigación orientada en función de los casos, ya que en esta tanto el diagnóstico final como la terapia contemplada resultan del estudio conjunto y permanente de los distintos investigadores, que se transmiten sus informaciones.

cos —el que impone a cada uno su respectiva formación— para descubrir otro, total o parcialmente nuevo: el de la investigación multidisciplinaria. En síntesis: el lenguaje común ha de ser una consecuencia del trabajo colectivo —y no su condición previa—, surgirá de la multiplicidad de las investigaciones y es probable que en última instancia no tenga gran cosa en común con los diversos lenguajes ya conocidos; por supuesto que también él, lo mismo que los vocabularios especializados, quedará sujeto a una perpetua revisión.

No debe olvidarse, en efecto, que la investigación multidisciplinaria es asimismo interdisciplinaria. Lo cual, para el caso que nos ocupa, significa que se lleva a cabo en el seno de una ciencia nueva, la psiquiatría social, que es una encrucijada de caminos científicos y que, como «sector subprivilegiado en cuanto a la formación universitaria», aún carece de vocabulario propio y de una teoría de base.¹⁹ En la espera, pues, cada equipo debe darse previamente su teoría. Valgan, a propósito de esto, unos pocos ejemplos. John y Elaine Cumming están empeñados en establecer una teoría general que posibilite una técnica de manejo del Yo según la cual la persona es considerada como una máquina susceptible de fallas mecánicas y que, de ser aceptada, viabiliza la cooperación entre el sociólogo y el terapeuta.²⁰ Leighton, en el primer volumen que antecede al *Stirling country study*, brinda un sistema de referencias que permitirá la integración vertical de la psiquiatría, la psicología, la sociología y la antropología cultural y en adelante podrá servir como regla para todos los investigadores de campo.²¹

Estas teorías —podríamos continuar con los ejemplos— no pasan de ser modelos cualitativos. Tienen, no obstante, el mérito de evitar el peligro más grave, el del confusionismo y el sincretismo, puesto que aquí ya no se trata de adicionar múltiples datos sino de jerarquizarlos e integrarlos en un sistema coherente. ¿No sería mejor, sin embargo, en lugar de reconstruir a partir de contribuciones separadas el objeto estudiado, considerar como un hecho subjetivo documental el material de cada uno y transmutarlo en una forma cuantitativa? Esta

19 Por lo tanto, los problemas son aquí muy parecidos a los que con tanto acierto analizó M. D. Szabo en el campo de la criminología, otra de esas «ciencias complejas». («La criminologie dans l'enseignement universitaire: contribution à la sociologie de l'innovation», *Rev. Int. de Politique Criminelle*, 22, 1965, págs. 19-30.

20 J. y E. Cumming, *Ego and milieu*, Nueva York, Atherton, 1963.

21 *My name is Legion*, Nueva York, Basic Books, 1959.

es la observación que hace Dorothy Swaine Thomas con respecto a la investigación multidisciplinaria económico-sociológica; la experiencia le ha demostrado que la contribución más valiosa del economista no consiste tanto en su aporte a una teoría común como en la colección de datos empíricos que lleva al equipo.²² La observación también nos parece válida en el terreno del estudio multidisciplinario de las enfermedades mentales. La función de las distintas disciplinas consiste, entonces, en reunir los datos que puedan ser transformados en variables, para luego relacionarlos entre sí; habrá de utilizarse, en tal caso, un modelo matemático, del tipo del de las correlaciones parsonianas. No faltan, por cierto, las objeciones, ya que los individuos, más que por su situación (somática, psicopatológica, económica, social), están determinados por las imágenes que de ella se forman, o por los modelos culturales que heredaron del medio;²³ además, es necesario hallarse en condiciones de controlar todas las variables, lo cual, desgraciadamente, no siempre ocurre así.²⁴ De todos modos, en el caso de estos modelos matemáticos, los enfermos mentales dejan de ser considerados como única propiedad por los diversos investigadores y de constituirse en objetos privilegiados de proyección por parte de estos.

Existe un tercer modelo, al que yo propondría denominar «modelo francés», puesto que se constituye a partir de las enseñanzas de Marcel Mauss y de su concepción de los «hechos sociales totales», por lo cual exige de los investigadores la aprehensión de tales hechos dentro de la totalidad que les corresponde. La aplicación de este modelo se efectúa en tres etapas: la consideración de los «sectores» —o los «niveles», según el caso— por una disciplina particular (cada sector o nivel tiene su estructura, sus leyes y, sobre todo, un método de estudio que le concierne); el establecimiento de la conexión y de las relaciones entre estos sectores o niveles (contra la valorización de un sector o un nivel respecto de los otros); por último, con arreglo a las leyes de tales concatenaciones,

22 S. Thomas, *op. cit.*

23 Cosa que, en otro tipo de investigaciones multidisciplinarias, como las de Chombart de Lauwe en Francia, conduce a un incesante vaivén entre lo cuantitativo y lo cualitativo, que se corrigen mutuamente.

24 V. D. Sanua, *The epidemiology and etiology of mental illness and problems of methodology, with special emphasis on schizophrenia and manic-depressive psychosis: a review of the literature*, Nueva York, School of Social Work, Yeshiva University, 99 págs.

la reconstitución del «hecho total», en su globalidad. Pero este modelo es demasiado general para resultar aplicable. Porque el segundo paso de la investigación multidisciplinaria exige a su vez uno o varios modelos que, por ahora, no conocemos. Y, puesto que el tercer paso, el de la integración, se halla subordinado al conocimiento de las leyes de la comunicación entre los sectores o niveles, el modelo de Mauss parece, de momento, más un «proyecto» capaz de guiar nuestra acción que un «modelo» operacional en el verdadero sentido del término.

Bosquejo de una tipología de las investigaciones multidisciplinarias en el campo de las enfermedades mentales

Primer tipo. Algunos investigadores, entre ellos Devereux, han descubierto en las ciencias humanas la acción de un principio análogo al principio de indeterminación de Heisenberg: un mismo «suceso» puede dar origen a dos explicaciones plenamente satisfactorias, pero su mayor comprensión en el plano psicológico se corresponderá con una menor comprensión en el plano sociológico, y viceversa. Lo que para unos es causal, para los otros es instrumental. Esto determina que el único modo de trabajar consista en ofrecer una serie de explicaciones, ya que en virtud del principio de indeterminación se hace imposible integrar las distintas disciplinas. Aquí tenemos un primer tipo, al que llamaremos «de la coexistencia igualitaria».

Segundo tipo. Algunos investigadores, siempre en la actitud de conceder la mayor autonomía a cada disciplina, consideran que el trabajo integrativo depende del director del equipo. De este modo, en el equipo Kardiner-Linton, por ejemplo, el etnólogo se ocupa sobre todo en llevar material al psiquiatra, y el psiquiatra es quien tiene la última palabra. Sin embargo, en la mayor parte de los libros norteamericanos de sociología psiquiátrica, en que se intenta descubrir correlaciones entre la edad, el sexo, las categorías socioeconómicas, la etnia o la religión y las diversas psicosis —p. ej., la obra de Hollingshead y Redlich—,* el papel del psiquiatra consiste antes que

* *Social class and mental illness*, Nueva York, 1950.

nada en confeccionar las fichas y hacer el diagnóstico de los enfermos mentales, mientras que es el sociólogo quien, a partir de tales datos, calcula las correlaciones y establece las conclusiones. A este segundo tipo lo denominaremos «de la coexistencia estratificada».

Tercer tipo. Con los estudios de comunidades —como, por ejemplo, «The midtown community mental health study»— ya no se postula el predominio de esta o aquella disciplina, si bien los aportes de cada una se hacen también aquí sucesivamente. El trabajo inicial corresponde al sociólogo, quien realiza el estudio sociográfico de los barrios que han de ser sometidos a la investigación psiquiátrica (factores demográficos, económicos y sociales). El sociólogo describe el «marco» de la investigación, dentro del cual habrán de ubicarse todos los demás datos. El psicólogo confecciona los tests gracias a los cuales podrá saberse qué trastornos mentales aún no atendidos afectan a la población; luego el mismo psicólogo aplicará esos tests, sea personalmente, sea por intermedio de asistentes sociales, de acuerdo con las reglas que el estadígrafo haya establecido para el sondeo. Por último, el rol del psiquiatra consiste en evaluar los trastornos de que le informan los psicólogos y los asistentes, remitiendo esta documentación a los marcos sociales previamente construidos por la pesquisa sociológica.²⁵ Investigaciones como esta diremos que pertenecen al tipo «de la integración multidisciplinaria práctica».

Cuarto tipo. Como muy bien lo ha demostrado Bachelard, el fin de la ciencia consiste en hacer que un objeto dado por la experiencia pueda substituirse por un objeto construido, y esta construcción supone que cada investigador sea vigilado por los demás: «La precisión es una instancia del Yo-Tú».²⁶ En la investigación multidisciplinaria queda en pie esta regla, con la única salvedad de que los supervisores pertenecen a las más diversas disciplinas. Aquí se trata, pues, de «dinamizar» los mecanismos de la aprobación cuando se pasa de una etapa a otra, al situarse en un campo siempre distinto del precedente. El psiquiatra, por ejemplo, lanza su reto al sociólogo, que lo releva; pero a su vez este psiquiatra introduce la duda con respecto a la objetividad de la construcción del

25 Cf. H. D. Kruse, ed., *Integrating the approaches to mental disease*, Nueva York, Harper, 1957.

26 G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, París PUF, 1949.

lograr avances que un investigador aislado (aun si se lo supone especialista en investigación interdisciplinaria) no hubiese podido obtener; la mayoría, pues, concuerda en que en la investigación multidisciplinaria existe interfecundación.

d. La tarea más urgente, en fin, es la de descubrir los mejores modelos para esta cooperación entre las disciplinas. Ello nos ha impulsado a enumerar algunos de los modelos propuestos, cualitativos y cuantitativos, y a esbozar una tipología de aquellos que ya han sido practicados. Pero, por supuesto, solo la extensión —en el espacio y en el tiempo— de estas investigaciones multidisciplinarias, que apenas si están ahora en sus comienzos, nos permitirá «evaluarlas» definitivamente.

12. ¿Puede la sociología durkheimiana brindarnos el marco conceptual para una sociología de las enfermedades mentales? *

Cuando se lee algún libro o algún artículo de psiquiatría social, no se puede menos que experimentar cierta molestia. Porque, en ellos, o se hace de la psiquiatría social un simple *corpus* de las distintas investigaciones emprendidas, desde las que versan sobre la distribución de los casos demenciales según las áreas ecológicas urbanas hasta aquellas que tratan del hospital psiquiátrico como institución social, sin que resulte posible descubrir qué cosa puede «unificar» problemas tan diversos, o se intenta, sí, elaborar una teoría sistemática, pero sin que ninguno de estos ensayos llegue, por ahora, a llenar su cometido, probablemente porque son obra de psiquiatras más que de sociólogos y, de ese modo, se resienten por falta de familiaridad con las exigencias o postulados de la teoría sociológica.

Debemos, pues, volver los ojos a la sociología general, de la que la sociología de las enfermedades mentales no puede ser sino una aplicación dentro de un campo determinado, y preguntarle si no podrá brindarnos un modelo que nos permita integrar en un todo coherente el conjunto de las investigaciones realizadas, o al menos proporcionarnos un marco en cuyo interior se ubiquen y coordinen esas investigaciones. Pensamos que Durkheim, en *La división del trabajo social*,** ha brindado, precisamente, ese marco, ya que allí distingue cuatro formas de solidaridad: la solidaridad mecánica, la solidaridad orgánica, la solidaridad forzada (que define a las sociedades coloniales y esclavistas) y, por último, la anomia. Durkheim tiene el mérito de haber delineado él mismo, en *El suicidio*,*** la aplicación de este marco sociológico a un primer fenómeno patológico, demostrando que a las dos primeras grandes formas de solidaridad —la mecánica y la orgánica— correspondían respectivamente dos tipos de suicida —el suicida altruista y el suicida egoísta—, mientras que a las dos últimas

* *Revista Mexicana de Sociología*, 27, 2, 1966.

** *De la division du travail social*,** París, 1893.

*** *Le suicide*,** París, 1897.

—las solidaridades forzada y anómica— correspondía un aumento anormal del porcentaje de suicidios: el esclavo se mata para escapar al yugo que le impone su amo, y la anomia, por su lado, genera inquietud, ambiciones desmedidas, proyectos irrealizables de gran amplitud, con lo cual multiplica los fracasos y, de este modo, resulta particularmente apta para multiplicar también la cantidad de suicidios. Algunos años después, en uno de los primeros números de *L'Année Sociologique*, la joven revista fundada por Durkheim, Gaston Richard intentaría demostrar que también la criminalidad se modifica según los tipos de solidaridad; a la solidaridad mecánica, estudiada a través de la criminalidad en el imperio ruso de los zares, corresponde una criminalidad centrada en las infracciones de orden político y religioso, es decir, dirigidas contra las creencias comunitarias, los valores y sentimientos colectivos; a la solidaridad orgánica, estudiada a través de la criminalidad de los países industriales anglosajones, corresponde una criminalidad centrada en los delitos contra la propiedad y en el fraude; a la solidaridad colonial, estudiada a través de la criminalidad de los países de América Central y América del Sur, corresponde una criminalidad centrada en los delitos sexuales, los atentados contra la persona, los asesinatos y las lesiones; la anomia, estudiada a través de las sociedades urbanas, ve multiplicarse, tanto por medio de clanes o bandas de malhechores como de la formación de una «cultura del hampa», todas las formas de la criminalidad. Por último, refiriéndose a la zona del Mediterráneo, Richard señalaba en España, Córcega e Italia meridional la existencia de una criminalidad sangrienta de origen histórico (debilitamiento del Estado): cuando el poder político es incapaz de administrar justicia, los individuos se vengan por propia mano de las injurias sufridas, pero, a medida que el Estado reimplanta su autoridad (Córcega) o que la sociedad se industrializa (Italia septentrional), la criminalidad evoluciona hacia el tipo industrial (delitos contra la propiedad). Y, como prueba del valor etiológico de estas diversas formas de solidaridad, el autor demostraba, entre otras cosas, cómo una misma crisis económica asumía siempre, según cada forma, expresiones distintas: en Rusia, vagancia y mendicidad; en la Alemania industrializada, recrudecimiento de los delitos contra la propiedad.

Puesto que la enfermedad mental constituye el tercer síntoma de la patología social —sigue en orden al suicidio y la criminalidad—, cabe que nos preguntemos si no entrará también ella en este cuadro durkheimiano. Por desgracia nuestras

estadísticas correspondientes al campo psiquiátrico no son tan válidas como las que poseemos en otros terrenos, especialmente en lo que concierne a amplitud y a continuidad cronológica. Y debemos conformarnos con investigaciones incompletas e, incluso, en ciertos casos, impresionistas. Tratemos, de todos modos, aunque más no sea como hipótesis de trabajo, de trazar las líneas generales de esto que podría ser una «sociología de la locura» dentro de la perspectiva durkheimiana.

1. Las enfermedades mentales en las sociedades de solidaridad mecánica

La etnopsiquiatría es todavía objeto de apasionadas controversias; no obstante, a medida que nos desembarazamos del etnocentrismo, que ante una ausencia de síntomas occidentales nos llevaba a sacar la conclusión de ausencia lisa y llana de trastornos mentales, resulta más difícil afirmar que los grupos pequeños (tribales o étnicos) o las sociedades *folk* sean inmunes a la enfermedad mental, estén mejor defendidos que nosotros frente a ella o desconozcan las formas de la esquizofrenia, aun las más sencillas. La solidaridad mecánica, pues, contra la opinión de aquellos primeros investigadores absortos en sus sueños paradisíacos, no supone la ausencia de trastornos mentales. Pero, al igual que en los casos del suicidio y la criminalidad, esos trastornos asumirán en ella formas especiales.

Por de pronto, basándonos en las investigaciones más recientes, comprobamos en primer término que esos trastornos asumen en ella un carácter religioso y que la locura constituye, en ese marco, una expresión —entre otras muchas— de lo sagrado, tanto si el delirio es considerado por la colectividad como un síntoma del chamanismo como si se lo explica como obra de brujería, consecuencia de la violación de un tabú o cualquier otra causa de orden sobrenatural. Volvemos así a encontrarnos, en lo que hace a la enfermedad mental, con características análogas a las que Durkheim asigna al suicidio altruista y Richard atribuye a la criminalidad en las sociedades tradicionales (respaldado, en este punto, por lo que afirma Fauconnet en *La responsabilidad*). La imbricación de lo somático, lo mental y lo religioso llega en los grupos de solidaridad mecánica a tales extremos que los trastornos mentales revisten en ellos, por lo general, una forma somática o

una forma institucionalizada, como si no lograsen conservar una autonomía funcional y necesitaran acoplarse a «cualquier cosa», sea esta el cuerpo o lo social.

El error de los primeros etnólogos de campo consistió, precisamente a causa de este hecho, en que no supieron discernir el trastorno mental en sí mismo, ya que este se ocultaba en el organismo (de donde las enfermedades fisiológicas eran explicadas del mismo modo que las enfermedades mentales, cuando la terapéutica empírica fracasaba ante ellas) o en las ceremonias religiosas, como ocurría con las neurosis obsesivas en los rituales de la magia. Por cierto que no podríamos hablar de una enfermedad mental «altruista», pero hay que tener en cuenta que esta expresión de Durkheim ni siquiera es buena en lo que se refiere al suicidio. Durkheim elaboró su sociología en una época en que esta ciencia se hallaba aún en pañales; carecía, pues, de un vocabulario adecuado, y el autor, en vez de forjar nuevos términos, prefirió tomar del vocabulario corriente la terminología de su sistema. En la actualidad diríamos que el suicidio, el crimen y la enfermedad mental presentan, en las sociedades de solidaridad mecánica, una forma «integrada».

En lo que respecta a las sociedades históricas —por ejemplo, las medievales— o las comunidades *folk*, aisladas, cerradas, nos atreveríamos a afirmar que los trastornos mentales que en ellas se presentan también obedecen a un exceso de integración. Nos llama la atención, efectivamente, que en estos grupos los desórdenes psíquicos puedan propagarse con tanta facilidad, de la pareja a la aldea, del convento a una región geográfica, según el grado de integración de la familia, el poblado, la orden religiosa o el área cultural, y serán también las redes institucionales de comunicación por las que estos grupúsculos separados entre sí participan de una misma «solidaridad mecánica», es decir, una solidaridad definida por la homogeneidad de las creencias y los sentimientos. Habría que reemprender desde este punto de vista los estudios sobre el desarrollo y la extensión de las epidemias religiosas, las crisis coreiformes e, incluso, los movimientos conocidos como «mesiánicos» o «proféticos». Advertimos que las epidemias de este género desaparecen de las sociedades occidentales a medida que estas pasan de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, y acaban por circunscribirse a los estrechos límites de la «locura de dos» o la «locura familiar», o a lo sumo al círculo de los «vecinos de piso» o de un «barrio» proletario, a modo de supervivencia de la *gemeinschaft* dentro de la *gesellschaft*.

2. Las enfermedades mentales en las sociedades de solidaridad orgánica

Si el modelo durkheimiano es válido, a la solidaridad orgánica debe corresponder, tanto para la enfermedad mental como para el crimen y el suicidio, una forma «egoísta». Tampoco aquí es de los mejores el término que emplea Durkheim, tomado del lenguaje corriente. Es, sin embargo, claro. En el primer caso los trastornos patológicos nacían de un exceso de integración, mientras que ahora significan un déficit de integración. Augusto Comte, en su distinción entre períodos orgánicos y períodos de crisis, había ya presentado el fenómeno al definir la locura como un exceso de «subjetividad», con lo cual la vinculaba, a lo largo del período que se inicia con el Renacimiento y la Reforma y culmina en la Revolución Francesa, con el desarrollo del individualismo y la prevalencia del egoísmo sobre el altruismo.

Para las sociedades de solidaridad orgánica —sobre las cuales disponemos de más datos estadísticos— podemos proceder exactamente a la manera de Durkheim, y ver si es cierto que la cantidad de enfermedades mentales aumenta a medida que el individualismo adquiere predominio en el marco del status familiar o en el de la pertenencia religiosa, por ejemplo.

Los primeros estudios estadísticos relativos a las enfermedades mentales toman siempre en cuenta el estado civil; se advierte entonces que determinados grupos son especialmente más permeables que otros a los trastornos de la personalidad. Así, para Estados Unidos, un trabajo de 1923 nos da estas cifras (por cada 100.000 habitantes):

| | Hombres | Mujeres |
|-------------|---------|---------|
| Casados | 170,9 | 255,9 |
| Solteros | 292,7 | 189,3 |
| Viudos | 428,2 | 423,0 |
| Divorciados | 1.112,5 | 1.120,3 |

La mayor cantidad de perturbaciones psicóticas entre los solteros que entre los casados suele explicarse por las frustraciones sexuales de los adolescentes; el casamiento llevaría seguridad sexual a los cónyuges.¹ Pensamos que el punto de

1 J. S. Bossart, *Social change and social problems*.

vista durkheimiano es superior, y que esta estadística, tan cercana a la de los suicidios, entra en el marco de esa sociología de la patología mental cuyo esbozo emprendimos antes, a partir de *La división del trabajo social*. El casamiento, en efecto, no es solo una regulación de la vida sexual sino que también, y por sobre todo, crea un grupo afectivo de cooperación social; con ello el hombre obtiene un control de la vida psíquica y, a través de este, un equilibrio que no hubiera podido hallar en el celibato. En cambio, como se ve en esta estadística, la mujer soltera es más inmune a estas perturbaciones que la casada; ello se explica porque la mujer, antes del casamiento, se encuentra mejor integrada que el joven en la familia de sus padres. El casamiento, pues, le plantea graves problemas: debe tomar iniciativas, aprender nuevos roles y, en suma, dirigir su hogar; estos nuevos problemas, a los cuales no está acostumbrada, pueden a veces hacérsele traumatizantes. De todos modos, la familia constituye siempre un medio protector, y su disolución, sea por muerte de uno de los cónyuges o por divorcio, resulta el más grave factor negativo para la salud mental, mucho más que la soltería. Y esto vale tanto para el suicidio como para las psicosis.

Estadísticas más recientes, obtenidas por Malzberg respecto de enfermos hospitalizados en el estado de Nueva York, confirman las anteriores; para las primeras internaciones, entre 1929 y 1931, tenemos las proporciones siguientes (calculadas con referencia a la población mayor de 15 años):

| | Personas | Por cada 100.000 habitantes |
|-------------|----------|-----------------------------|
| Solteros | 10.473 | 111,3 |
| Casados | 12.817 | 77,7 |
| Viudos | 4.387 | 203,1 |
| Divorciados | 443 | 280,1 |

Sin embargo, en cuanto a los estados de casado o soltero ya no aparecen diferencias entre los sexos; por esa misma época, Katherine Bement Davis se anticipaba a ver en el matrimonio un instrumento de salud mental tan válido para el sexo masculino como para el femenino.² Pero Malzberg registra, pese a todo, dos excepciones: las psicosis de origen sifilítico y las de raíz alcohólica. Las mujeres solteras presentan menos casos de parálisis general que los hombres, y ello se debe, por lo común, a que la mujer casada se contagia la sífilis de

2 K. B. Davis, *Factors in the sex life of 2.200 women*, Nueva York, 1929.

su marido. Pese al relajamiento de las costumbres, las muchachas solteras tienen menos posibilidades de infección que los hombres. Asimismo, las costumbres restringen el consumo de alcohol mucho más para las chicas solteras que para las mujeres casadas.³ Pero, dejando de lado estas dos excepciones, ya no existen diferencias significativas.

De todos modos, es la disgregación familiar, sea por muerte de uno de los esposos, sea por deserción, separación o divorcio de los cónyuges —es decir, en este caso, cuando triunfa el egoísmo individual—, lo que constituye el clima más desfavorable para la salud mental.

Hollingshead y Redlich, sin que hayan tenido muy en cuenta el factor «hogar destruido» en su explicación de la enfermedad mental, presentan, sin embargo, una estadística particularmente sugestiva sobre el papel que cumple la desintegración de los lazos del matrimonio, pero ya no respecto de los esposos sino de los hijos. Es sabido que estos autores proponen un sistema de estratificación social en cinco clases, en el que la clase alta ocupa el primer lugar y la clase más baja el último. Y las relaciones, dentro de cada clase, entre la familia deshecha y el predominio de las psicosis se establecen así:⁴

| Clases | Relación entre el número de viudos y el de divorciados o separados | Familias deshechas (porcentajes) | Predominio de la esquizofrenia | Predominio de las psicosis |
|--------|--|----------------------------------|--------------------------------|----------------------------|
| I | 27 a 1 | 3,4 | } 111 | 188 |
| II | 9 a 1 | 5 | | |
| III | 6 a 1 | 10 | 168 | 291 |
| IV | 2 a 1 | 18 | 300 | 518 |
| V | 0,7 a 1 | 41 | 895 | 1.505 |

Esto significa que el 41 % de los menores de 17 años afectados por trastornos psíquicos provienen de hogares destruidos, y el número de esquizofrénicos, en particular, es ocho veces más alto en la clase V que en las clases I y II reunidas. Recientes estudios sobre las neurosis y las deficiencias men-

3 B. Malzberg, *Social and biological aspects of mental disease*, Nueva York, 1940.

4 A. B. Hollingshead y F. C. Redlich, *Social class and mental illness. A community study*, Nueva York, 1958.

tales confirman esta estadística sobre las psicosis. La correlación entre la falta de padres por causa de fallecimiento y la tasa de neurosis no es significativa, pero se nota, en cambio, que la separación de los padres por causa de divorcio influye en las neurosis infantiles. Por su parte, el origen familiar de los «niños deficientes» prueba que el abandono del niño por la madre —soltera— o su semiabandono —en manos de parientes mayores o de orfanatos— por parejas separadas⁵ gravita en el retraso del proceso de desarrollo, tanto en lo intelectual como en lo afectivo.

La viudez ha sido motivo de múltiples investigaciones. De ellas tomaremos únicamente lo que interese a nuestra perspectiva sociológica. La nuestra es una familia nuclear, compuesta por pocas personas; puesto que en ella el marido y la mujer están ligados por hábitos comunes y cada uno desempeña una función particular, la desaparición de uno de los cónyuges se vuelve «insubsanable», al tiempo que el superviviente queda frente a un «vacío» afectivo imposible de llenar. Pero, para completar este enfoque, también habría que tener en cuenta los aspectos económicos (disminución de los recursos).⁶

De modo, pues, que el signo —o factor— de la salud o el deterioro mental está dado, en la familia, por el grado de integración o de desintegración. ¿Ocurre lo mismo con la religión?

Durkheim veía en la religión una fuerza integrativa, y estableció, en cuanto a los suicidios, que su número variaba en razón inversa del carácter integrativo de la religión: más suicidios entre los protestantes que entre los católicos y más entre los católicos que entre los judíos, como si la sumisión a una iglesia de tipo comunitario liberara al individuo del asedio de sus problemas, y como si el suicidio aumentara a medida que de las religiones comunitarias se pasa a religiones más individualistas. ¿Será posible, acaso, verificar hechos análogos en cuanto a la salud mental? Exactamente igual que para los suicidios, Dayton hallaba más personas afectadas

5 Sobre estos dos puntos véase, p. ej., A. Durkheim, «Psychiatrie der Aspekte zur Familiensoziologie», *Kölner Zeitsch. f. Soz. und Soziopsych.*, 3, 1958.

6 T. D. Eliot, «The bereaved family», *Annals of the Am. Ac. of Pol. and Soc. Science*, Filadelfia, 2501, 1932; E. H. Volkart (con la colaboración de S. T. Michose), «Bereavement and mental health», en Leighton, Clausen y Wilson, eds., *Explorations in social psychiatry*, Nueva York, 1957; J. Stoetzel, *Psychologie sociale*, París, 1963, etcétera.

por enfermedades mentales entre los protestantes que entre los católicos, y más entre estos últimos que entre los israelitas, tomando en consideración al efecto los porcentajes que estos grupos religiosos representan dentro de la población total.⁷ Así, volveríamos a encontrar en este terreno, a propósito de un hecho muy preciso, la oposición entre las dos patologías —la de la solidaridad mecánica y la de la solidaridad orgánica— que ya distinguimos antes. Verdad es que otros autores —Stonequist, por ejemplo— sostienen lo contrario, es decir, que el pueblo judío resulta más permeable a las enfermedades mentales que los otros pueblos.⁸ Pero hay que destacar que los judíos constituyen un grupo religioso al par que un grupo étnico; es posible que como grupo religioso esté (por las razones que da Durkheim) más preservado mentalmente, mientras que como grupo étnico, por haber sufrido —y ocasionalmente sufrir todavía— la discriminación y la opresión, quizá se halle mentalmente sujeto a tensiones que resultan peligrosas para su salud mental. Las estadísticas de Klineberg demuestran que en Nueva York, en 1917, cuando el total de la población judía en ese Estado era del 16 %, el grupo concurría con solo el 11,6 % sobre el conjunto de los enfermos mentales hospitalizados; en la misma ciudad de Nueva York los porcentajes eran, respectivamente, del 25,8 y el 16,5 (e incluso nada más que 14,5 en 1918). En cambio, por la misma época, los judíos presentaban el más alto porcentaje de psiconeurosis de Estados Unidos (25,2, frente al 17 % que arrojaba para los norteamericanos nativos).⁹ Esta oposición entre neurosis y psicosis traduce cabalmente, a nuestro entender, la ambivalencia entre lo religioso y lo étnico a la que antes nos referimos, o, mejor aún, la ambivalencia entre el grupo solidario, comunitario, que vive su cultura religiosa, y el grupo perseguido, rechazado, que intenta penosamente abandonar su comunidad para asimi-

7 Citado en H. Duchêne, Le Guillant e Y. Roumajon. Jaspers, por lo contrario, señalaba que el número de enfermos mentales iba en aumento al pasar de los cristianos a los judíos y de estos a las sectas no conformistas, lo que es decir de las religiones más individualistas a las religiones más comunitarias. Pero aquí debe observarse que, en cuanto a los judíos, el factor religioso va unido a la acción de las discriminaciones sociales, y las sectas no conformistas no son tanto productoras de enfermos mentales como atractivas para estos (K. Jaspers, *Psychopathologie* **), por lo cual las estadísticas de Jaspers no estarían en pugna con las de Dayton.

8 Stonequist, *O homem marginal*, San Pablo, 1948.

9 Klineberg, *Race differences*, Nueva York, 1935.

larse a los valores de la sociedad global, y que lo intenta en vano, por las barreras que se oponen a la integración nacional de sus miembros.

3. Las enfermedades mentales en las sociedades de solidaridad forzada

Es aquí donde radica todo el problema de la psiquiatría «colonial» (entendiendo el término «colonial» en su más amplio sentido de «dominación de un grupo mayoritario sobre un grupo minoritario»).

Llegados a este punto, parece conveniente establecer una distinción entre las sociedades «paternalistas» y las sociedades denominadas «racistas». Las primeras se definirían por la existencia, codo a codo, de dos psiquiatrías diferentes: la de los blancos (psicosis constitucionales) y la de los negros o indios (psicosis orgánicas y tóxico-infecciosas); esto traduciría, en el plano de la salud mental, la existencia de dos clases fuertemente jerarquizadas y que, precisamente por ser tales, determinan que el indígena o el descendiente de africanos conserve su lugar y ni se le ocurra ascender: la clase de los amos blancos y la de los esclavos o los siervos.¹⁰ El dualismo de las patologías es, por lo tanto, un reflejo del dualismo de la sociedad. Así, para Pernambuco, tenemos los siguientes porcentajes:

| | Blancos | | Negros |
|--------------------------------|-----------------|----------|--------|
| | Clínica privada | Hospital | |
| Psicosis funcionales | 27,4 | 26,6 | 5,78 |
| Psicopatías orgánicas | 20,2 | 37,7 | 27,40 |
| Psicopatías tóxico-infecciosas | 11,5 | 14,1 | 24,62 |

Inversamente, la línea de color, al «frustrar» al negro o al indio que asciende en una sociedad en la que las razas de-

10 U. Pernambucano, «As doenças mentais entre os negros de Pernambuco», *Estudos Afro-Brasileiros*, Río de Janeiro, Ariel, 1935; U. Pernambucano y A. di Lascio, «Estudo estatístico das doenças mentais encontradas em quatrocentos primeiros internados em casa de saúde particular», *Neurobiologia*, 1, 1941; R. Bastide, «Les maladies mentales et le noir brésilien», en *Désordres mentaux pour l'Afrique du Sud du Sahara*, Bakavis, 1958.

vienen competitivas, pone sobre el «colonizado» eso que Kardiner y Ovessey denominaron, dando título con ello a una obra célebre, «la marca de la opresión».* Si bien, en cierta medida, persiste la antigua dicotomía (importancia, entre los negros, de las psicosis sifilíticas o alcohólicas), los autores coinciden, en general, en explicar la preponderancia de los trastornos mentales entre los descendientes de africanos como un efecto de la dominación de una raza sobre otra, las discriminaciones, la desorganización social derivada de la migración y, finalmente, la fuga ante el racismo. Para la primera admisión en los hospitales psiquiátricos del estado de Nueva York, Malzberg encuentra una relación de 151 por cada 100.000 individuos, frente a 74 de los blancos, y, si estandarizamos las edades, ya que la población negra es más joven que la blanca, obtenemos 225 sobre 100.000, contra 97 de los blancos.¹¹

4. Enfermedades mentales y anomia

La psiquiatría social norteamericana ha tomado de Durkheim el término «anomia» —con el significado de «ausencia de las reglas o normas mediante las cuales se asegura una armoniosa cooperación entre los distintos elementos constitutivos de una sociedad orgánica»— y con él definieron al factor que determina el incremento de los trastornos mentales en la sociedad contemporánea, tal como el mismo Durkheim lo utilizó antes respecto del suicidio.

En esta nueva categoría de investigaciones podemos ubicar los estudios realizados en torno de las diversas neurosis de nuestro tiempo —la de los ejecutivos (la *Manager-Krankheit* de los alemanes), la psiconeurosis de las rentas entre los ancianos (G. Colin), la de las huelgas, que se manifiesta bajo la forma de un delirio obsesivo (Delmas-Marsalet), la de los desocupados (J. Vié)— y muy especialmente el conjunto de los trabajos que se realizaron en países de bajo desarrollo y recién surgidos a la independencia, en los que las antiguas reglas (las de la sociedad tradicional) han sido

* *The mark of the oppression*, ** Nueva York, 1951.

¹¹ La bibliografía es demasiado voluminosa para que podamos citarla aquí. Remitimos únicamente al resumen de G. Myrdal, *An American dilemma*, Nueva York, 1944, II, pág. 979.

rotas sin que todavía se las haya sustituido por nuevas normas y valores. Carothers calcula, por ejemplo, para el conjunto de Africa, que, contra 2,3 casos de trastornos mentales que se registran cada 100.000 habitantes en las zonas rurales tradicionalistas, hay 13,3 casos en las zonas aculturadas y urbanizadas.¹²

Lo más importante (por otra parte, el caso de los africanos aculturados se integra en las consideraciones que haremos enseguida) es la brecha, en incesante crecimiento —sobre la cual tanto insistió Durkheim en *El suicidio* para definir el reverso psicológico de la anomia—, entre las necesidades de los individuos y los medios disponibles para satisfacerlas. Suscitados por los medios de comunicación social, han hecho irrupción nuevos deseos, apetitos antaño desconocidos; los individuos ya no se conforman con solo vivir, sino que quieren vivir más y mejor. Pero llega un momento en que se produce la ruptura entre estos deseos o aspiraciones y la posibilidad de realizarlos; el sueño llega siempre más lejos que la realidad, una realidad limitada por los niveles salariales, la cantidad de horas extras y el «segundo trabajo» con que se cubren las horas destinadas al descanso. Este fenómeno, que Durkheim llamaba «de la desmesura», es el mismo que Kluckhohn denuncia, desde una perspectiva psiquiátrica, diciendo que «el tipo de vida norteamericano ha provocado una sobreexcitación continua, que ha hundido a muchos de nuestros compatriotas en un estado de perpetua indecisión neurótica».¹³ Por otra parte, esta contradicción entre la acumulación de los deseos (gobernados por la propaganda comercial) y la imposibilidad de satisfacerlos en que se encuentra la masa ha sido sindicada por Read Bain como la fuente de toda una serie de hechos patológicos, que van desde el masoquismo y la paranoia hasta los fenómenos de regresión psíquica y los mecanismos de exilio en lo imaginario.¹⁴

Verdad es que el número de «predispuestos» ha de haberse mantenido más o menos constante a lo largo del tiempo. Pero, mientras que la sociedad anterior los preservaba de la eclosión de los trastornos, y especialmente de los trastornos graves, la anomia actual precipita en los abismos de la en-

12 Carothers, *Psychologie normale et pathologie de l'Afrique*, Organización Mundial de la Salud, Ginebra, 1954.

13 C. K. Kluckhohn y H. A. Murray, *Personality in nature, society and culture*, ** Nueva York, 1948.

14 R. Bain, «Our schizoid culture», *Sociol. and Soc. Research*, 19, 1935.

enfermedad a aquellos que antes se salvaban con que solo alcanzaran a mantener un precario equilibrio mental.

Duchêne observa que entre 1900 y 1942, en Francia, el número de psicosis orgánicas se mantuvo casi constante, pero el de psicosis reaccionales fue en continuo aumento, como si los individuos se hubiesen visto de más en más constreñidos a expresar mediante la enfermedad mental su reacción de sufrimiento, frustración o defensa ante situaciones sociales que, al no hallarse «reguladas», no les dejaban otra salida.¹⁵ Entretanto, ya se anuncia una nueva sociedad, que Durkheim no pudo conocer. Se trata de la sociedad «planificada», que pretende, precisamente, sustituir a la sociedad «anómica». Gurvitch, en el intento de hacer su tipología, distinguió en ella la sociedad capitalista dirigista, la sociedad fascista, la sociedad planificada según los principios del estatismo colectivista y la sociedad planificada según los principios del colectivismo pluralista.¹⁶ Quizá cada uno de estos tipos constituya el marco de particulares formas de trastornos, pero es aún demasiado pronto para que podamos afirmarlo.

Hemos trazado rápidamente el plan general de lo que podría considerarse como una sociología de las enfermedades mentales dentro de una perspectiva durkheimiana, es decir, tomando en cuenta los diversos medios sociales en función de los cuales varían esas enfermedades: tanto conduce a ellas una integración excesiva como una integración insuficiente, una compulsión intolerable como una total ausencia de compulsión. Dicho esto, debemos, sin embargo, hacer algunas observaciones que expliquen qué sentido ha de tener exactamente esta «patología» durkheimiana.

Ante todo, debemos advertir que para Durkheim la locura no constituye un «hecho social» sino un hecho individual. Esto se ve con toda nitidez cuando se niega a explicar el suicidio —al comienzo mismo de *El suicidio*, precisamente— en términos de una disposición orgánico-psíquica, y rehúsa vincularlo con la neurosis o las psicosis; por cierto que la «degeneración», dice, en cualquiera de sus formas, constituye un terreno eminentemente apto para la acción de las causas que pueden llevar a un hombre a matarse, pero ella misma no está entre esas causas. Pensamos, por lo contrario, que

15 Número especial de *Esprit*, «Misère de la psychiatrie», xx, 12, pág. 195.

16 G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, ** París, 2ª ed., 1962.

también la locura es un «hecho social», pero en un sentido distinto del que le da Durkheim, es decir, no tanto etiológico como estructural.¹⁷ Sería muy largo de explicar aquí nuestro punto de vista etiológico, fundado en que la locura supone a la vez un campo (que es un efecto individual) y un excitante exterior de los trastornos (que es social). O sea, como suele decirse, que para que haya combustión hacen falta dos cosas: materia combustible y oxígeno. La sociología causal de las enfermedades mentales corresponde solamente al lugar que ocupa el oxígeno en el fenómeno de la combustión. Por eso es que, siempre siguiendo muy de cerca la tipología de Durkheim, hemos hablado más de «marcos» que de «causas».

Sin embargo, en otra obra de Durkheim que tuvimos a mano —*La división del trabajo social*— hemos encontrado una idea que nos parece todavía más importante en lo que hace a nuestro tema, y es la de que existe «correspondencia» entre las formas patológicas y las formas normales de la solidaridad; es a partir de aquí como puede construirse el estructuralismo. Las enfermedades mentales expresan cuanto la sociedad puede presentar de patológico en cada una de sus etapas o para cada uno de sus tipos: integración demasiado rígida, exceso de individualismo, solidaridad forzada, ausencia de reglas que puedan poner freno a las pasiones individuales. El «estructuralismo», que así se insinúa, de todos modos, en la obra de Durkheim, representaría una ventaja más con respecto a una concepción etiológica. En efecto: a cada tipo de solidaridad corresponde un tipo de suicidio, un tipo de criminalidad y un tipo de demencia. Pero los que se matan, delinquen o enloquecen no son siempre los mismos individuos. Todo ocurre como si el suicidio, el delito y la enfermedad mental constituyesen tres respuestas, alternativas, ante una misma situación social; la *elección* entre estas respuestas depende del individuo, de su constitución, de su educación familiar, etc. La sociología de las enfermedades mentales es un capítulo de una patología social que comprende el problema de las alternativas o las convergencias.

Debemos observar, en segundo término, que disponemos de otro modelo teórico: el modelo ecológico. ¿Cuáles son, en el campo de las enfermedades mentales, las relaciones entre ambos modelos? ¿Pueden coordinarse, son complementarios o,

17 R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, ** París, Flammarion, 1965.

inversamente, son opuestos? La obra de R. E. L. Faris y H. Warren Dunham¹⁸ ha sido criticada, pero la crítica más pertinente se refiere a la generalización de una distribución de las enfermedades mentales por áreas concéntricas para todos los tipos de ciudades; nadie discute, en cambio, que los enfermos se distribuyan de un modo regular según las áreas ecológicas. El modelo de Faris y Dunham tiene, pues, un valor teórico cierto. Y no nos parece que esté en contradicción con el modelo durkheimiano que acabamos de exponer. La etiología puede, en efecto, ser una introducción a la sociología, pero no es sociología; considera al hombre en tanto que animal o ente de naturaleza y no en tanto que ente de cultura. Estos modelos, puesto que no se sitúan sobre un mismo terreno, no pueden contradecirse, y nada impide aceptarlos simultáneamente. Ante todo, el modelo ecológico es un modelo espacial, y la distribución de los enfermos mentales en el espacio puede percibirse en un punto (momento) del tiempo; esto no quita que, como consecuencia del fenómeno de las «invasiones» de un área por otra población, esa distribución pueda asumir un aspecto distinto en un momento distinto. El modelo durkheimiano introduce la dimensión temporal que el modelo ecológico desecha: la sociedad pasa de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, pero en este pasaje da un traspie, y de ello surgen la solidaridad forzada y la anomia. Podemos, pues, extraer la conclusión de que entre una y otra perspectiva no hay oposición sino complementariedad, ya que el primer modelo es espacial y el segundo es temporal. Al unirlos aprehendemos el conjunto de las «regularidades» que permiten poner orden en el aparente caos de los fenómenos patológicos.

Esto dicho, debemos ahora volver, para detenernos algo más, sobre las relaciones, en la explicación de las enfermedades mentales, entre lo psico-fisiológico de los psiquiatras y lo sociológico. Ciertamente es que ya dedicamos un párrafo a este asunto. Pero querríamos mostrar —valiéndonos una vez más de Durkheim— que a la complementariedad ecología-sociología puede muy bien agregarse la complementariedad psiquiatría social-sociología psiquiátrica. A esta altura debemos poner otra vez los ojos en *El suicidio*, esa obra de Durkheim no siempre bien comprendida, para señalar su profunda originalidad y disipar algunos equívocos. Los adversarios de Durkheim, en efecto, hacen notar, para definir la propia te-

18 *Mental disorders in urban areas*, Chicago, 1939.

situra sobre el carácter individual del suicidio, que el jefe de la sociología francesa no pudo, pese a todos sus esfuerzos, mantenerse en lo puramente sociológico, y que se vio obligado a recurrir a datos psicológicos. Esto último es totalmente exacto; el error consiste en decir «pese a todos sus esfuerzos», porque en Durkheim el pasaje de lo psicológico a lo social—o, mejor dicho, la inserción de lo psicológico en lo social—se produce voluntariamente; se impone, pues, esclarecer aquí su verdadera significación. Luego veremos si esta coordinación de lo psíquico con lo social, según nos la sugiere Durkheim, puede, precisamente, servirnos para el caso de las enfermedades mentales y ofrecernos una sociología de las enfermedades mentales que no se contradiga con la psiquiatría social. *La división del trabajo social* nos brinda una objetiva definición de los cuatro tipos de solidaridad, alcanzados a través de un símbolo que está por encima y por fuera de los individuos: el derecho. *El suicidio* es el examen de un conjunto, o de una suma, de casos individuales. Hay que encontrar, pues, entre lo social y lo individual, un tercer término que permita pasar de uno al otro, un término que, ciertamente, ha de pertenecer aún a lo social, pero a lo social interiorizado. Esto hace que de muchas páginas de *El suicidio* pueda desprenderse un tono psicológico. Nos presentan, en efecto, las mismas cuatro formas fundamentales de solidaridad (o, más exactamente, solo tres de ellas, ya que Durkheim dejó de lado el suicidio colonial, en razón de que por entonces se carecía de datos estadísticos al respecto), pero ahora en su faz interna, ya no externa. Porque para que los tipos sociales puedan influir en el comportamiento de los individuos es necesario que las fuerzas sociales se interioricen, y de ahí que se psicologicen, si se me permite la expresión. Es por eso que a la definición sociológica de la solidaridad mecánica en *La división . . .* corresponde en *El suicidio* una definición del altruismo, a la definición de la solidaridad orgánica corresponde una definición del egoísmo y, por último, a la definición de la anomia corresponde una definición de la desmesura (los individuos, llegado un período de crisis, son incapaces de reducir proporcionalmente sus exigencias, y en períodos de prosperidad viven con una aguda excitación de sus deseos). De un modo análogo habría que proceder en cuanto a las enfermedades mentales. Entre el hecho objetivo (las formas de solidaridad) y los casos individuales que interesan al psiquiatra debe encontrarse un tercer término: la solidaridad interiorizada. No es cosa difícil. Nos conformaremos con un

ejemplo, que vamos a tomar de la solidaridad mecánica. El doctor Hesnard escribe: «Hay muchas psicosis que no aparecen cuando se produce la ruptura de los vínculos familiares o tribales internos sino al revés, o sea cuando la anormal rigidez de esos vínculos presociales impide al individuo liberarse de la ley de su círculo familiar o su grupo restringido, que se mantuvo al margen de la colectividad social». La noción de «rigidez» podría, en consecuencia, desempeñar el mismo papel que el «altruismo» (según lo entiende Durkheim) representa en el suicidio. En Francia, los estudios de Tosquelles (Congreso Internacional de Criminología, París, 1950) y de Pierre Scherrer (Coloquio de Psicología Rural, Tours, 1959) ilustran con precisión, iluminando el ámbito de las aldeas aisladas, sobre esa rigidez patológica, que a partir de la locura senil de un abuelo o una abuela se va transmitiendo, dentro del grupo cerrado, a través de la paranoia del padre, la ansiedad de la madre, el infantilismo del hijo menor y la delincuencia sexual de la hija, hasta llegar a la esquizofrenia del hijo mayor. La integración de la familia se pone de relieve en esta especie de cadena infernal, que se inicia con el patriarca, autoritario pero receloso de la rebelión del hijo que habrá de sucederlo, y prosigue en los hijos y nietos, con deseos de evasión que tanto pueden expresarse mediante un repliegue dentro del propio ser (esquizofrenia) como a través de la delincuencia sexual (o de algún otro género). El doctor Paul nos presenta un fenómeno análogo registrado en Guatemala: una joven que no puede hallar en su estrecho ambiente un «rol» que le permita liberarse de su enfermedad mental, porque la sociedad *folk* impone a la mujer un solo rol —el de madre y esposa pasiva—, y no todo temperamento puede adaptarse a él.¹⁹ Aquí también el exceso de integración lleva a la locura, por intermedio de la rigidez de los comportamientos impuestos. Por último, sería posible hallar en las sectas religiosas cerradas, de esas que se endurecen a punta de odio por el mundo circundante, considerado como «el mundo del pecado», una fuente documental de gran interés a propósito de este mismo cuadro. Queda un último punto por examinar. Correspondería establecer si la teoría de Durkheim no es quizá demasiado ge-

19 B. D. Paul, «Mental disorder and self-regulating processes in culture; a Guatemalan illustration», en *Interrelations between the social environment and psychiatric disorders*, Nueva York, Milbank Memorial Freud, 1953.

neral (con lo cual se le escaparía toda la riqueza de los factores sociales que influyen en los individuos) o —la misma crítica con distinta expresión— demasiado restringida (explicación por un factor único, el factor morfológico, mientras que la psiquiatría social nos revela la función de múltiples variables). En psiquiatría social se tiende actualmente a luchar contra el «factor preponderante» y a utilizar múltiples variables en la investigación estadística. Sanua, por ejemplo, en sus comentarios bibliográficos sobre el tema, reprocha a los autores no saber ganarse nuestra adhesión, porque, dice, consideran solo una variable —v. gr., el grupo étnico o la pertenencia religiosa— para correlacionarla con, pongamos por caso, la vinculación padres-hijos, mientras que también correspondería trabajar con otras variables, tales como clase social, grado de instrucción, situación económica, etc. Aunque reconozco la pertinencia de estas objeciones, estimo, personalmente, que ellas no pueden dirigirse contra una sociología de las enfermedades mentales que se valga del marco durkheimiano. Hay diferencias, en efecto, entre la psiquiatría social, que estudia casos o grupos de casos, y la sociología de las enfermedades mentales, que estudia conjuntos muy vastos; debe distinguirse también entre una microsociología, como sería la de los grupos y los subgrupos (étnicos, religiosos, económicos, profesionales) y una sociología de las «sociedades globales»; Durkheim nos introduce en esta última. Evidentemente, cuando se pasa de la sociedad global a los agrupamientos particulares y a los subgrupos las cosas se complican; nuevos factores etiológicos se van añadiendo al factor dominante, el de la sociedad global, y se llega, en último término, al caso individual. Pero estos nuevos factores son siempre factores secundarios, simples aditamentos que complican pero no destruyen.

Es también evidente (y Gurvitch ha sabido demostrarlo) que la sociedad global actúa sobre los agrupamientos a los que enmarca, y les impone sus leyes. Una clase social, por ejemplo, reviste aspectos muy diferentes según que pertenezca a un país de América latina, de la América anglosajona o de Europa. Esto determina que las formas de solidaridad establecidas por Durkheim constituyan el fenómeno fundamental. Nunca la acción de los agrupamientos particulares puede ir más allá de *explicitar* la acción, esta vez esencial, de la sociedad global: por ejemplo, la relación padres-hijos varía según las clases, pero la división de la sociedad en clases estratificadas depende de la solidaridad orgánica, así como las

relaciones entre esas clases dependen del estado de anomia o de la planificación. Un antropólogo francés, Claude Lévi-Strauss, observa, en sus comentarios a la obra de Mauss: «El campo de lo patológico no se confunde jamás con el campo de lo individual, ya que los diferentes tipos de trastornos se ordenan en categorías (. . .) y las formas predominantes cambian según las sociedades». (Según los tipos de solidaridad social, diríamos nosotros.) Y luego: «La posición periférica [de los enfermos mentales] respecto de un sistema local no obsta para que sean, de igual manera que este, parte integrante del sistema total. Más exactamente, si no fuesen los dóciles testigos que ellos son, el sistema total se vería ante la amenaza de quedar desintegrado en tantos sistemas locales como contenga. Puede afirmarse, pues, que para cada sociedad [tradúzcase aquí "sociedad" por "sistema de solidaridad"] la relación entre conductas normales y conductas especiales es complementaria». Estos dos textos, que nos servirán como conclusión, expresan, bajo una forma distinta, más estructural que etiológica, lo que, a nuestro entender, constituye el pensamiento profundo de Durkheim.

13. Las enfermedades mentales de los negros en América del Sur*

El problema de «la locura entre los negros» no parece haber preocupado a psiquiatras ni a sociólogos hasta fines del siglo XIX. Pero la abolición de la esclavitud lo planteó: había que integrar en las comunidades nacionales a toda una masa de color que, si bien ahora liberada, no había recibido una «educación para la libertad». En 1886, en San Pablo, Brasil, Franco da Rocha comenzó a levantar estadísticas de las enfermedades mentales según la pertenencia racial de los enfermos. Son, sin embargo, estadísticas que aparecen en los informes del Ministerio de Justicia junto a otras referidas a crímenes y suicidios, todas ellas destinadas a señalar la desorganización de la masa negra después que se hubo suprimido el trabajo servil. En sus primeras obras, Nina Rodrigues muestra la abasia coreiforme epidémica en el norte del Brasil [Rodrigues, 1890], la paranoia entre los negros [Rodrigues, 1902], la locura de las multitudes [Rodrigues, 1901], la importancia de la sugestionabilidad en el alma negra y, como cultivo sistemático de esa sugestionabilidad, el ejemplo ofrecido por la civilización africana que ha logrado sobrevivir en Bahía [Rodrigues, 1900].

A partir de estos trabajos los psiquiatras brasileños se abocan al estudio de dos problemas: el de las religiones afroamericanas como expresión de crisis «históricas», y el de la diversidad de formas que asume la «locura» según las razas, en especial durante el período 1930-1940. En cambio, en otros países de América del Sur que presentan una alta proporción de población negra —por ejemplo Colombia, Venezuela y las Guayanas— no parece que el problema haya preocupado a los psiquiatras tanto como en Brasil, y cuando algunos sociólogos lo abordaron —como lo hizo, por dar un caso, Ingenieros en la Argentina— fue con el mismo espíritu que al principio animó a Nina Rodrigues; en nuestro ejemplo, se trató de ver en las religiones africanas de Buenos Aires du-

* Inédito.

rante la época de Rosas un simple desencadenamiento de crisis de semilocura [Ingenieros, 1910].

Naturalmente, todos estos estudios fueron escritos desde el punto de vista de América, no desde el punto de vista de Africa. Ante todo, pues, debemos preguntarnos en qué medida pueden ser de interés para una «psiquiatría africana». América ha sido el punto de mixtura de todas las etnias negras entre sí —yorubas, angolas, guineos, mozambiques—, y esto hace que, si fuera posible descubrir, pese a tales mezclas, una predisposición común de todos los descendientes de africanos a ciertos tipos de enfermedades mentales, América podría permitirnos definir correctamente una psiquiatría general del africano. Pero el mestizaje no terminó allí, sino que prosiguió con los blancos; muy pocos negros, con la sola excepción, quizá, de los cimarrones, pueden ser calificados como negros puros. No es por ese lado, pues, por donde deberemos buscar una comparación entre este capítulo y los anteriores, aunque sin duda el lector podrá descubrir, sobre todo en las antiguas estadísticas, algunas analogías.

Las más interesantes, sin embargo, son las analogías culturales. Entre los negros cimarrones de la Guayana Holandesa, que reconstruyeron una civilización africana con predominio fanti-achanti, la alienación mental no sería rara; sus causas radicarían en el embrujamiento (el *wisiman* —brujo— ha quitado a alguien su alma —*akra*— y la ha escondido en un lugar donde la víctima ya no podrá encontrarla), la omisión de los sacrificios que todo hombre debe a su *akra*, so pena de que esta monte en cólera («En trance semejante, una persona podría ser comparada con un barco sin timón en medio de la tormenta»), o la negligencia para con el propio *gado*, el dios que está unido a cada persona y constituye su «ángel guardián». Puede también ocurrir que el *wisiman* enloquezca a un hombre enviándole un *lau bakru*, un espíritu loco, o que el *kunu*, la maldición que pesa sobre una familia, haga perder la razón a algún componente de esta. Todos estos casos se tratan mediante contramagias, o efectuando sacrificios que aplaquen al espíritu encolerizado. No obstante, los *djuka* se abstienen, por lo general, de intentar la curación de un loco. Si este sufre de trastornos continuos y provoca disturbios, lo recluyen en una isla. Si acostumbra escaparse y se vuelve maníaco, lo encadenan. Si muere, se dice que el *bakru* le ha quebrado el cuello. El cuerpo es tratado como el de un no demente, pero se investiga con detenimiento la causa de la enfermedad. Puede suceder que el alienado mis-

mo haya sido un *wisiman*, y entonces se entiende que en el mal halló su castigo [Van Lier, 1940]. Los negros cimarrones de la Guayana Francesa atribuyen la locura a entes maléficos que habitan en la espesura, llamados *Tuku Sani* [Hurault, 1961]. Los negros criollos de Paramaribo piensan que la mujer que durante la danza resiste la llamada de su dios —*wanti*— y se niega a que este la posea, se vuelve loca [Herskovits, 1936]. Como quiera que sea, la locura tiene siempre una causa sobrenatural, y cuando se la trata se lo hace siempre con medios sobrenaturales.

Ideas análogas se encuentran en todos los lugares donde las civilizaciones africanas, sincretizándose en mayor o menor medida con la civilización occidental, pudieron conservarse. Ingenieros comprueba que las prácticas religiosas de los africanos de Buenos Aires durante la época de Rosas, si bien «contribuían a producir la locura y las crisis epileptiformes», tenían el mérito de proporcionar alienistas para la raza; pero no solo para la raza negra, ya que los franciscanos inducían a los blancos a hacerse atender por los doctores negros [Ingenieros, 1910]. En el Brasil, en los *candomblés*, los diversos tipos de enfermedades mentales son infligidos por Exú, Ogum u Oxosi (divinidades yoruba del destino, de la guerra y de la caza, respectivamente), y se curan tanto mediante sacrificios ofrecidos a estos dioses como por obra del regreso de los enfermos a la religión ancestral que habían abandonado [Bastide, 1958]. Cuando un individuo tiene crisis antes de haberse incorporado a una cofradía africana (crisis de las cuales se dice que responden a «dioses salvajes», aún no bautizados), el adivino —*babalao*—, encargado de adivinar quién es el dios que se ha apoderado del individuo y quiere ponerlo a su servicio, actúa como un médico que hiciese un diagnóstico: las asténicas serían hijas de Oxum o de Yemanyá, y las histéricas, según que presenten formas epileptoides o paroxísticas, lo serían de Omolú o de Yansán u Ogum. En estos casos la curación consiste en «bautizar» al dios, es decir, en iniciar a la persona afectada. «Al eliminar las crisis agudas —dice Clouzot—, [la iniciación] mantiene las neurosis y fija sus manifestaciones dentro de ciertas formas, más suaves, sujetas al control social y de aparición restringida a la oportunidad de las celebraciones públicas. Este autor cita especialmente el caso de una epiléptica que, después de haber sido iniciada, «se tranquilizaba (o se desahogaba) poniéndose en *estado de santo*, en vez de abandonarse a sus convulsiones» [Clouzot, 1951]. De modo que encontramos en

América, con esta conversión de las crisis bruscas en crisis domesticadas, un tratamiento de ciertas enfermedades mentales análogo a prácticas de tratamiento subsistentes aún en Africa y que fueron estudiadas por el doctor Pidoux. Incluso podríamos llevar más lejos las analogías. Durante la iniciación se somete a las candidatas a un baño de hojas que provoca el trance y las pone en ese estado que Paul Verger, con una expresión que hizo fortuna, denominó «estado de sopor». Es probable que alguna de las plantas empleadas tenga una acción equivalente a la de la *Rauwolfia Serpentina* y, en consecuencia, sea útil en terapéutica psiquiátrica. Pero se tropieza con el «secreto de las hierbas», celosamente guardado por los sacerdotes. Hay quien piensa que se utiliza jurema, que es una mimosa, pero el empleo de esta hierba, aunque es verdad que desempeña un importante papel en los *candomblés de caboclos* —es decir, a partir del momento en que la influencia indígena sustituye a la africana—, queda, en lo que respecta a los *candomblés* tradicionales, como simple conjetura.

Ya se ve cuán lejos estamos de la tesis sostenida por los primeros estudiosos de las crisis de posesión: Nina Rodrigues, que las definía como «estados de sonambulismo provocado» [Rodrigues, 1900], Arthur Ramos, que las vinculaba con diversos estados mórbidos, desde la histeria hasta los delirios febriles [Ramos, 1932, 1940], Ingenieros. Pero es inútil insistir sobre este punto, ya que hoy día todo el mundo coincide con Herskovits en reconocer al trance afroamericano como un fenómeno normal y cultural [Herskovits, 1943]. El *candomblé*, lejos de provocar la locura, es un instrumento de curación y de adaptación social [Ribeiro, 1952]. Los doctores Estacio da Lima y Lima de Oliveira hallaron en un *candomblé* dos casos de parafrenia, tres de agitación maníaca, 23 % de personalidades psicopáticas (sensación de inseguridad, fanatismo, abulia, histeria), 15 % de personalidades con tendencia a la esquizofrenia, y personalidades normales para el resto [Bastide, 1953]. Para Venezuela, donde las crisis de posesión no se producen dentro de cofradías africanas, que han desaparecido, sino durante veladas fúnebres (posesiones por el espíritu del muerto), dicen el profesor Miguel Acosta Saignes y el doctor Mata de Gregorio, en un trabajo de investigación todavía inédito: «Hemos tratado de aislar las causas orgánicas que dan origen a estos *ataques*, y nos encontramos con que, especialmente dentro del muy pequeño porcentaje de hombres *atacados*, hay algunos casos induda-

bles de epilepsia. En cuanto a las mujeres, hemos encontrado por medio del Rorschach algunos casos de problemas de personalidad; pero el resultado general fue la verificación de que el fenómeno es, sin lugar a dudas, un fenómeno cultural». Lo mismo ha de ocurrir, verosímelmente, con los fenómenos parecidos que significan las veladas fúnebres de Bolivia y Uruguay descritas por otros autores [Velásquez, 1961; Valdés, 1937].

Solo cuando la cultura africana se disgrega es cuando lo patológico, hasta entonces controlado por la secta religiosa, surge a la superficie. Pero hay dos especies de disgregación. Una disgregación campesina, en la que los africanismos se disuelven en el catolicismo; dentro de este cuadro la locura se atiende con aspersion de agua fría, fumigación de estiércol de buey o cáscara de ajo, imposición de tabaco sobre la cabeza y flagelación [Silvestre, 1935] o con el auxilio de oraciones católicas medievales: San Guido (corea), San Román (delirios), San Ciriaco (demencia), Santa Bibiana (epilepsia), San Anastasio (melancolía), San Valentín (crisis nerviosas) [Cabral, 1958]. En las ciudades los africanismos se disuelven en el «bajo espiritismo», que también tiene una concepción sobrenatural de la locura —provocada, se dice, por espíritus en acecho— y una terapéutica sobrenatural, mediante pases fluídicos, para curarla [Leal de Souza, 1925]. Gonçalves Fernandes ha demostrado acabadamente que solo este bajo espiritismo, allí donde la religión africana se ha desorganizado, es responsable de los trastornos de conducta que se presentan en individuos de tendencias psicopáticas o nerviosas y sometidos a intensa carga afectiva [Fernandes, 1942].

Es incuestionable, pues, que América del Sur puede hacer, en lo que se refiere a las relaciones entre patología y religión, un interesante aporte a la psiquiatría africana. Queda por ver si la tipología de las enfermedades mentales entre los negros es similar allí a la que se ha encontrado en Africa.

En términos generales, nuestros datos sobre la distribución étnica de la población negra en América del Sur no son demasiado seguros. Exceptuando al Brasil, las cifras referidas al potencial humano de los colores son más estimativas que censales.

Brasil: 51.976.000 habitantes, 61,8 % de blancos, 26,6 % de mulatos y 11 % de negros.

Venezuela: 11.259.739 habitantes, 18 % de mulatos, 5 % de negros, 30 % de blancos, 7 % de indios y 40 % de mestizos.

Guayanas: 650.000 habitantes, de los cuales 178.000 son negros, entre cimarrones y criollos.

Colombia: 405.076 negros (4,50 %) y 2.205.382 mulatos (24,32 %).

Ecuador: 50.000 negros (2 %) y 150.000 mulatos (6 %).

Perú: 8.864.000 habitantes, 0,5 % de negros, 8 % de blancos, 46 % de indios y 45 % de mestizos.

Los porcentajes de los demás países son insignificantes.

Dos observaciones preliminares. En aquellos países donde el elemento indio y mestizo predomina marcadamente, todo indicaría que el negro disfruta de mejor salud mental que el indio. Sobre el tema contamos con un excelente estudio referido a la morbilidad mental en un suburbio de la capital peruana poblado por migrantes indios, negros y mestizos. En él se ve con toda claridad la oposición entre el indio, desconfiado y ansioso, con todo su séquito de síntomas emocionales, y el negro o el mulato, más agresivo pero mejor adaptado. «El indio desconfía del negro; este se burla de aquel» [Rotondo, 1959, 1960]. Parece que sigue la misma dirección, en Colombia, el estereotipo del negro siempre alegre, exuberante y feliz. Sin embargo, Thomas J. Price (hijo) advierte, con mucha razón: «El concepto popular por el que se representa a un negro siempre alegre tiene su base, sin lugar a dudas, en la aparente ausencia de ansiedad del hombre de color y en la facilidad con que este registra o crea elementos humorísticos dentro de situaciones que para un europeo serían fuente de tensión o de ansiedad. Lo cierto es que el humor sirve para calmar la ansiedad, y en muchos casos indica, precisamente, la presencia de esta. La idea de que el negro no se halla expuesto a los sufrimientos ni a los problemas psicológico que comúnmente afectan al resto de la humanidad se funda en una concepción muy deficiente sobre la función que inviste el humor en una personalidad estructurada en el interior de la cultura afroamericana [Price, 1954].

La segunda observación que se impone hacer es que, aparte de algunos islotes de civilización africana, el negro fue asimilado a la cultura hispanoamericana o lusoamericana. El factor cultural cede entonces su puesto al factor social, con los negros situados, por lo general, en los estratos más bajos de la sociedad, u obstaculizados, si intentan ascender, por prejuicios que datan de la época de la esclavitud. Mientras en Bahía la gente de clase baja exhibe los modelos de comportamiento propios de su religión —africana o católica—, en San

Pablo el problema del color se vuelve obsesivo. Mientras en Bahía las inhibiciones motrices son atribuidas al miedo a los espíritus, la ansiedad es interpretada como una forma de temor ante posibles retribuciones místicas, los delirios —tanto de grandeza como de persecución— se producen a través de las instituciones culturales y, en suma, las creencias del *candomblé* afectan marcadamente la etiología y los síntomas de la psicopatología [Stainbrook, 1952], en San Pablo hay un enfermo que «inventa un procedimiento eléctrico para clarear a los negros», en tanto que una blanca siente que «la acompañan muchos negros, que se burlan de ella, le hacen proposiciones indecorosas y la siguen hasta su misma cama» [Marcondes, 1947]; aquí la megalomanía asume, preferentemente, la forma mesiánica de «los negros elegidos por Dios para traer la salvación al mundo», lo cual constituye para el color negro el más hermoso desquite que se pueda imaginar [César, 1939]. No obstante, en la actualidad vemos que, con el esfuerzo de la clase baja por mejorar su suerte, también en Bahía ha hecho irrupción en los delirios el problema de la movilidad vertical; testigo de ello es ese enfermo, ahora internado en el hospital Julio Moreira, que se mete los zuecos en las mangas «para ascender sin peligro de caídas por la escala social». En resumen: los factores sociales sustituyen a los factores culturales que hemos estudiado en la primera parte de este capítulo. Desgraciadamente, el estudio de los enfermos mentales atendidos en los establecimientos psiquiátricos de América del Sur tropieza con grandes dificultades. Ante todo por el carácter fragmentario de nuestra documentación, ya que en la mayor parte de los países de América del Sur faltan las estadísticas raciales de las enfermedades psíquicas, e incluso para aquellos donde las hay se presenta toda una serie de problemas metodológicos:

1. El hospital no cubre la atención de gran cantidad de enfermos. No hablamos de quienes se atienden en clínicas privadas, porque estos pertenecen a las clases media y alta, en las que el blanco predomina [Pernambucano y Di Lascio, 1940]; nos referimos a personas de clase baja, negros o mulatos, abandonadas a su suerte. El estado de Bahía, por ejemplo, solo dispone de 1.600 camas para enfermos mentales, sobre un total de seis millones de habitantes. Ya Franco da Rocha, en sus primeros trabajos, señalaba esta dificultad. «Seguramente entre los negros hay muchos más paranoicos —escribe—, pero los hospitales no los registran», sea porque no constituyen

peligro alguno y simplemente son el hazmerreír de los chicuelos en la calle, sea porque, a la inversa, han cometido agresiones y en virtud de ello están alojados en la cárcel y no en el hospital [Rocha, 1896].

2. Allí donde el mestizaje es la regla, ¿cómo se hace para distinguir las «razas»? Por lo general se utiliza el criterio del color, pero este, en países en los que el «color» tiene un carácter más sociológico que biológico, es un criterio subjetivo. Por eso algunas estadísticas clasifican a los mulatos junto con los blancos, en oposición a los negros, y otras los ponen junto con los negros, en oposición a los blancos. Hay también psiquiatras, como Di Lascio [Di Lascio, 1937] y Cerqueira [Cerqueira, 1944], que usan como criterio la forma de la nariz, por considerarla «menos sensible a las fuerzas del medio», ya que en ella no influyen demasiado los factores externos que se transmiten hereditariamente; no obstante la elección, se nos advierte que muchos platirrinos son de piel blanca, mientras que no faltan los leptorrinos de color negro intenso [Pernambucano y Di Lascio, 1935]. Por ello, estas nuevas referencias no son comparables con las estadísticas fundadas en el color. Nos vemos, pues, obligados a no tomarlas en consideración. Es verdad que en aquellos países donde la mezcla de razas constituye la regla no existe ningún criterio satisfactorio para diferenciar los tipos antropológicos, pero el color sigue siendo —si no para el antropólogo, por lo menos para el sociólogo— el elemento más significativo, porque la estratificación social se asienta, principalmente, sobre él. No obstante, quede entendido que en las estadísticas que publicaremos se designa por «blancos» a los blancos puros y los fenotipos de los blancos, por «negros» a los negros puros (si quedan) y los fenotipos de los negros, y por «mulatos» a aquellos que no pueden incorporarse a ninguno de los dos grupos polares.

3. El alto número de personas de color atendidas en los hospitales psiquiátricos no quiere decir gran cosa, ya que la división por colores corresponde, *grosso modo*, a la división en clases sociales, y los blancos que gozan de una posición económica más cómoda se hacen atender en clínicas privadas. Conviene, pues, que los porcentajes de negros o mulatos enfermos se establezcan respecto del total al que asciende en el Estado la población de color, y no respecto del total de enfermos mentales del hospital. En el Brasil, desgraciadamente, hasta 1940 los censos de población no tomaban en cuenta, por razones que resulta fácil comprender, el color de los ciudadanos. Y en cuanto a los resultados del censo de 1940, no parece que ten-

gan demasiada validez por lo que concierne al color atribuido en cada caso por los censistas. Por consiguiente, los porcentajes presentados en este capítulo tienen solo un valor muy aproximado.

4. Los datos con que se cuenta para el Brasil se eslabonan entre 1886 y 1962. Pero la clasificación de las enfermedades mentales cambió muchas veces durante tan largo período, y esto hace que los datos no sean comparables en el tiempo. Para una misma época, además, los psiquiatras aparecen divididos en diversas escuelas, por lo cual la nomenclatura de las enfermedades carece de uniformidad. Esto surge nítidamente cuando se consultan los legajos de un hospital y se advierte que los diagnósticos varían según el médico que los ha emitido.

Pese a estas dificultades, es posible extraer, de las estadísticas publicadas y las investigaciones realizadas en los hospitales, cierto número de hipótesis y generalizaciones.

Guayana Francesa. Negros criollos en oposición a negros cimarrones (informaciones del doctor Dussartre). Predomina el alcoholismo (50 % de los casos de hospitalización). No hay demencia senil, o en todo caso las personas atacadas por esos trastornos, si las hay, quedan al cuidado de sus familias. La esquizofrenia, con alguna que otra excepción, se limita a los ex penados blancos y a los mulatos que cursaron estudios. Los estados delirantes crónicos son raros entre los «criollos» de la Guayana, pero existen entre los temporeros negros provenientes de las Antillas, quienes ofrecen ejemplos de delirios persecutorios y de reivindicación; el negro guayanés lleva una vida más fácil que la de esos emigrantes, porque llegado el caso puede contar con la ayuda de su familia o del grupo vecinal. En lugar de delirios sistematizados, sin embargo, este negro nativo presenta «ramalazos delirantes» que se parecen a los que el doctor Aubin localizó en Africa: son de corta duración, suelen tener recidivas y, en general, ofrecen una coloración mística, bien que en ciertos casos su contenido sea político. Los estados de melancolía son asimismo raros, y solo se los encuentra entre las mujeres. Sucede, en efecto, que el hombre es más despreocupado y tiene menos problemas que resolver; en cambio la mujer, a menudo abandonada por el marido o el concubino, se ve en la necesidad de trabajar para hacer frente a los gastos que le significa la atención de sus hijos y de sus padres ancianos, por lo cual cae más fácilmente en crisis de ansiedad; esto sería la consecuencia, en el

campo de la patología mental, de esa estructura de la familia negra de clase baja que los antropólogos norteamericanos denominan «maternal» o «matricentral». Aun así, estos casos no abundan. En cambio, además de la epilepsia son frecuentes los estados de agitación maníaca, solo que difieren de los que aparecen entre los blancos: en el negro hay más agitación motriz que euforia, más gritos que juegos de palabras o excitación intelectual. El suicidio es raro. Los neuróticos no son hospitalizados sino en los casos más graves, pero la neurosis suele darse, entre los negros «aburguesados», bajo formas reivindicativas (contra la administración o contra miembros de la propia familia); no obstante, los neuróticos de color presentan características también especiales, que los distinguen de los neuróticos europeos: no sufren de depresión propiamente dicha, sus trastornos asumen menos gravedad, y se les despierta un «pequeño trasfondo histeroide», que se manifiesta en ganas de hablar, de embarcarse en largas peroratas, y en el deseo de exagerar sus problemas, de hacer un tanto teatralmente la «ostentación» de sus casos. Aunque los trastornos puramente neurológicos de los negros leprosos exceden nuestro tema, es preciso señalar en ellos un fondo caracterial: son enfermos que odian a todo el mundo y presentan una irritabilidad excesiva, unida a reacciones de reivindicación.

San Pablo, Brasil. Entre 1886 y 1904 se advierte un constante incremento en la cantidad de blancos hospitalizados, además de grandes variaciones en los porcentajes correspondientes a la gente de color, variaciones que quizás obedezcan al uso de diferentes criterios, según el año de que se trate, para distinguir las razas. Hacia fines del siglo XIX tenemos las cifras siguientes: 75,5 % de blancos, 12,5 % de mulatos y 11,5 % de negros. Fuerza es observar, sin embargo, que la población blanca de San Pablo está integrada por un alto número de extranjeros, con los cuales se nutren en buena medida los hospitales psiquiátricos; si eliminásemos a los emigrantes europeos tendríamos, en cambio, un 24 % de enfermos de color contra 25 o 26 % de blancos nativos (nos referimos siempre, por supuesto, a los hospitalizados). Aun teniendo en cuenta que muchos blancos de clase media se hacen atender en clínicas privadas (de las cuales es difícil obtener cifras), si comparamos estos porcentajes con los de la población —estimativos: 46 % de blancos brasileños, 30 % de extranjeros, 14 % de mestizos y 11 % de negros— podemos apreciar cuánto lugar ocupan aquí

las personas de color, y deducir cuánto más ocuparían si el número de camas disponibles fuese más alto.

Entre los blancos, la locura ataca sobre todo a los hombres; entre los mulatos se halla bastante bien repartida en cuanto a los sexos, aunque algo más difundida en el sector femenino; entre los negros, ataca principalmente a la mujer. Franco da Rocha explica este hecho: «La mujer blanca se halla menos expuesta que el hombre a las contingencias de la vida; lleva, en nuestro medio, una existencia menos torturada que la del hombre. No ocurre otro tanto con la mujer negra, que no solo está obligada al trabajo sino además sometida a diferencias de trato y a extravagancias de toda índole». La causa, pues, sería de orden sociológico, lo cual viene a coincidir con la situación que ya señalamos en el caso de la Guayana.

De 1886 a 1892, las enfermedades mentales más comunes entre los negros son la demencia (18,8 %), la manía (11,4 %), la epilepsia (10,8 %), las crisis maniáticas periódicas (9,4 %), la imbecilidad (8,1 %), la paranoia (7,4 %) y los trastornos de origen alcohólico (6,7 %); de 1895 a 1904 aparecen las proporciones más altas en la manía y la exaltación maniaca (28 %), la paranoia (16 %), el alcoholismo crónico (11 %), las diversas formas de la degeneración y la imbecilidad (11 %) y la locura periódica (9 %). Entre las dos grandes guerras mundiales se desarrolla la urbanización, los hospitales se amplían y se multiplican, la clasificación de las enfermedades mentales se vuelve rigurosa; además, el censo de población de 1940 hace mención del color de los ciudadanos. Los porcentajes de las enfermedades mentales para 1940, discriminados por razas, pueden servirnos, pues, como centro de las investigaciones. Por aquella época la situación se había hecho aún más grave para la gente de color, y ese agravamiento no haría otra cosa que acentuarse en lo sucesivo. Pero lo cierto es que no podemos saber si la elevación en el porcentaje correspondiente a los negros y los mulatos constituye un efecto de la industrialización, la urbanización y la lucha de los colores en el mercado del trabajo o si, más sencillamente, obedece a una toma de conciencia —de la colectividad global o de la clase proletaria— sobre la necesidad de brindar cuidados a todos los enfermos mentales, sin distinción. Es probable que ambos factores hayan tenido participación. Como quiera que sea, las estadísticas de Juquery dan para 1940 un 80 % de enfermos blancos, 10,3 % de mulatos y 9,7 % de negros, en tanto que los porcentajes de los colores dentro de la población total eran de 84,92 para los blancos y 12,01 para negros

y mulatos. En 1960 el porcentaje de los blancos baja en Juquery a 71, y el de los mulatos y los negros se eleva a 14 y 12, respectivamente, mientras que en la población global se registra un continuo incremento del porcentaje de blancos. Es interesante hacer notar que la mujer de color pierde su ubicación mayoritaria, y que en la actualidad el número de hombres hospitalizados supera al de las mujeres en cualquiera de los colores:

| Grupo | 1961 | |
|--------|---------|---------|
| | Hombres | Mujeres |
| Blanco | 2.117 | 901 |
| Mulato | 409 | 206 |
| Negro | 356 | 152 |

Esto nos sugiere que además de un cambio de mentalidad, un más fácil acceso a la atención médica y una menor discriminación hospitalaria ha intervenido aquí el factor urbanización-industrialización, porque ahora los grandes problemas, que antaño eran exclusividad de las mujeres, afectan también a los hombres, atrapados en las redes de la lucha de clases.

Si consideramos por separado las distintas psicopatías —constitucionales, orgánicas e infecciosas—, advertimos que las primeras predominan entre los blancos (9,16 % contra 7,07 % de los negros), mientras que las otras dos, por lo contrario, afectan principalmente a los negros (6,81 % contra 3,92 % de los blancos); es visible también que los mulatos ocupan en uno y otro caso la posición intermedia: 7,95 % para las psicopatías constitucionales, y 5,41 % para las infecciosas. Esto aparte, las curvas que arrojan los tres grupos raciales son muy parecidas: los solteros concurren con alrededor del doble de enfermos que los casados (en 1961, 171 mulatos y 125 negros solteros contra 76 mulatos y 72 negros casados), aunque debe hacerse la observación de que esta proporción simple-doble proviene exclusivamente de los hombres, ya que el matrimonio no se revela más, en lo tocante a las mujeres, como condición privilegiada de enfermedad (57 mujeres de color solteras contra 55 casadas). La curva correspondiente a las edades es casi la misma en los tres grupos, aunque con tendencia a una mayor precocidad del mal entre los negros, sin duda expuestos más tempranamente a todos los traumatismos del mundo de hoy, o en todo caso con defensas más débiles o menos duraderas frente a ellos.

Pernambuco. Para el estado de Pernambuco no disponemos de series tan completas como para San Pablo. En conjunto, aparecen eslabonadas entre 1928 y 1935. Fueron elaboradas por el instituto de Ulises Pernambucano. Guardan relación con las de San Pablo. Hay aquí, en primer lugar, un mayor porcentaje de negros en los asilos respecto del porcentaje de negros en la población global (este último, por lo demás, deducido de las pesquisas efectuadas por Lobo entre los conscriptos, porque los estudios de Ulises Pernambucano son anteriores al censo de 1940): 10 % contra 6 %; en segundo lugar (véase el cuadro siguiente), el porcentaje es distinto en cada uno de los tres grandes grupos de psicopatías: «Los negros son menos atacados por las psicosis constitucionales, pero más (con la sola excepción de la parálisis general y la epilepsia) por los agentes tóxicos e infecciosos, que parecen encontrar en ellos cerebros de menor resistencia» [Pernambucano y Campos, 1932].

| | Negros | Blancos y mulatos |
|---|-------------|-------------------|
| | Porcentajes | |
| <i>De 1928 a 1930</i> [Pernambucano y Campos, 1932] | | |
| Psicopatías constitucionales | 46,81 | 55,38 |
| Psicopatías orgánicas | 32,55 | 29,46 |
| Psicopatías infecciosas | 20,94 | 14,79 |
| <i>Después de 1930</i> [Pernambucano, 1935] | | |
| Psicopatías constitucionales | 44,97 | 53,94 |
| Psicopatías orgánicas | 37,69 | 32,42 |
| Psicopatías infecciosas | 17,26 | 12,97 |

Pero debemos hacer dos observaciones con respecto a estas diferencias. Hay que decir, ante todo, que los internos del hospital psiquiátrico de Recife de donde se extrajeron estos datos pertenecen en su totalidad, sean blancos, negros o mestizos, a una misma clase, la clase baja, y por consiguiente se hallan sometidos a idénticas condiciones económicas, lo cual obliga, para explicar las diferencias, a recurrir a un factor ya no sociológico sino biológico; en segundo lugar debe precisarse que si a los enfermos del hospital psiquiátrico se añaden los internos de asilos privados, donde fundamentalmente se

asisten los blancos, la oposición se acentúa aún más [Pernambucano y Di Lascio, 1940]:

| | Negros | Blancos y mulatos |
|------------------------------|-------------|-------------------|
| | Porcentajes | |
| Psicopatías constitucionales | 46,81 | 67,6 |
| Psicopatías orgánicas | 32,55 | 20,2 |
| Psicopatías infecciosas | 20,94 | 11,5 |

Río de Janeiro. Muchos psiquiatras, a partir de 1900, se aplicaron a realizar en clínicas psiquiátricas de Río de Janeiro dos tipos de estudios: el de algunas enfermedades mentales en relación con sus porcentajes según razas, y el del conjunto de los trastornos psicopáticos en negros y mulatos [Roxo, 1904; Moreira y Peixoto, 1905; Cunha Lopes, 1938]. Las conclusiones que se desprenden de estos trabajos no difieren gran cosa de las que hallamos anteriormente, solo que en Río la mayor cantidad de gente de color internada se corresponde con una población de descendientes de africanos más numerosa que en San Pablo o en Recife. (Véase el cuadro de pág. 193; las cifras están expresadas en porcentajes.)

Tomando en cuenta solo primeras internaciones, tenemos entre los hospitalizados de 1930 a 1934 un 57,06 % de blancos, un 23,46 % de mulatos y un 19,48 % de negros, contra 64 %, 28 % y 8 %, respectivamente, en la población total [Lobo, 1927]. Como siempre, las psicopatías constitucionales predominan en el grupo blanco (7,50 % contra 6,92 % de los negros), y las orgánicas e infecciosas en el de los negros (19,67 % contra 13,25 de los blancos). Los mulatos ocupan una posición intermedia: «Estos individuos muestran ya algunas características somáticas y psíquicas propias de la raza blanca. Por el lado de los hombres, exceso de esquizofrenia y epilepsia, igual que entre los blancos; en cuanto a las mujeres, exceso de psicosis maníaco-depresivas, psicosis senil y presenil, como ocurre en general, y además arteriosclerosis cerebral, confusión mental, delirios episódicos y personalidades psicopáticas. Para el sexo femenino no suelen darse estas últimas afecciones en la raza blanca. La sífilis, al igual que las otras infecciones, afectan de un modo preferente el cerebro de la mujer mestiza (...) Antropológicamente y en términos de psicopatología, pues, el mestizo, mulato brasileño, constituye un grupo intermedio, que asimila constantemente las características del tipo

| Psicopatías | San Pablo (1940) | | | Río de Janeiro (1930-1934) | | | Recife (1935) | |
|--|------------------|---------|--------|----------------------------|---------|--------|-------------------|--------------------|
| | Blancos | Mulatos | Negros | Blancos | Mulatos | Negros | Blancos y mulatos | Negros |
| <i>A. Psicopatías constitucionales</i> | | | | | | | | |
| 1. Maníaco-depresivas | 7,20 | 5,28 | 3,37 | 17,30 | 15,23 | 14,13 | 23,67 | 17,72 |
| 2. Personalidades psicopáticas | 3,86 | 4,32 | 3,97 | — | — | — | 9,11 | 11,36 |
| 3. Esquizofrenias | 32,52 | 33,07 | 28,77 | 11,70 | 8,99 | 5,26 | 15,54 | 11,81 |
| 4. Parafrenias | 9,04 | 3,72 | 5,55 | — | — | — | 3,01 | 2,72 |
| 5. Neuropsiconeurosis | 1,10 | 1,17 | 0,60 | 3,95 | 2,43 | 2,43 | 2,55 | 1,36 |
| 6. Paranoia | 0,26 | 0,19 | 0,20 | — | — | — | 0,06 | — |
| <i>B. Psicopatías orgánicas</i> | | | | | | | | |
| 1. Epilepsias | 10,58 | 8,62 | 9,13 | 9,31 | 9,86 | 9,17 | 8,26 | 5,45 |
| 2. Psicosis involutivas | 3,24 | 2,15 | 2,38 | 4,39 | 2,81 | 6,39 | 3,86 | 6,36 |
| 3. Lesiones cerebrales | 6,76 | 5,28 | 8,73 | 4,41 | 5,56 | 4,47 | 4,45 | 3,62 |
| 4. Oligofrenias | 13,80 | 16,64 | 13,70 | 7,57 | 8,49 | 8,57 | 9,04 | 11,81 |
| 5. Parálisis general | 3,86 | 2,74 | 3,17 | 7,03 | 4,62 | 4,66 | 5,50 | 9,09 |
| <i>C. Psicopatías infecciosas</i> | | | | | | | | |
| 1. Infecciosas | 0,65 | 0,97 | 0,79 | } 7,52 | 11,11 | 10,45 | 2,81 | 3,18 |
| 2. Autotóxicas | 6,38 | 10,17 | 7,14 | | | | 3,08 | 2,27 |
| 3. Heterotóxicas | 4,75 | 5,09 | 12,50 | | | | 7,01 | 11,81 ^a |
| Otros casos | | | | 16,55 | 19,16 | 18,63 | 1,31 | 1,36 |
| | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 |

^a Alcoholismo.

Primeras admisiones. Clínicas psiquiátricas de Río de Janeiro (1930-1934) [Cunha Lopes].

| Edades (años) | Blancos | | | | Mulatos | | | | Negros | | | |
|------------------------|---------|---------|-------|------------------|---------|---------|-------|------------------|---------|---------|-------|------------------|
| | Hombres | Mujeres | Total | Porcen- tajes | Hombres | Mujeres | Total | Porcen- tajes | Hombres | Mujeres | Total | Porcen- tajes |
| Menos de 15 | 99 | 67 | 166 | 4,26 | 25 | 32 | 57 | 3,56 | 24 | 19 | 43 | 2,23 |
| 16 a 20 | 217 | 148 | 365 | 4,26 | 95 | 109 | 204 | 12,74 | 51 | 82 | 133 | 10,00 |
| 21 a 25 | 378 | 205 | 583 | 14,96 | 144 | 144 | 288 | 17,98 | 99 | 125 | 224 | 16,84 |
| 26 a 30 | 379 | 213 | 592 | 15,19 | 145 | 136 | 281 | 17,54 | 111 | 130 | 241 | 18,12 |
| 31 a 35 | 336 | 168 | 504 | 12,93 | 114 | 97 | 211 | 13,17 | 87 | 85 | 172 | 12,93 |
| 36 a 40 | 323 | 179 | 502 | 12,88 | 100 | 102 | 202 | 12,61 | 78 | 70 | 148 | 11,13 |
| 41 a 45 | 238 | 115 | 353 | 9,05 | 63 | 57 | 120 | 7,49 | 49 | 40 | 89 | 6,69 |
| 46 a 50 | 153 | 96 | 249 | 6,39 | 35 | 43 | 78 | 4,87 | 33 | 37 | 70 | 5,26 |
| 51 a 55 | 100 | 69 | 169 | 4,34 | 21 | 21 | 42 | 2,62 | 17 | 17 | 34 | 2,56 |
| 56 a 60 | 87 | 67 | 154 | 3,95 | 19 | 24 | 43 | 2,68 | 19 | 39 | 58 | 4,36 |
| 61 a 65 | 44 | 41 | 85 | 2,18 | 11 | 16 | 27 | 1,69 | 16 | 17 | 33 | 2,48 |
| 66 a 70 | 33 | 37 | 70 | 1,80 | 8 | 10 | 18 | 1,12 | 17 | 19 | 36 | 2,71 |
| Más de 71 ^a | 44 | 61 | 105 | 2,70 | 8 | 23 | 31 | 1,93 | 23 | 26 | 49 | 3,69 |
| Total | 2.431 | 1.466 | 3.897 | 100 | 788 | 814 | 1.602 | 100 | 624 | 706 | 1.330 | 100 |

^a En lo que concierne a las edades avanzadas debe advertirse que los datos carecen de precisión, porque son los mismos enfermos quienes proporcionan su edad, y en el Brasil está probado que los negros tienen cierta tendencia a aumentársela.

blanco» [Cunha Lopes, 1958]. (Véase el cuadro de pág. 194.) Durante este mismo período predominan los hombres entre los blancos, mientras que entre la gente de color son las mujeres las que concurren con las cifras más altas:

| | Hombres | Mujeres |
|---------|---------|---------|
| Blancos | 2.431 | 1.466 |
| Mulatos | 788 | 814 |
| Negros | 624 | 706 |

La mayoría de las internaciones se localiza, para los tres grupos, entre los 16 y 40 años. Empero, los porcentajes de la gente de color revelan en ella cierta tendencia a una internación algo más anticipada, pero habría que tener en cuenta que su expectativa de vida es inferior a la de los blancos.

Si comparamos estos datos con otros más recientes, advertimos la aparición de dos hechos nuevos en la década 1951-1960. El porcentaje correspondiente a las personas de color descien- de, quizá como consecuencia del blanqueamiento de la población de la antigua capital del Brasil, pero quizá también porque las nuevas representaciones colectivas respecto de «la locura» y la necesidad de recibir cuidados en un hospital psiquiátrico para recuperarse de las enfermedades mentales tuvieron mayor repercusión en el grupo blanco que en los otros grupos. Sea como fuere, la relación que aludimos cae del 43 % en que estaba colocada al comenzar la década a alrededor del 31 % cuando esta concluye.

| Año | Blancos | | | De color | | |
|------|---------|---------|--------|----------|---------|--------|
| | Hombres | Mujeres | Total | Hombres | Mujeres | Total |
| 1953 | 13.574 | 8.832 | 22.406 | 5.791 | 3.973 | 9.764 |
| 1954 | 13.709 | 8.828 | 22.537 | 5.548 | 3.753 | 9.301 |
| 1955 | 13.166 | 8.735 | 21.901 | 5.552 | 3.484 | 9.036 |
| 1956 | 15.250 | 10.782 | 26.032 | 6.482 | 4.332 | 10.814 |
| 1957 | 17.993 | 12.381 | 30.374 | 8.614 | 5.479 | 14.093 |
| 1958 | 18.804 | 12.670 | 31.474 | 9.371 | 6.682 | 16.053 |
| 1959 | 18.168 | 11.797 | 29.965 | 8.804 | 5.788 | 14.592 |
| 1960 | 19.169 | 12.762 | 31.931 | 8.633 | 6.171 | 14.804 |

Mientras que en las antiguas estadísticas las mujeres concurrían con el mayor número dentro del grupo de color, ahora son los hombres quienes predominan, lo mismo que dentro

del grupo blanco. Por paradójico que pueda parecer, esto es, tanto en Río de Janeiro como en San Pablo, consecuencia de la promoción de los negros en la sociedad; traduce el pasaje, impulsado por la urbanización y la industrialización, de un *lumpenproletariat* a un proletariado negro, con todo lo que esta promoción supone en materia de adelanto económico y progreso técnico, pero también con el cúmulo de problemas de toda índole que estas nuevas condiciones de vida traen aparejados.

Estudio comparativo y discusión

Aunque desiguales y solo parcialmente precisos, los datos de San Pablo, Pernambuco y Río concuerdan lo bastante, como se habrá podido apreciar, para que con ellos resulte posible establecer comparaciones y deducir generalizaciones. La única diferencia importante que hemos encontrado consiste en que el porcentaje de la gente de color internada desciende en Río de Janeiro y, por lo contrario, asciende en San Pablo. Quizá la lucha sea más dura en esta última ciudad, con mayor predominio blanco y una población compuesta por descendientes de extranjeros, que en Río de Janeiro, donde se han mantenido en mayor grado, pese a todos los cambios, las tradiciones lusoafricanas. No es casual que los grandes movimientos brasileños de la protesta negra, como por ejemplo el Frente Negro, hayan nacido, al menos hasta hace un par de años, en la ciudad de San Pablo. Aquí el negro se siente más frustrado y solo que en Río de Janeiro, donde los viejos modelos paternalistas de las relaciones entre blancos y negros se ven menos afectados, y donde el mulato no debe sufrir, como en San Pablo, que una oleada de inmigrantes europeos pobres lo desaloje del artesanado urbano. El hombre de color se benefició siempre, en la antigua capital del Brasil, con esas instituciones de compensación frente a los prejuicios y la pobreza que son la religión africana (*macumba*) y las *escolas do samba*.

Vamos, pues, a pasar revista a las principales psicopatías de los negros excluyendo únicamente a la epilepsia, aunque, según Roxo, cuya opinión se ve confirmada por nuestras estadísticas, «la epilepsia es muy frecuente entre los negros. La forma convulsiva es la que se presenta en la casi totalidad de los casos». Actualmente, en verdad, la mayor parte de los psiquiatras con-

sideran que la epilepsia se halla fuera del campo de la disciplina a la que están consagrados. Bástenos, por lo tanto, con señalar que ese mal es una de las características de la morbilidad negra. La participación de los negros en la oligofrenia es asimismo muy alta. En el cuadro de la página 193 podrá observarse la importancia relativa de la oligofrenia en el conjunto de las psicopatías:

Pernambuco: 9,04 % de blancos y mulatos, 11,81 % de negros.
 Río de Janeiro: 7,57 % de blancos, 8,48 % de mulatos y 8,57 % de negros.

San Pablo: 13,80 % de blancos, 13,70 % de negros y 16,64 % de mulatos.

En un sondec, referido a los ingresos en Juquery (San Pablo) durante cuatro meses, nos encontramos (haciendo abstracción de los 76 epilépticos sobre un total de 290 ingresos de gente de color) con las siguientes cifras:

| | Mulatos | | Negros | |
|-----------------------|---------|---------|---------|---------|
| | Hombres | Mujeres | Hombres | Mujeres |
| Debilidad | 24 | 10 | 14 | 5 |
| Debilidad mental | 5 | — | 3 | — |
| Imbecilidad | 1 | 1 | — | — |
| Idiocia | — | — | — | — |
| Total de oligofrenias | 30 | 11 | 17 | 5 |
| Porcentajes | 37 | 40 | 23 | 18 |

Los porcentajes se elevaron en razón de que la epilepsia fue eliminada de nuestro cuadro clínico. De todos modos, las oligofrenias no solo ocupan un lugar considerable respecto de otras enfermedades; relacionemos sus porcentajes con los que arroja la cantidad de gente de color dentro de la población total, y entonces tendremos motivos para sentirnos más alarmados aún. La única diferencia que observamos, y acerca de la cual no estamos por el momento en condiciones de elaborar hipótesis alguna, consiste en que en San Pablo la mayor proporción de oligofrenias se da entre los mulatos, mientras que en Río y en Pernambuco son los negros quienes la registran.

En las psicosis de origen alcohólico hay también predominio de los negros. No obstante, con las campañas de higiene men-

tal y, más que eso, con el mejoramiento del nivel de vida de las masas de color (que un negro definía de modo altamente ilustrativo: «Antes no teníamos más remedio que tomar *pinga*»;* ahora podemos tomar cerveza»), se advierte un claro retroceso de estas psicosis heterotóxicas, pese a que aún ocupan un lugar considerable. En Recife, Pernambuco, entre 1930 y 1935 se produjo una disminución del 8,65 % al 7,01 % para los blancos y los mulatos, y del 15,07 % al 11,81 % para los negros. Un retroceso parecido se registra en Río. Moreira y Peixoto dan para 1904 un 23,9 % de psicopatías de origen alcohólico; treinta años después, la proporción alcanza a solo el 11,95 %. Según el sondeo de 1962, estas psicopatías ocupan aún en San Pablo un 28 % del total, y en comparación con el porcentaje de 1940 revelan haberse incrementado considerablemente. Sin embargo, este aumento es obra casi exclusiva de los hombres (24 mulatos y 32 negros contra 3 y 2 mujeres del respectivo grupo). Lo curioso es que todos los observadores han destacado la tendencia al alcoholismo que se advierte en las mujeres de color; de modo, pues, que al menos en este sentido han mejorado las cosas también en San Pablo.

En cuanto al problema del alcoholismo femenino, hemos citado ya a Franco da Rocha; Cunha Lopes, por su parte, escribe: «Mientras que los ingresos por alcoholismo son extremadamente raros entre las mujeres blancas (1:24) y relativamente pocos, aunque no tanto, entre las mulatas (1:4), los de las negras son frecuentes en exceso (1:2). Se manifiesta así un curioso fenómeno: la habitual alcoholización de las mujeres negras o su escasa resistencia a las bebidas alcohólicas, puesto que las alcohólicas alcanzan a la mitad de las cifras correspondientes al otro sexo. A propósito de esta extraordinaria ocurrencia de alcoholismo femenino se ve al fenotipo mestizo insinuarse divergente del de la raza negra» [Cunha Lopes, 1938]. En otros tiempos estuvo difundido en el Nordeste, y lo está todavía, el consumo del cáñamo —*maconha*—, que fue traído al Brasil por los africanos y tanto se inhala en forma individual —en cigarrillos— como con carácter ritual, en grupo de amigos y por un procedimiento análogo al del narguile. Aunque produce alucinaciones y otras formas de automatismo mental, los negros nordestinos no consideran que la *maconha* sea un vicio, porque le hacen desempeñar una función religiosa. «Yo no fumo por vicio —dice un mulato—;

* *Pinga*: Aguardiente de caña barato. (N. del T.)

ella (la *maconha*) me ilumina, me ha salvado muchas veces (...) Esta hierba protege igual que un santo, tiene la misma irradiación que un Espíritu» [José Lucena, Jarbas Pernambucano, 1935]. La *maconha*, pues, no figuraba en las antiguas estadísticas sobre toxicómanos. Pero en la actualidad, después de haber pasado de las sectas religiosas a los changadores y las prostitutas de color, y a través de estos a los blancos, tanto de clase alta como de clase baja, que parecen poseer menos defensas frente a sus efectos patológicos, amenaza con transformarse en un verdadero flagelo nacional [Pacheco e Silva].

Acabamos de observar la importancia que reviste el alcoholismo femenino entre los descendientes de africanos. También en la demencia senil predominan las mujeres, pero en esto no hay nada de extraordinario, ya que constituye la norma para la mayoría, puesto que se da en la proporción de más de dos por todas las razas. Esta mayoría es en Brasil particularmente notoria, y lo mismo en el grupo blanco que en el mulato o el negro. Lo más interesante consiste en que, por lo menos hasta hace unos pocos años —porque ahora las curvas masculina y femenina mostrarían tendencia a invertirse—, las mujeres de color presentaban un alto porcentaje en la sífilis cerebral (alrededor de 1:1 para las negras y mulatas contra 1:4 para las blancas, en Río de Janeiro, 1930-34), la parálisis general (1:4 para las negras, 1:3 para las mulatas y 1:8 para las blancas) y la arteriosclerosis cerebral (igual ciudad, igual período: 24 mulatas contra solo 15 mulatos, 25 negras contra solo 8 negros). Este conjunto de hechos plantea un problema interesante: el predominio de las psicopatías orgánicas e infecciosas que se advierte en la gente de color, ¿no estará vinculado en buena medida con la circunstancia de que estos grupos comprenden mucho más psicópatas del sexo femenino que del masculino? O, dicho en otras palabras: ¿en qué medida debe incriminarse a la «raza» y en qué medida al «sexo»? Lo orgánico no puede separarse aquí de las condiciones de vida sociales, morales y económicas. Menos alcoholismo en la mujer blanca, pero también menos promiscuidad, incluso en condiciones económicas similares. La clase de color aún no había logrado superar el pesado *handicap* de la esclavitud, mientras que la clase blanca observaba una tradición ética sujeta al estricto control de la sociedad blanca. No hay que subestimar al factor racial, pero tampoco parece que haya de sobreestimarse, puesto que raza y clase son conceptos que en la etiología de las psicopatías orgánicas e infecciosas se hallan inex-

tricamente unidos (con la sola excepción, quizá, de la oligofrenia).

El estudio de las psicopatías constitucionales, en cambio, es más significativo. Hemos visto que en Guayana los delirios episódicos constituyen una de las características de la psicopatía de los negros. Desgraciadamente, la clasificación utilizada por los psiquiatras brasileños encubre este fenómeno, ya que traslada ese género de delirios en parte a los estados atípicos de degeneración y en parte a la esquizofrenia. Cunha Lopes, sin embargo, los distingue como grupo específico, y dice al respecto: «En el grupo blanco hay más hombres que mujeres, en el de los mulatos ya se observa cierto excedente de mujeres, y en el de los negros el excedente alcanza a más del doble. El delirio episódico es muy frecuente entre los negros: es superior al 28 %. Su porcentaje global se calcula en 8,83». Parece, pues, que si dispusiéramos de más datos encontraríamos en América del Sur esa menor estructuración de la personalidad —quizá debida a la ausencia de un superyó interiorizado— que se da como explicación de los «ramalazos delirantes» en el Africa negra. Esta hipótesis hallaría confirmación en el papel que desempeña el «principio de fractura» en el comportamiento de los negros [Bastide, 1951], expresivo de una estructuración y una identificación disminuidas, y en la importancia que reviste en la clase baja de la gente de color la familia llamada «matrifocal», en las cuales no solo se estorba, sino que hasta se impide, la interiorización del padre.

Las psicosis maniáco-depresivas mantienen, en cuanto a su porcentaje, un relativo equilibrio con la composición racial de la población. En Bahía hay cuatro mujeres por cada hombre afectado; en Río, el porcentaje de mujeres supera en más del 50 % al de los hombres; en San Pablo, los datos de 1961 muestran que las cifras correspondientes a los hombres tienden a igualarse con la de las mujeres. En Bahía prevalece la excitación maniaca sobre la depresión [Stainbrook, 1952], pero en San Pablo las formas melancólicas superan en número a las formas maníacas y mixtas; recuérdese que al referirnos a la Guayana señalamos la escasez de estados depresivos, y que a propósito de América del Sur en su conjunto dijimos que está muy generalizado el estereotipo de un negro siempre alegre y exuberante. Tampoco aquí podríamos, entonces, separar lo constitucional de lo institucional, lo psíquico de lo cultural. Mientras el negro observa sus tradiciones y vive en un clima «comunitario», las formas maníacas predominan sobre

las depresivas. Pero cuando, como en San Pablo, pierde sus instituciones, se deja impregnar por el clima de la gran metrópoli destructora de las solidaridades tradicionales, sobreviene entonces para él, lo mismo que para los blancos, un amplio predominio de los estados melancólicos.

Mucho más difícil es referirse a la esquizofrenia, ya que algunos psiquiatras toman el término en su sentido estricto (verdadera esquizofrenia) y otros lo amplían, como sucede en Estados Unidos. En todo caso, lo que puede afirmarse es que la esquizofrenia existe entre los negros tanto como entre los mulatos y los blancos, y el hecho de que los porcentajes parezcan superiores para estos últimos obedece únicamente a que se los toma del cuadro clínico de los internados. Compárense los porcentajes de los esquizofrénicos de color con los que corresponden a mulatos y negros dentro de la población total, y se derrumbará de inmediato esa primera impresión, que les asignaba ventajas en este campo. El hombre de color, y el mulato siempre más que el negro, paga un pesado tributo a la esquizofrenia.

Sobre la base de información tomada del hospital Julio Moreira, de Bahía, Stainbrook pone de relieve que más de la mitad de los casos, todos ellos registrados entre menores de 40 años, corresponden a personas que hacia la fecha de su admisión, cuando contaban alrededor de 24 años, eran huérfanos de padre o madre; el mayor número provenía de familias matrifocales aunque fuertemente integradas en la comunidad vecinal, a la inversa de lo que sucede en Estados Unidos, donde la familia es conyugal y se halla separada de su entorno. En opinión del autor, este detalle explica que haya tan pocos casos con síntomas catatónicos, mutismo, estupor y negativismo, y que funcione una «comunidad» de enfermos en el patio del asilo; los esquizofrénicos responden, tratan de hacer amistades y presentan francamente menos ansiedad que en nuestra civilización. Las formas paranoides no existirían sino en la clase blanca, y vinculadas con tropiezos en la movilidad social.

Tanto en Bahía como en la Guayana Francesa nos encontramos, por consiguiente, con un clima de asilo que resulta muy particular si se lo compara con el nuestro: vida social y buena conversación, en lugar de hombres que, aislados y postrados, rumian sus sueños. Cunha Lopes observa en Río de Janeiro que la catatonía afecta preferentemente a los hombres, en tanto que las formas paranoides se instalan más que nada en las mujeres; el autor no nos dice, en cambio, si esta

observación tiene validez para los tres colores o simplemente en general. Por último, en San Pablo, en 1961, tenemos:

| | Mulatos | | Negros | |
|--|---------|---------|---------|---------|
| | Hombres | Mujeres | Hombres | Mujeres |
| Formas simples, hebefrénicas y catatónicas | 60 | 22 | 44 | 11 |
| Formas paranoides y parafrénicas | 13 | 7 | 14 | 12 |
| Paranoia | — | 1 | 1 | — |

Y el clima del patio de los asilos ofrece un espectáculo similar al de los hospitales europeos. Un sondeo efectuado en Río de Janeiro para el período 1962-63 parece indicar que entre la gente de color predominan las formas simples (32 casos) sobre las formas paranoides (8 casos) y catatónicas (también 8 casos). Estas diversas cifras, con todo lo fraccionarias que puedan ser, tienden a confirmar que el medio externo (comunitario en Bahía o societario en las grandes urbes del centro del Brasil) reviste gran importancia en la sintomatología, como por ejemplo en el caso de la falta de estructuración de la personalidad (que se manifiesta en el número al que ascienden las formas simples).

Mucho se ha hablado sobre tendencias histeroides en la raza negra y en las instituciones de origen africano. En todo caso, Roxo y Cunha Lopes coinciden en señalar, en lo que se refiere a Río de Janeiro, que los internados histéricos son muy pocos. Los sondeos que en épocas más próximas efectuamos en Río y en San Pablo confirman la escasez de ese tipo de enfermos. La misma observación vale para Bahía, donde el *candomblé* africano, si bien proporciona marcos de pensamiento a los enfermos, tendría apenas una insignificante gravitación en las reacciones de los negros y negras de clase baja: «El cuadro clínico es decididamente esquizofrénico y no verdaderamente histérico». Con todo, sería importante saber si esta escasez de histeria no obedece a que los asilos no pueden atender sino a los enfermos más gravemente afectados. Por nuestra parte, repetiríamos este interrogante en lo que se refiere a las neurosis. El número de las psiconeurosis y neurosis atendidas en los hospitales psiquiátricos es ínfimo. Pero esto es válido para todos los grupos, cualquiera que sea el color; no podemos inferir de ello, por consiguiente, que los negros tengan mayor resistencia a las neurosis que a las psicosis. En

realidad, si persiguiéramos la solución de este problema deberíamos buscarla, más que en los asilos, en los dispensarios. Entonces descubriríamos que los negros no son inmunes a las neurosis, y, con mavor razón, tampoco los mulatos:

1960. 31 mulatos neuróticos sobre 74 consultas de mulatos
22 negros neuróticos sobre 48 consultas de negros
1961. 16 mulatos neuróticos sobre 51 consultas de mulatos
14 negros neuróticos sobre 32 consultas de negros

Dado que los dispensarios son instituciones relativamente nuevas, no tenemos modo de comparar estas cifras con las que dimos antes. Dos hipótesis, pues, resultan posibles: o bien la neurosis es un problema reciente, una característica propia del «nuevo negro», el negro urbanizado, perteneciente a la pequeña clase media en vías de formación, particularmente sensible a las frustraciones, o el proletario que ha adquirido una conciencia política y ha entrado en competencia con los blancos por el predominio en el mercado del trabajo, o bien la neurosis existió siempre entre los negros de clase baja pero el enfermo prefería no hacerse atender y se quedaba en casa, al amparo de su familia extensa y de la solidaridad vecinal. Probemos de situarnos en una posición intermedia: el negro tiene, en realidad, los mismos problemas que el blanco; su constitución no le otorga ningún privilegio, pero su cultura tradicional, en cambio, le brindaba algunas válvulas de seguridad, las mismas que, precisamente, dieron pie al estereotipo del negro bonachón y siempre contento con su suerte; he aquí, sin embargo, que esas válvulas nunca fueron otra cosa que formas institucionalizadas de neurosis latentes, neurosis que habrían de manifestarse un buen día, cuando la gran ciudad destruyese los medios de compensación que las sujetaban. En resumen, puede decirse que la asimilación progresiva del negro a la cultura del blanco se traduce en todos los rubros, desde la esquizofrenia hasta la neurosis, como asimilación a las enfermedades mentales, los respectivos porcentajes y la sintomatología de los blancos.

Solo falta, para concluir, que echemos una rápida ojeada sobre los problemas de la infancia difícil. Los expedientes del Servicio de la Minoridad de San Pablo demuestran que los pequeños negros y mulatos reaccionan según los mismos mecanismos de defensa que los niños blancos (desobediencia, mentiras, enuresis, fobias, ansiedad nocturna, escenas de violencia, robos, fugas) frente a las situaciones traumatizantes, sean

estas de orden económico (familias con muchos hijos, salarios insuficientes, tugurios, etc.) o de índole familiar (padre o madre que abandona el hogar, preferencia por los hijos de piel blanca demostrada por el padre blanco o por la madre negra, deseos de ganar el afecto de la madre que convive con un concubino). Con ello nos brindan un nuevo enfoque acerca de la génesis del déficit de estructuración de la personalidad que aparece en la clase baja de la gente de color, sugiriéndonoslo como un reflejo de la desorganización social y doméstica.

Referencias bibliográficas

Bastide, R., «Cavalos de Santo», *Estudos Afro-Brasileiros*, San Pablo, Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, 3ª serie, 1953 (fotos), págs. 29-60.

Bastide, R., «Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien», en *Anales do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, Anhembi, San Pablo, 1955, págs. 493-503.

Bastide, R., *Le candomblé de Bahia, Rite Nagô*, La Haya, Mouton, 1958.

Cabral, O., *A medicina teológica e as benzeduras*, separata de la *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, San Pablo, Departamento de Cultura, nº 160, 1958.

Cerqueira, L., «Incidência das psicopatias nos leptorrinos, mesorrinos e platirrininos da Bahia e Sergipe», *Neurobiologia*, Recife, VII, 1-2, 1944, págs. 18-38.

Cesar, O., *Misticismo e loucura*, Juquery, San Pablo, Serviço de Assistência a Psicópatas, xv, 1939.

Clouzot, H.-G., *Le cheval des dieux*, París, Julliard, 1951 (fotos).

Cunha Lopes y Candido de Assis, «Ensaio etno-psiquiátrico sobre negros e mestiços», *Estudos Afro-Brasileiros*, Río de Janeiro, Ariel, 1935, págs. 17-20.

Cunha Lopes, «Psicopatologia étnica. A mestiçagem no Brasil sob o ponto de vista psiquiátrico», *Ilustração Médica*, Río de Janeiro, 43-44, 1938, págs. 149-72.

Fernandes, Gonçalves, *O sincretismo religioso no Brasil*, Curitiba, Guayra, 1942 (fotos).

Herskovits, M. J. y Frances, S., *Suriname folklore*, Nueva York, Columbia University Press, 1936.

Herskovits, M. J., *Pesquisas etnológicas na Bahia*, Bahía, Secretaría de Educación y Salud, 1943, III.

Hurault, J., *Les noirs réfugiés Boni de la Guyane Française*, Dákar, IFAN, 1961, XIII (mapas, planos, fotos y cuadros).

Ingenieros, J., *La locura en la Argentina, Obras completas*, Buenos Aires, s. d., vol. XII.

Di Lascio, A., «Incidência das psicopatias nos leptorrinos e platirrininos de Pernambuco», *Estudos Pernambucanos, Jornal do Comércio*, Recife, 1937, págs. 115-24.

Lobo da Silva, A., «A antropologia no exército brasileiro», *Arquivo do Museo Nacional*, Río de Janeiro, 1928.

Lucena, J., «Alguns dados novos sobre os fumadores de maconha», *Arquivos da Assistência a Psicópatas de Pernambuco*, Recife, v, 1-2, 1935, págs. 197-207.

Marcondes, D., «Relaciones de objeto en la paranoia», *Revista de Psicoanálisis*, Buenos Aires, iv, 3, 1947, págs. 492-507.

Moreira, J. y Peixoto, A., *Les maladies tropicales dans les climats tropicaux*, Río de Janeiro, 1905 (citado por Cunha Lopes).

Pereda Valdés, I., *El negro rioplatense y otros ensayos*, Montevideo, Claudio García y Cía., 1937.

Pernambucano, J., «A maconha em Pernambuco», *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Río de Janeiro, Biblioteca de Divulgação Científica, 1937, págs. 187-91.

Pernambucano, U., «As doenças mentais entre os negros de Pernambuco», *Estudos Afro-Brasileiros*, Río de Janeiro, Ariel, 1935, págs. 93-98.

Pernambucano, U. y Campos, H., «As doenças mentais entre os negros de Pernambuco», *Arquivos da Assistência a Psicópatas de Pernambuco*, Recife, II, i, 1932, págs. 120-27.

Pernambucano, U. y Di Lascio, A., «Alguns dados antropológicos da população de Recife», *Arquivos da Assistência a Psicópatas de Pernambuco*, Recife, v, i, 2, 1935, págs. 40-45.

Pernambucano, U. y Di Lascio, A., «Estudo estatístico das doenças mentais encontradas em quatrocentos primeiros internados em casa de saúde particular», *Neurobiologia*, Recife, III, 4, 1940, págs. 497-504.

Price, Thomas J. (hijo), «Algunos aspectos de estabilidad y desorganización cultural en una comunidad isleña del Caribe,

- Columbiana», *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, III, 1954.
- Ramos, A., «A possessão fetichista na Bahia», *Arquivos do Instituto Nina Rodrigues*, Bahía, I, 2, 1932, págs. 127-58.
- Ramos, A., *O negro brasileiro*, I: «Etnografia religiosa», San Pablo, Companhia Editora Nacional, 2ª ed., 1940 (fotos).
- Ribeiro, R., *Cultos afrobrasileiros do Recife. Um estudo de ajustamento social*, Bol. do Instituto Joaquim Nabuco, 1952 (fotos).
- Rocha, F. da, «Estatística e apontamentos. Locura na raça negra», *Diário Oficial*, San Pablo, 1896, pág. 19.
- Rodrigues, N., «Abasia choreiforme epidémica no Norte do Brasil», *Brasil Médico*, 1890 (publicado en *As colectividades anormães*, Río de Janeiro, Biblioteca de Divulgação Científica, 1939, págs. 23-49).
- Rodrigues, N., «A loucura das multidões», *Annales Médico-Psychologiques*, París, enero-agosto de 1901 (publicado en *As colectividades anormães, op. cit.*, págs. 78-152).
- Rodrigues, N., «La paranoïa chez les nègres. Atavisme psychique et paranoïa», *Archives d'Anthropologie Criminelle*, Lyon, 1902.
- Rodrigues, N., *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, París, Société Médico-Psychologique, 1900 (trad. al francés de *O animismo fetichista dos negros bahianos*, publicado recién en 1935 por Civilização Brasileira, Río de Janeiro).
- Rotondo, H., Mariátegui, J. y Vigil, B., «Estudios de morbilidad psiquiátrica en la población urbana de Mendiocita. Resultados de la aplicación del índice médico de Cornell», *Revista Psiquiátrica Peruana*, Lima, Editorial Temea, II, 3-4, diciembre de 1959, págs. 243-74.
- Rotondo, H., Mariátegui, J. y Aliaga, P., «Areas de tensión en una población urbana marginal», en «Los prejuicios sociales», en *ibid.*, III, 1-2, junio de 1960, págs. 16-19.
- Roxo, H., *Perturbações mentais nos negros do Brasil*, II Congreso Médico Latinoamericano, Buenos Aires, 1904 (citado por Cunha Lopes).
- Silvestre, H., «Cousas de negro», *Jornal do Comércio*, Río de Janeiro, diciembre de 1935.
- De Souza, L., «No mundo dos espíritos. Inquérito de "A Noite"», *A Noite*, Río de Janeiro, 1925 (fotos).

Stainbrook, E. S., «Some characteristics of the psychopathology of schizophrenic behavior in Bahian society», en *Amer. Jour. of Psychiatry*, 109, 1952, págs. 30-35.

Van Lier, W. F., *Aanikeningen over het geestelijk leven en de samenleving der Djoeka's (Aukaner Bosneger) in Suriname*, *Bidjdragen tot de Taal-Landen: Volkenkunde van Nederlandsch Indie*, 99, 1940 (trad. al fr. mimeografiada, sin editor ni fecha).

Velásquez, M. R., «Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chaco», *Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, II, 6, 1961, págs. 9-76.

14. Introducción al estudio de algunos complejos afrobrasileños*

I

A primera vista puede parecer una pedantería que después de los hermosos trabajos de Arthur Ramos se insista en tratar el problema de un psicoanálisis del afrobrasileño.

Me apresuro, pues, a tranquilizar al lector. Aquí no pretendemos en manera alguna colocarnos en el mismo punto de vista que el escogido por el eminente africanista de Río. Pretendemos ubicarnos sobre otro terreno, que sencillamente completa al primero. El adjetivo «afrobrasileño» contiene dos términos: afro y brasileño. Ramos ha tenido principalmente en vista la parte inicial; nosotros consideraremos sobre todo la segunda. Para decirlo de otro modo: Ramos ha vinculado el psicoanálisis con la antropología cultural; nosotros lo utilizaremos en una investigación sociológica.

En efecto: ¿cuáles fueron los propósitos del autor de *O negro brasileiro* y *O folklóre negro do Brasil*? Lo dijo él mismo en múltiples ocasiones. Los mitos y costumbres africanos, transportados al Brasil, debieron adaptarse al nuevo tipo de sociedad hallado; «*deformaram-se, conservando entre os elementos dinâmico-emocionães de origem, expressões de complexos primitivos*».¹ De modo que las deformaciones no pasan de la superficie, alcanzan solo al contenido aparente de la leyenda (sustitución de personajes, pérdida de ciertos rasgos arcaicos, sincretismo con temas europeos o amerindios), mientras que las ideas latentes se mantienen idénticas, sean las formas brasileñas o africanas. En cuanto a las costumbres, «*o negro aproveitou as instituições aqui encontradas e por elas canaliza o seu inconsciente ancestral: nos autos europeus e ameríndios do ciclo das janeiras, nas festas populares, na música e na dança, no carnaval*». Ramos es el intrépido

* *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, Puerto Príncipe, Haití, II, 5. 1948.

1 A. Ramos, *O folklóre negro do Brasil*, San Pablo, 1935.

explorador de este inconsciente colectivo y primitivo;² pero se trata de un inconsciente que no se elaboró aquí, que es una antigua herencia traída del otro lado del océano, y que por consiguiente representa, más que la mentalidad afrobrasileña, la mentalidad africana pura. En fin: la obra de Ramos es un esfuerzo por reencontrar, más allá de los últimos vestigios de una cultura que se extingue lo mismo en el *terreiro* de los *candomblés* que en la Praça Onze de Río de Janeiro, las raíces libidinosas de las civilizaciones africanas. Una empresa semejante plantea difíciles problemas. Es sabido, por ejemplo, que los mitos que originariamente estuvieron en general vinculados con ritos han sobrevivido a estos y, bajo la forma de cuentos, aún viven en la actualidad. Pero sería cuestión de saber si esta supervivencia obedece a que en el fondo de cada uno de nosotros perduran aún los antiguos complejos, es decir, si conservamos el cuento porque satisface alguna de nuestras tendencias inconscientes, o si la perdurabilidad del relato responde tan solo a la fuerza de la costumbre, al tradicionalismo de ciertos grupos sociales. Podría ser que los mitos africanos hayan tenido originariamente una función psíquica —estar relacionados, por ejemplo, con la sensación de que el incesto no debe quedar impune— y luego la hayan perdido, especialmente en una nueva tierra, para convertirse en simple diversión y en estética popular. En síntesis, el problema consiste en saber si algunos complejos de plena vigencia se corresponden con esos mitos (o costumbres), si se conservaron precisamente porque nunca dejaron de ser útiles, e incluso si los elementos que se perdieron o modificaron no serían tan luego los que no servirían para nada y ya no hallaban eco en el inconsciente, en tanto se mantenían aquellos que seguían desempeñando una función analítica, o si no será, sencillamente, que nos encontramos ante un simple hecho sociológico —la potencia conservadora de las tradiciones, y en particular del grupo religioso— y, en tal caso, la simplificación o transformación del relato (o de la ceremonia) es mera tributaria del juego regulado por las leyes de la memoria y el olvido.

Ramos aporta ciertos datos que permiten, a lo que parece, distinguir entre uno y otro caso. No hay una misma explicación para los distintos hechos. Cuando vemos a las devotas de Yemanjá arrojar al agua jaboncitos, peines y cintajos, atributos de la atracción femenina, o evocar en sus cantos la

2 A. Ramos, *O negro brasileiro*, San Pablo, 2ª ed., 1940.

belleza prohibida y fatal de la Mae d'Agua, tenemos la impresión cierta de que algún sentimiento siempre actual responde a los gestos y los cánticos.³ E incluso en cuanto al Carnaval carioca: «*A Praça Onze é o censor do inconsciente negro-africano. Todo o trabalho semelhante ao da elaboração onírica encontramos ali: condensação, simbolismo, disfarços, sublimações, derivações*».⁴ El parloteo del negro, así como la mímica con que acompaña su conversación, se remiten al mantenimiento de la libido oral, en tanto que la danza de los *candomblés* se vincularía con la desaparición del superyó, todavía tan débilmente organizado entre los primitivos. En cambio, del análisis de los mitos de Odudua, Changó e inclusive Bumba-meu-Boi surge que los complejos allí contenidos se remontan al pasado más remoto, a una época en la que los abuelos de los afrobrasileños pasaban del patriarcado al matriarcado y el culto del hijo héroe.

Ya hemos distinguido entre dos clases de leyendas o ritos: aquellas cuyas secuencias se presentan como supervivencias sin contrapartida psíquica, y aquellas que exhiben una constante vitalidad creadora, prueba de que contienen un sustrato analítico. Pero estas últimas plantean un nuevo problema: los complejos actuantes, ¿son los complejos arcaicos, que invictos, siempre vivos, atraviesan las generaciones y se acomodan a todas las situaciones sociales? ¿Estamos, quizás, en presencia de un inconsciente colectivo análogo al que postula la teoría de Jung? ¿Se trata de efectos de factores sociales que, aunque indudables —como el asesinato del padre, el advenimiento del matriarcado, etc.—, han sido superados y ya no volverán, «una volta do recalcado» de los tiempos que se fueron? La hipótesis, en sí misma, no es insostenible; puede muy bien que exista una estratificación del inconsciente, constituida por capas superpuestas de complejos que datan de diferentes épocas. Esta idea de una genealogía de nuestras tendencias, de una cronología de nuestras conductas, aparece, en efecto, en muchos psiquiatras, algunos de los cuales, como por ejemplo Pierre Janet, son declarados enemigos del freudismo. La hipótesis, sin embargo, está erizada de problemas: si nos atenemos a una definición ortodoxa de los complejos, en tanto que síntesis determinantes, sin duda, pero como quiera que sea estáticas, inmutables, se nos presenta el problema de los caracteres adquiridos. Si, en cambio,

3 A. Ramos, *O folklóre . . .*, op. cit.

4 A. Ramos, *O negro brasileiro*, op. cit.

relacionamos al complejo más que nada con el instinto, según la tendencia que prevalece entre los norteamericanos, se nos crea de todos modos el problema de la herencia psicológica. Y ya se sabe que ninguno de estos problemas está resuelto.

Pero hay otra solución, y reside en considerar que un complejo no vive sino en la medida en que se lo recrea permanentemente, es decir, en la medida en que está sostenido por la subsistencia de las mismas condiciones sociales. Tomemos solo un ejemplo. Es sabido que el traumatismo del destete no se conoce, por así decirlo, en Africa, donde los niños se alimentan del pecho materno hasta que voluntariamente optan por otros medios; es sabido también que el niño no ingresa realmente en la sociedad de los hombres sino después de la ceremonia de iniciación, y que hasta entonces pertenece a la sociedad de las mujeres, razón por la cual es común el espectáculo de las madres que mientras realizan sus tareas domésticas o agrícolas cargan a la espalda con el hijo ya bastante crecido. Esto, en síntesis, significa que el vínculo materno dura más y es más íntimo que entre no pocos civilizados. Es de fácil comprensión, por lo tanto, que se mantenga como «fijación» materna, revelada en el culto de las divinidades del agua. Para saber si esta fijación se encuentra también en el Brasil, justificando así el mantenimiento de la fiesta de Yemanyá y su resistencia a toda desintegración, habría que analizar la estructura de la familia afrobrasileña y ver si también ella, como sucede en algunas regiones de los Estados sureños norteamericanos, es una familia materna, dirigida por la abuela.

¿A qué se debe la seducción de Yemanyá? ¿A la presión de lo arcaico, o a la renovación de la presión social que antaño creó el antiguo complejo y que, al prolongarse, también lo prolonga? Carecemos, personalmente, de la documentación necesaria para dar una buena respuesta, y solo un Arthur Ramos hubiera podido hacerlo.

De manera, pues, que no pretendemos internarnos por senderos tan dificultosos. Nuestra empresa será más modesta. Estudiaremos al afrobrasileño, pero no con la acentuación puesta sobre la parte «afro» sino al revés, sobre la parte «brasileño». Al hacerlo nos evitaremos ciertas dificultades que, al menos por el momento, no podríamos resolver, ya que sobre el tema nos faltan datos e investigaciones previas. Además, el terreno que abordaremos constituye una extensión del anterior, y lo completa.

II

Muchas veces los sociólogos utilizaron el psicoanálisis para esclarecer más acabadamente algunos aspectos de los fenómenos estudiados. Pero, puesto que cada cual lo ha hecho a su manera y esas maneras no carecen de diversidad, se impone, antes de penetrar en nuestro campo de trabajo, que indiquemos siquiera sumariamente con qué espíritu y según qué método emprenderemos nuestra investigación.

Ante todo, eliminamos por completo eso que podríamos llamar «sociología psicoanalítica», es decir, la explicación de los hechos sociales a partir de la libido. Aceptamos la primaria oposición que Freud estableció entre el principio de placer y el principio de realidad (sea esta realidad física o social). Entendemos que encuadra perfectamente en la sociología durkheimiana de la compulsión, o en la norteamericana del control social. Incluso admitimos que la libido puede en última instancia teñir la realidad, en sus dos aspectos; es posible una cosmovisión sexual, de modo que también es posible el goce masoquista de la presión social. Pero esto no quita —y ahí está lo importante— que el mundo sea anterior a la libido, y de una naturaleza totalmente distinta. Los psicoanalistas jamás propusieron una dialéctica libidinosa del cosmos, y con razón. ¿Por qué entonces tanta insistencia, redoblada a partir de 1912, en presentar a nuestras instituciones sociales como surgidas del principio de placer? Lo que decimos de la naturaleza lo decimos también de las realidades sociológicas: también estas, en nuestra opinión, son anteriores y de carácter distinto. Nos negamos, pues, para decirlo con palabras de Sorokin, a pasar de lo subjetivo a lo transubjetivo.⁵

Tampoco deseamos construir hipótesis alguna con respecto a la naturaleza del inconsciente. Nos situamos, pues, más allá del conflicto entre Freud y Adler, entre la sexualidad y el apetito de poder. Creemos que es mejor dar al psicoanálisis la forma más genérica posible, como sería decir, por ejemplo, que si hay en él tres campos —el de la materia, el de lo vital y el de lo nooético— nuestra investigación debe situarse en el del medio.

Pero lo vital está moldeado, modificado e impregnado por lo social. La psicología colectiva ha demostrado que los fenó-

5 P. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, ** Paris, Payot, 1948.

menos psíquicos se hallan expuestos a la influencia de los factores sociales; por desgracia, dicha disciplina se limita a examinar los resultados que tal acción produce en los fenómenos conscientes: razón, memoria, percepción o sentimientos. El psicoanálisis prueba que tampoco nuestro inconsciente escapa a esas influencias, que nuestro yo profundo es un efecto de nuestra experiencia familiar, que nuestros complejos son formaciones sociales y que en ellos se inscribe la estructura del grupo.

De esto se desprende que todo cambio en tal estructura entrañará forzosamente una modificación de los complejos. Es lo que Lacan llama «relatividad de los complejos nucleares»,⁶ de lo cual Malinowski ha dado una ilustración, por lo demás discutible, a propósito de los trobriandeses.⁷ Al aceptar este punto de vista nos ahorramos el discutido postulado de la herencia de los caracteres adquiridos, o en todo caso de la herencia psicológica, y mantenemos una correlación que une dos fenómenos simultáneos. Así evitamos también el difícil problema de la causalidad de un plano de la realidad sobre otro plano, lo subjetivo sobre lo transubjetivo y, asimismo, lo transubjetivo sobre lo subjetivo. Nos quedamos en el terreno de lo fenomenológico. Ahora bien: la experiencia nos demuestra que la pura conciencia no existe, que no hay forma sin materia, que nuestros estados psicológicos llevan siempre una «intención», están siempre dirigidos hacia algo exterior, un exterior que bien puede ser nuestro cuerpo, la naturaleza o, incluso, los hechos sociales. Pero los hechos sociales vividos son, sin duda alguna, los del presente. ¿En qué se convierte lo social así aprehendido por el yo? ¿Qué metamorfosis sufre en las zonas secretas, en las cavernas de nuestro ser? He aquí el problema que debemos solucionar. Pero la solución nos exige conocer primero la constitución del grupo en el cual viven los individuos, y en esto radica el aporte de la sociología. Por su parte, la contribución de los psicoanalistas consistió en habernos proporcionado las principales leyes de los fenómenos inconscientes —derivación, simbolización, sublimación, etc.— y en habernos provisto de las categorías generales que habremos de utilizar en nuestro trabajo.

Apliquemos esas observaciones metodológicas al estudio del

6 Enciclopedia francesa de Fèvre de Monzie, vol. VIII.

7 B. Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, ** París, Payot, 1932.

afrobrasileño. La esclavitud rompió los lazos tribales, desorganizó los antiguos tipos de familia y mezcló las diversas naciones en el reducidísimo territorio de la plantación. Estableció una nueva estratificación social, en la que la jerarquía económica se fijó según la jerarquía de los colores. Pero, al tiempo que separaba las razas, también las aproximaba, tanto sexual como culturalmente. Nada de esto pudo dejar de inscribirse en la vida psíquica de los africanos trasplantados. La liberación de algunas categorías de esclavos, y más adelante la supresión del trabajo servil, modificaron consecuentemente tal estado de cosas. En tal sentido, la evolución que se produjo asumió características diversas según los países, orientándose en América del Norte hacia el régimen de castas, y en América del Sur hacia el régimen de clases. La diferenciación entre blancos y negros subsiste, pues, pero ya no impide el ascenso social. Solo que también esto opera según leyes particulares, ya que en Estados Unidos el ascenso se produce dentro de un grupo segregado (con excepción de los negros a quienes se considera «pasables»), mientras que en Brasil se realiza dentro de una comunidad más amplia: la comunidad nacional (con algunas limitaciones, en las que el color no deja de representar cierto papel). Tampoco estas nuevas modificaciones sociales pudieron no tener repercusión en el inconsciente afrobrasileño.

Ya tenemos bien delimitado el campo en el que nos ubicaremos. No más supervivencias *afro-africanas* y sí, por lo contrario, novedades y cambios; no más herencia del pasado y sí, en lugar de ella, problemas que las situaciones inéditas plantean al inconsciente. No cabe duda de que el mejor método consistiría en efectuar el análisis de cierta cantidad de afrobrasileños convenientemente seleccionados según categorías de color (oscuros, mulatos, negros, blancos), posición social (clase alta, clase media, clase baja, campesinos y obreros), situación ecológica (el brasileño de color, tomado en una muestra desde Manaos hasta Porto Alegre) y, por último, origen étnico (a grandes rasgos, sudanés o bantú). Carentes de esta documentación, por el momento no nos queda otra alternativa que conformarnos con dos series de documentos.

La primera contiene documentos «patológicos», como por ejemplo el porcentaje de las diferentes enfermedades mentales según razas (los que poseemos corresponden a Pernambuco, Río de Janeiro y San Pablo), los análisis de algunos enfermos mentales o algunos delincuentes publicados en revistas

de psiquiatría o de medicina legal, las encuestas periodísticas referidas a las sesiones de espiritismo, etcétera.

La segunda consiste en documentos literarios, ya que el arte se presenta como una sublimación de ciertas inclinaciones reprimidas por la clara conciencia. En anteriores artículos examinamos ya la literatura afro-brasileña. Ahora pondremos nuevamente los ojos en algunas de las obras maestras de esa literatura, para buscar en ellas, tras de los temas generales (y no de los que resulten particulares de este o aquel autor), el sustrato analítico.

Nos apresuramos a reconocer que estas dos fuentes no bastan para establecer en forma definitiva la psicología profunda del afrobrasileño. Por eso, precisamente, este trabajo tiene el título de «Introducción a algunos complejos afrobrasileños». No pretende, en verdad, ser otra cosa que una simple introducción.

III

Incluso, introducción y todo, nos conviene, para mayor seguridad, llegar a ella progresivamente. Etapa tras etapa. La primera consistirá, ya que nos hallamos frente a hombres que viven entre dos culturas, en un intento de psicoanálisis de las relaciones culturales.

Frazer⁸ nos dará el punto de partida. El célebre etnógrafo inglés descubrió la existencia entre los primitivos del fenómeno de la proyección, es decir, la exteriorización del mal, la desdicha y el pecado a extramuros del yo. Así como es posible traspasar a otra persona una carga de madera o de piedras, así también se puede descargar sobre otro objeto las propias culpas o tristezas. El objeto en cuestión puede ser una cosa inanimada, un animal o un hombre. Por ejemplo, cuando se frota el cuerpo enfermo con una gallina a la que luego se suelta o se mata, la enfermedad penetra en el cuerpo del volátil y huye o muere con este. Pero no solo la enfermedad o cualquier otro mal físico pueden ser expulsados de este modo, sino también los padecimientos morales o los tabúes violados.

En este último caso la expulsión ya no es individual sino colectiva. Se trata de una ceremonia pública y general que

⁸ J. G. Frazer, *La rama dorada*, VI («El chivo emisario»).

se efectúa una vez al año, en fecha fija. Esta fecha, naturalmente, varía según los pueblos: la fiesta de los antiguos incas, por ejemplo, tenía una, como la tiene la de la Purificación, que todavía se celebra entre los cherokee. Estas ceremonias de transferencia del sentimiento de culpa al exterior, cuando son periódicas, coinciden casi siempre, al parecer, con un cambio de estación: el comienzo o el fin del invierno en las regiones templadas o árticas, el comienzo o el fin de la estación de las lluvias en las regiones tropicales.

Frazer distinguió claramente dos tipos en este ritual. En un primer caso, que no interesa a nuestro tema, el ente al que por tales artes se expulsa de la sociedad permanece invisible. En el segundo caso, en cambio, se lo supone depositado sobre un vehículo material, unas angarillas o más frecuentemente una pequeña embarcación, que se lo lleva lejos, a merced de la corriente de un río o hasta perderse mar afuera, como sucede, por ejemplo, en las islas de las Indias Orientales, en la península de Malaca o en la isla polinésica de Tikopia. Algunas veces lo que de este modo se excomulga es la desdicha o la enfermedad, como hacen los lakos, que anualmente —por lo general en marzo— botan al mar sus dolencias sobre un barquito de vela de seis pies de largo. Pero no podemos establecer una línea divisoria entre enfermedad y pecado, ya que para la psicología primitiva los trastornos físicos son una consecuencia de la violación de la ley moral, es decir, más exactamente, la violación de la costumbre.

En otros casos el mal encarna o se aloja en un animal —chivo o gato, vaca o buey—, como en la India o entre los judíos. A pedradas o a bastonazos, el animal es expulsado ritualmente de la aldea; a veces también se le da muerte. Esta es la costumbre llamada «del chivo emisario», que gracias a un célebre pasaje del Antiguo Testamento (*Levítico*, XVI, 21-22) es la más conocida entre todas las de su género y proporcionó a Frazer una denominación aplicable al conjunto de estos ritos de exteriorización: «Y Aarón, poniendo ambas manos sobre la cabeza del chivo viviente, confesará como propias todas las iniquidades de los hijos de Israel, y todas las felonías cometidas conforme a sus pecados, y, depositando esta carga sobre la cabeza del chivo, dispondrá que un hombre especialmente designado se lleve al animal en dirección al desierto. El chivo, pues, transportará a una tierra deshabitada todas las iniquidades del pueblo de Israel, y el hombre lo dejará perderse en el desierto».

El chivo emisario puede también, en último grado, ser un

hombre, a quien se constituirá en símbolo del espíritu del mal y se expulsará violentamente de la comarca; esta costumbre fue documentada entre los pomo de California, en Queensland, en Camboya, en algunas aldeas de Estonia y en la ciudad andaluza de Carmona. El mismo rito aparece entre los antiguos eslavos (expulsión de la muerte), romanos (expulsión del «Viejo Marte») y griegos (expulsión del hambre), casos que registran la práctica coincidente de flagelar a la víctima con ramas de árbol antes de darle muerte.

Frazer se limitó a efectuar la descripción etnográfica de este conjunto de costumbres, tan vasto y rico. Pero el psicoanálisis nos permite adivinar las fundaciones psíquicas sobre las cuales se erigen estos ritos. La interiorización de la censura paterna, la identificación del hijo con su padre y la formación de un superyó culminan necesariamente en la escisión del contenido psicológico en dos partes: la reprimida y la consciente. Y lo reprimido, cuando trata de penetrar en las zonas más iluminadas, produce, como consecuencia de la lucha que debe entablar con la censura interior, perturbación y sufrimiento. En su análisis de los miedos infantiles, Freud estableció el carácter siniestro «de la vuelta de lo reprimido; lo que se conoce desde antiguo y hace mucho tiempo que es familiar, lo íntimo y familiar [*das Heimliche*], lo conocido, tornóse por la represión ajeno al yo y su retorno se siente como siniestro [*unheimlich*] [. . .] El aspecto siniestro es esa especie de aspecto atemorizante que representa algo que fue reprimido y retorna», lo cual, en suma, «tiene su origen en la revivificación de complejos infantiles». Agreguemos que este aspecto siniestro no es más que la otra cara del mal aspecto de la conciencia inquieta.⁹ Es necesario, pues, desembarazarse a toda costa de tan lamentable elemento, que podría perturbar la vida del grupo social en el momento mismo en que se abren para este nuevas oportunidades de acción. En consecuencia se lo proyecta hacia afuera, sobre el chivo emisario. Pero téngase bien presente que de ningún modo pretendemos afirmar que esta «proyección» de lo censurado sea la causa originaria de la costumbre descrita por Frazer; insistimos en negarnos a pasar de lo subjetivo a lo transubjetivo. Queremos decir, simplemente, que este fenómeno psíquico se aprovechó del rito circundante para inscribirse en él y emplearlo *pro domo suo*. Por ahora el chivo emisario y la conciencia culpable son dos fenómenos distintos, uno de ellos sociológico y el otro psico-

9 S. Freud, *Das Unheimliche*, * Imago, 1920.

lógico, intratribal. Solo se abrirá una nueva etapa cuando dos tribus o dos etnias, lo que es decir dos culturas diferentes, se pongan en contacto.

Lo que entonces ocurre ha sido analizado por Reik en *O deus próprio e o deus alheio*, y no podemos hacer nada mejor que citar aquí el pasaje correspondiente: «El miembro de una tribu creía en el dios del que le hablaban sus antepasados, del que derivaba su origen y que era el espíritu protector de su colectividad; pero, por esto mismo, no dudaba en absoluto de que el dios de la tribu vecina también era real y debía ser temido. [. . .] Con la diferenciación de las tribus y estados, que duró siglos, y bajo el influjo combinado de los grandes progresos de la civilización y de las necesidades vitales, la situación del individuo y de la masa con respecto a los dioses de su tribu y de la ajena se modificó. En esta época primitiva, un clan, favorecido por excelentes factores locales y condiciones de vida, avanzaba más de prisa camino de la civilización, en tanto que otro, estorbado por dificultades de diversa especie, le iba a la zaga o se desarrollaba en una dirección diferente. Con el avance de la civilización y los refuerzos de la represión, sobre la cual descansa aquel, el concepto de dios se sublimó, y el dios de una tribu perdió los rasgos rudos, francamente crueles y sanguinarios, que todavía existían en el dios de otra. [. . .] Entonces, él ya no se reconocía más a sí mismo en el dios de la tribu vecina, que había quedado atrasado, ni lo tomaba por su semejante; en ese dios extraño, ajeno a su propio pasado, veía la caricatura de su propio yo como éste era antes, y que él sentía como extraño. Los neuróticos se comportan de manera semejante cuando el análisis los obliga a reconocer las peculiaridades infantiles que les son inherentes, e ignoran como propios sus impulsos instintivos reprimidos».¹⁰ La oposición entre nuestro dios —que es el padre nuestro, amado y protector— y el dios extranjero —que tiene un carácter siniestro— proviene de que este último nos recuerda aquello que desearíamos olvidar, con lo cual se convierte en la proyección de nuestros complejos reprimidos. El odio que nos inspira (manifestado en múltiples hechos, algunos de ellos citados por Reik: transformación de las divinidades extranjeras en demonios, persecución a los judíos y a los primeros cristianos, guerras religiosas, Inquisición) obedece a que se ha convertido en la imagen «*da volta do recalcado*». Lo que en él odiamos es, en

10 T. Reik, *Religião e psicanalise. O deus próprio e o deus alheio*, Río de Janeiro, 1934.

el fondo, una parte de nosotros mismos, esa parte que el superyó de origen paterno empuja sin cesar a la oscuridad de nuestro inconsciente. Aquí, por consiguiente, se desarrolla el mismo proceso psíquico que antes, con la diferencia de que ya no es necesario hallar dentro de la propia tribu al sustituto de lo reprimido, puesto que el encuentro racial o étnico provee directamente el sustituto indispensable para eludir el conflicto íntimo entre el yo superior y el yo subterráneo.

Actualmente la religión no desempeña en la vida colectiva el mismo papel que antes representaba. Pero no por eso ha dejado de existir el proceso psíquico, que se encuentra así en la necesidad de escoger un nuevo objeto donde pueda efectuarse la proyección de lo censurado, un objeto que, por eso mismo, asumirá un carácter siniestro. Ahora toca al individuo perteneciente a una raza distinta —el negro o el judío, pongamos por caso— el turno de constituirse en ese objeto. Por cierto que el antisemitismo o el sistema de castas norteamericano no nacen de esta proyección de nuestros sentimientos inconscientes sobre los demás. Se trata de hechos extremadamente complejos, en los cuales operan elementos económicos, religiosos y de muy otra y variada índole. En el antisemitismo, por ejemplo, toman parte la reacción adversa de la comunidad ante un elemento que le parece inasimilable, cuerpo extraño y parasitario; la envidia ante un pueblo **dinámico** que asciende con rapidez hasta ocupar los puestos más destacados en el comercio, las finanzas y las profesiones liberales; la rememoración del martirio de Cristo, etc. Así son las cosas, pero estos sentimientos no podrían contener por sí solos el veneno, el aspecto de ponzoñosa malignidad que hay en el fondo de todas las persecuciones contra los judíos; si se les agrega tal característica es, precisamente, porque en ellos está mezclado el proceso de proyección. Digamos que, como siempre, lo sociológico es anterior a lo psíquico. La situación económica y religiosa del judío en una sociedad cristiana en la que se compite por mejorar el *status* de vida señala su objeto al sentimiento que pugna por trasponer las fronteras del yo; estos elementos de orden social cavan el surco, indican la dirección, y lo reprimido se deslizará así por el camino que le trazaron las condiciones sociales: «Todo hombre lleva en sí —decía Beaudouin— a un rebelde, a un primitivo que no adhiere a los parámetros, conscientemente adoptados, de la moral y la sociedad ambientales. El judío (lo mismo que en otras épocas el hereje) ofrecía a los cristianos conformistas un tipo singularmente propicio para la proyección de esa infi-

delidad íntima. Por lo tanto, comenzaron a detestar en el judío —más o menos como el norteamericano con respecto al negro— la imagen viviente de los propios instintos reprobados». ¹¹

Y el mismo Beaudouin sugiere que en la línea de color hay un fenómeno análogo al del antisemitismo. En realidad el problema es, tanto en un caso como en otro, mucho más complejo. R. E. Clark, en un análisis acerca de las bases del prejuicio racial, ¹² comprobó que este último entra en acelerado desarrollo a partir de la extinción de la esclavitud, tras desplomarse un status social que asignaba a cada uno su lugar dentro de una jerarquía estable; en los estados sureños —el autor se refiere, por supuesto, a Estados Unidos— el prejuicio tiende a conservar la antigua jerarquía, mientras que en el Norte constituye una reacción defensiva contra el nuevo competidor económico. A estos factores primarios hay que agregar, siempre según Clark, la sensación de inseguridad que inspira todo extranjero, los vagos terrores místicos, el miedo al «desclasamiento» social e incluso las leyes previstas por el ceremonial y la etiqueta para mantener las distancias sociales. Pero tampoco estos hechos, como sus análogos en lo que respecta a los judíos, sirven para explicar el matiz de enajenación contenido en las razzias, los linchamientos y el sadismo con que se marcan las relaciones raciales. Para comprenderlo hay que recurrir al fenómeno de la proyección, que también está inserto, no lo olvidemos, en los orígenes del delirio de persecución, ya en el terreno de las neurosis. (Esta proyección salta a la vista en algunos de los hechos citados por Frazier en su *Patología del preconceito racial*, como por ejemplo el de la pequeña telefonista que atribuye a un negro *sentimientos* eróticos que, en el fondo, son los suyos propios. [Suplemento de *A Manhã*, 27 de septiembre de 1942.]) De modo, pues, que los factores indicados por Clark, económicos y sociales, no hacen más que indicar a lo reprimido el objeto sobre el cual podrá luego volcarse. Es evidente que el «ello» extroyectado seguirá la línea de menor resistencia, por lo demás una línea que la esclavitud, con su estratificación de los colores, le deja ya impresa en puntos perforados... Sin embargo, apenas el objeto sea alcanzado por la extroyección de los complejos criminales,

11 C. Beaudouin, «Exaltations collectives d'aujourd'hui», *La Grande Revue*, 1938.

12 R. E. Clark, «The bases of race prejudice», *The Annals*, 1928.

la antigua oposición, que era simplemente sociológica, asumirá una virulencia de muy distinta índole.

Las diferencias étnicas dan prueba de ello. La virulencia del prejuicio de color es tanto más intensa cuanto menores son las posibilidades abiertas para que lo reprimido drene por otras pendientes, caso en que se encuentran, sobre todo, los anglosajones protestantes. En cambio, donde existe la confesión católica, que permite cierta liberación de las fuerzas inconscientes, y este es entre otros el caso del Brasil, el prejuicio perderá en violencia lo que gana en aproximación a lo sociológico, a la oposición económica. Asimismo, dondequiera que la valla sexual no exista y el patriarca pueda dar libre curso a su libido en calidad de señor, como ocurrió en el período esclavista, el prejuicio será más una representación que una fuerza operante.

En este apartado creemos haber dejado en claro:

- a. Que el fenómeno de la proyección de lo reprimido es un proceso psíquico muy general.
- b. Inscripto en costumbres sociales muy diferentes entre sí.
- c. Que con la aparición de los contactos culturales o raciales, el objeto seleccionado por la proyección pertenece a la cultura o la raza extranjera.
- d. Que en virtud de lo antedicho, este fenómeno se ve llamado a conferir especial virulencia a la línea de color.

Todo esto, sin embargo, solo constituye una de las facetas —la faceta de los blancos— de las relaciones entre las razas. Ahora debemos examinar la otra cara, la de los negros. Y ambas se hallan naturalmente ligadas, pues la reacción del negro depende del carácter de la acción del blanco hacia él.

IV

Pero de inmediato tropezamos con la primera dificultad. El psicoanálisis enseña que el comportamiento del adulto depende de su experiencia familiar, y refiere la formación de los complejos a los primeros años de la existencia; prácticamente, se detiene en la pubertad. Y es el caso que el niño negro no debería sufrir las consecuencias de la línea de color, ya que vive con su familia tanto como el pequeño blanco vive con su propia familia blanca y, en resumidas cuentas, sus úni-

cas relaciones son las intrafamiliares, es decir, con el padre y la madre, los abuelos, los hermanos y las hermanas. Quizás, en verdad, su experiencia difiera de la del blanco, porque —limitándonos al ejemplo de Estados Unidos— la familia de clase baja puede ser disgregada o materna. Sin embargo, la naturaleza de la experiencia vivida es igual a la de los blancos, porque transcurre en el seno de un grupo doméstico y no sobre la misma línea de separación de las razas o de segregación de las castas.¹³ Dadas estas condiciones, ¿cómo se entiende, pues, que el prejuicio de color influya en la formación de los complejos?

Pero el primer error consiste, precisamente, en suponer que la formación del inconsciente se complete con la pubertad. La escuela psicoanalítica francesa —influida por Durkheim, de quien acepta la definición del hecho social por la coacción— enseña que lo social actúa incesantemente sobre el yo subterráneo. Tanto, que llega a hablarnos de un superyó de origen escolar o profesional.¹⁴ En cuanto a Estados Unidos, Dollard plantea el problema de las relaciones raciales en términos de frustración. El sistema de castas frustra al hombre de color, impidiéndole la realización de todo un conjunto de conquistas económicas, políticas, sexuales y de prestigio. Y es sabido que la frustración entraña, como inevitable consecuencia, el acrecentamiento de la agresividad. Pero la casta impide que esta agresividad se vuelva contra el blanco; así reprimida, pasará entonces a las zonas oscuras del alma, desde donde derivará luego hacia otros objetos o se sublimará. La derivación se produce sobre todo entre los negros de clase baja, y se traduce en hostilidad contra el negro mismo. Desmintiendo la ley de Sumner,¹⁵ según la cual en las relaciones de grupos la solidaridad es la ley del grupo interno y la agresividad se dirige contra el grupo externo, aquí la hostilidad del negro, impedida de orientarse contra el blanco, se dirige a la persona de otros negros. La sublimación aparece principalmente en individuos de la clase media afronorteamericana, donde asume la forma de la competición económica y social. Pero cualquiera advierte que estos son fenómenos psíquicos que se operan en los profundos recovecos del ego adulto.

Todavía podemos avanzar algo más. El niño no pertenece

13 J. Dollard, *Caste and class in a Southern town*, New Haven, Yale University Press, 1937.

14 Véase la colección de la *Rev. Franç. de Psychanalyse*.

15 W. G. Sumner, *Folkways*, ** Nueva York, 1906, pág. 12.

únicamente a su familia. Aun antes de su pubertad ya forma parte de muchos otros grupos. Y esto es tanto más cierto cuanto que en la familia desorganizada se ve empujado a la calle. Y es la calle la que se convierte en centro de sus actividades, en el escenario donde habrá de forjar su experiencia íntima. No discutimos la afirmación de que el niño blanco desconoce el prejuicio de color; es verdad, además, que en las grandes metrópolis del Norte, en Estados Unidos, resulta frecuente la coexistencia activa de negros e inmigrantes, e incluso sabemos que hasta en las bandas del hampa se registra una cierta alianza de colores.¹⁶ Pero también es cierto que los padres instruyen bien pronto a su progenie para que no se mezcle con los chicos de color. De este modo el niño hará desde bien pequeño la experiencia de la separación de las razas, sentirá su inferioridad y en función de todo ello quedará, sin duda alguna, profundamente marcado (véase el poema de Countee Cullen que se titula *Incidente en Baltimore*). Ubiquémonos, por último, dentro mismo de la familia, para averiguar si no interviene también allí el prejuicio de color. Este sólo puede aparecer, en opinión de Dollard, con la llegada del hermanito o la hermanita.¹⁷ En razón de las relaciones ilegítimas entre negras y blancos, que constituyen una de las características del régimen de castas en el Sur, puede ocurrir que nazca un niño de piel más clara, y es a este a quien la madre querrá más. Sucede, en efecto, que el color desempeña un importante papel en la ascensión social: hay más abundancia de mulatos en las clases altas, mientras que la piel más oscura se encuentra sobre todo en las clases bajas. La mulata es más solicitada por los hombres de color ricos o de posición estable, porque parece una garantía de hijos de piel más clara. Por último, las relaciones entre blancos y negros se hacen más delicadas, más parecidas a las que mantienen los blancos entre sí, cuanto más pálido sea el tono del hombre de color. De ahí la preferencia de la madre, que reaccionará en lo que los psicoanalistas llaman «complejo de Caín y Abel», es decir, el complejo de la hostilidad contra el hermano que se lleva una parte del afecto de los padres y frustra la satisfacción de la libido afectiva, tiéndola con la original coloración que el prejuicio racial le confiere. Pero aquí, a criterio nuestro, hay algo más. Dollard parece aceptar con mucha facilidad el postulado psicoanalítico se-

16 Trasher, *The gang*, Chicago, 1927.

17 J. Dollard, *op. cit.*

gún el cual la familia sería un grupo cerrado. En realidad la familia está ampliamente abierta a todas las influencias del medio social, embebida de algún modo en la atmósfera que es común a un país o una región. Las relaciones entre padres e hijos no están solo determinadas por un simple juego de estímulos recíprocos dentro de un círculo estrecho sino también por todas las representaciones colectivas que han elaborado los padres. Más que una relación entre dos generaciones hay, pues, una relación entre el niño y la cultura exterior personificada —vivida— por los padres. Línea de color y tabúes de casta forman parte, en el caso que nos ocupa, de esta cultura vivida, y tanto la censura paterna como la libido parental se modifican con todas estas representaciones colectivas, que les confieren una forma especial. Evidentemente, la libido centrada en la madre no se realizará del mismo modo que entre nosotros, por ejemplo, allí donde esa madre registra con espanto las variaciones de color de su hijo y observa respecto de este una actitud de angustia, marcada por ambivalentes sentimientos de afecto y repulsión.

De modo que la línea de color influye en el desarrollo del inconsciente, y esto desde el momento mismo en que el niño nace. Tal influencia queda señalada en la formación de los complejos.

Pero estos complejos varían según las situaciones. No es posible plantear tajantemente la oposición entre un grupo de blancos y un grupo de negros. Deberíamos más bien recoger el punto de vista metodológico de Warner, Junker y Adams en el sentido de que para estudiar las actitudes del negro se impone reubicarlas dentro de la situación total.¹⁸ Hay que distinguir entre el negro del Sur, formado en una tierra donde la esclavitud fue sustituida por un régimen de castas, y el negro del Norte, que tiene acceso a una atmósfera más democrática. Hay que tener en cuenta el color de la piel, ya que en gran medida es del color de donde surgen clasificaciones como las de oscuros, mulatos, bronceados y negros «pasables». Asimismo, el grupo de los negros se encuentra estratificado en clases —alta, media y baja—, que lo más a menudo, aunque no necesariamente, corresponden a indudables diferencias epidérmica. Los recursos económicos —nivel de vida— y el mayor o menor grado de instrucción son datos que tienen importancia para un psicoanálisis que pretenda

18 W. L. Warner, B. H. Junker y W. A. Adams, *Color and human nature*, Washington, 1941.

ver claro. Por ejemplo, la sexualidad del negro es cada vez menos reprimida a medida que pasamos de la clase alta a la clase baja. En consecuencia con ello, los sueños de la clase baja son análogos a los de los niños,¹⁹ o sea que constituyen la expresión directa del deseo, mientras que en la clase alta presentan los mismos caracteres que los de los blancos, lo que equivale a decir que son más elaborados, simbólicos y encubiertos. El estudio del comportamiento del negro en la demencia precoz revela, asimismo, que las perversiones sexuales, la masturbación y la automutilación aparecen con menor frecuencia que entre los blancos.²⁰ Por último, recordemos que la característica fundamental de la clase media de color es, en opinión de todos los investigadores, el puritanismo.²¹ En el estudio del afrobrasileño, que ahora sí nos disponemos a iniciar, habremos de manejar, pues, dos postulados, que se resumen en la siguiente fórmula: la línea de color tiene una influencia cierta en la formación de los complejos, inclusive los infantiles, pero actúa de distinto modo según las diversas situaciones totales, la edad, el sexo, la educación, el medio social, la condición económica y la zona geográfica, datos todos ellos que, por eso mismo, no serán descuidados en nuestro análisis.

V

Pero ahora deberíamos preguntarnos: ¿realmente existe en el Brasil una línea de color? Por cierto que existió en tiempos de la esclavitud, y tanto las Ordenações Manuêlinas como los decretos de muchos gobernadores dan fe de que con el ánimo de preservar las distancias sociales se llegó incluso a reglamentar la vestimenta de las distintas razas. Otra prueba la da la prohibición del matrimonio entre blancos y negros, siendo que al mismo tiempo el casamiento con indios estaba per-

19 J. L. Lind, «The dreams as a simple wish fulfilment in the negro», *Psychoan. Rev.*, 1, 1911-14.

20 Evarts, «The ontogenetic against the philogenetic in the insane of the color race», *Psychoan. Rev.*, 3, 1916.

21 Además de las obras de Dollard y Warner ya citadas, consúltense especialmente las obras de E. F. Frazier *The negro family*, Chicago, 1939, y *Negro youth and the crossways*, Washington, 1940, así como el artículo de este mismo autor en la obra de E. B. Reuter, *Race and culture contacts*, Nueva York, 4ª ed., 1934.

mitido, por no decir recomendado. Por lo demás, los hombres de color no podían ejercer diversos oficios, en especial el sacerdocio, y a los militares les estaba vedado llenar plaza de oficial fuera del propio regimiento. Blancos y negros tenían asignadas ubicaciones distintas en el templo, frente a Dios, y en el cementerio, frente a la Muerte.

Pero el progresivo aumento del número de negros libres, el ascenso social de los mulatos y el temperamento mismo del brasileño hicieron que poco a poco se quebrara una línea que, sobre todo, hallaba sustento en una legislación importada. Couty (*L'esclavage au Brésil*) manifiesta su admiración por una ausencia de prejuicios que permite a los blancos mezclarse con la gente oscura dondequiera que sea, en el teatro y en los salones, en los comercios y en la escuela, en la administración y en la vida pública. Pero hubo resistencias, sobre las cuales ofrecen testimonio las obras de Charles Expilly. Bien, *hubo*. ¿Quiere decir entonces que nada quedó de ellas? En verdad, surgieron islotes de resistencia que fue necesario destruir rudamente. Los marinos de color se amotinaron varias veces, y Alvaro Bomilcar nos explica que obraron así para protestar contra la incomprensión de los oficiales blancos, que les «cerraban el paso» a la jerarquía.²² Y el doctor Orlando de Almeida Prado debió luchar contra la situación, relativamente reciente, de que el brasileño de color no pudiera entrar en la policía, la inspección de transportes o el servicio penitenciario, ni pasar, en el ejército, del grado de sargento.²³ En la actualidad, en cambio, no se puede hablar de línea de color. Al menos no es posible decir que exista como barrera legal.

Ahora, ante la pregunta de si subsiste, siquiera en forma difusa, cierto prejuicio de raza o de color, unos responden que sí y otros que no. Primero pasemos revista a algunos hechos. Una encuesta realizada en los tres municipios del estado de San Pablo prueba que los blancos, por abrumadora mayoría (95 %), rechazan la idea de casarse con negros, mientras que algo más de la mitad experimenta cierta repulsión por la convivencia vecinal con familias negras; es cierto que también por amplia mayoría el blanco acepta que un hombre de color lo trate como médico, lo defienda como abogado o

22 A. Bomilcar, *O preconceito de raça no Brasil*, Río de Janeiro, 1910.

23 O. de Almeida Prado, «Em defesa da raça negra» (discurso en la Cámara de Diputados).

lo mande en su puesto de trabajo,²⁴ pero queda por responder la contrapregunta que hizo una de nuestras alumnas cuando la interrogamos al respecto: «*Escolharemos para nosso médico um preto quando houver possibilidade de obter um branco?*»

Entre intelectuales, miembros de profesiones liberales y hacendados se distribuyó otro cuestionario, referido esta vez a los caracteres psicológicos que pudieran convenir a las distintas razas representadas en el Brasil (previsión, sugestionabilidad, impulsividad, aucontrol, tolerancia), cuyos resultados —interesantes por lo que contienen de representación colectiva y no como juicio científico— revelan que el negro y aun el mulato pasan por ser inferiores al blanco en todo sentido.²⁵

La última encuesta a la que nos remitiremos es la efectuada por la Sociedad Nacional de Agricultura en 1920. De entre quienes la respondieron, 124 sobre un total de 159 se manifestaron contrarios a la inmigración de negros. Las razones que dieron para ello constituyen indicios de haber formado cierta opinión respecto de la inferioridad racial del hombre de color. Discriminadas, ofrecen este cuadro:

| | |
|---|-----------------|
| Económicas (mal trabajador) | 25 |
| Intelectuales y morales (poco inteligente, degenerado mental, indolente y borracho, criminal) | 19 |
| Raciales (inferioridad congénita, odio al blanco en lo hondo del corazón del negro) | 44 |
| Reconocimiento de un prejuicio de color | 9 |
| Otras razones | 9 ²⁶ |

Hasta ahora nos hemos mantenido en el terreno de los juicios colectivos, y comprobamos que esos juicios, al menos dentro de una clase de la población, son peyorativos. Cabe preguntarse, pues, si estos juicios influyen en la conducta efectivamente observada.

Pareciera que sí, al menos si hacemos fe en las opiniones de Fernando de Goes, quien reunió abundante documentación sobre el tema.²⁷ La documentación aludida se localiza en San Pablo, y no está de más advertir que quizá la afluencia de

24 «Inquérito sobre a posição social do negro em tres municípios paulistas», *Sociologia*, II, 1940.

25 *Arq. do Museu Nacional*, Río de Janeiro, 1928, págs. 328-29.

26 Sociedade Nacional de Agricultura, *Imigração*, Río de Janeiro, 1910.

27 F. Goes, «*Variações sobre o negro*», *Seiva*, I, 4, 1939.

extranjeros a esta ciudad haya tenido cierta participación en el comportamiento que se indica. En todo caso habrá que pensar en ciertas etnias de extranjeros, por añadidura ricos, ya que, según los testimonios que ofrece Louis Couty,* los primeros inmigrantes, que trabajaron en estrecho contacto con los esclavos, nunca dieron muestras de disconformidad por verse mezclados con ellos. No obstante, debo agregar que los hacendados paulistas, si he de creer a lo que algunos de ellos me manifestaron, se preocupan mucho más que los propietarios de los ingenios por mantener las distancias sociales entre las razas. Sea de ello lo que fuere, Goes ejemplifica su punto de vista con la cita de avisos como estos, tomados de los diarios: «*Procura-se uma empregada de cor branca para casa de família distinta*»; «*Alugam-se ótimos cômodos para rapazes e moças que trabalham fora. Não há vagas para gente de cor*».** Podríamos citar multitud de casos semejantes.

¿Acaso no supe yo mismo, hace poco tiempo todavía, de un industrial que se negaba a tomar negros en su fábrica? Y lo que sigue es el título de un diario: «*O Hospital Alemão recusou assistir a dois sinistrados por serem pretos!*»*** También lo leí yo mismo en fecha reciente. Goes refiere, además, el caso de la escuela Luiz Gama, que adiestra a las negras para que sean exclusivamente sirvientas, mucamas o cocineras, lo cual significa, según el autor, un esfuerzo por mantener siempre en el más bajo nivel posible a las brasileñas de color, un intento más para cerrarles el camino del ascenso social. Igualmente representativos son el caso del club de patinaje en el que los negros no podían ingresar pero que acabó por admitirlos, ante las protestas de estos, en «*renques especiais*», y el caso de los clubes deportivos dotados de pileta de natación que ahora se las ingenian para impedir que los negros, ya admitidos desde antes, se zambullan en una misma pileta con los blancos.²⁸

Pero un hecho es solo un hecho, y en sí mismo no quiere de-

* *Esbozos sociológicos*, Río de Janeiro, 1884, esp. págs. 219-22.

** «Se busca empleada doméstica de piel blanca para casa de familia distinguida»; «Se alquilan óptimos ambientes a muchachos y chicas que trabajen fuera. No hay habitaciones para gente de color». (*N. del T.*)

*** «El Hospital Alemán se negó a atender a dos accidentados por ser negros». (*N. del T.*)

28 E. Prado, *A ilusão americana*. El autor asegura que los únicos casos de linchamiento conocidos en San Pablo contaron con la dirección y participación efectiva de inmigrantes norteamericanos.

cir nada. Hay que interpretarlo. Mario de Andrade, por ejemplo, piensa que estas actitudes no son el resultado de un prejuicio de color sino de un prejuicio de clase.²⁹ Aunque esto no sea válido para el último caso —el de la piscina—, la observación, en conjunto, es exacta. Se ve, además, confirmada por todos los observadores o investigadores, lo mismo extranjeros —como Pierson en lo que concierne a Bahía—³⁰ que brasileños —como Lobo y Aloisi respecto de San Pablo—. ³¹ El negro soporta todavía las consecuencias de su antigua condición de esclavo, el desarrollo fabril lo ha hecho descender más aún, si cabe, y en términos generales se sitúa dentro de las clases más bajas de la sociedad. La línea que lo separa del blanco no es una línea de casta sino de clase, y de esto da prueba el hecho de que a un descendiente de africanos le es tanto más fácil franquear la puerta de la casa del blanco cuanto más alta es la posición que ocupa en la comunidad.

Entretanto, queda el problema del casamiento interracial. Utilizando al efecto determinadas estadísticas, Lowrie ha formado opinión en el sentido de que el casamiento entre razas es muy escaso y la unión entre los dos colores asume fundamentalmente la forma de unión ilegítima.³² Así se expide ante una asociación sociológica estadounidense en una comunicación que levantó no pocas objeciones entre aquellos colegas del autor que se han especializado en asuntos brasileños. Estos apuntaron, entre otras cosas, que el matrimonio interracial se va haciendo más frecuente a medida que se pasa de las zonas urbanas a las zonas rurales, y que la abundancia de las uniones ilegítimas no tiene gran cosa que ver con asuntos de casta sino más bien con una actitud habitual en las clases proletarias del Brasil.

Lobo y Aloisi señalan al respecto un comportamiento particular en cada clase social: las clases superiores rechazan, en general, cualquier tipo de casamiento que suponga mixtura racial, así sea con mulatos claros; las clases medias aceptan a los mulatos que ocupan una posición social importante, o gozan de fortuna; los proletarios urbanos se niegan a contraer solemne matrimonio con un negro oscuro, pero ni aun esa

29 M. de Andrade, «Linha de cor», art. inédito.

30 D. Pierson, «A composição étnica das classes na sociedade baiana», en *Rev. do Arq. Munic. de S. Paulo*, LXXV, 1941.

31 H. Lobo e I. Aloisi, «O negro na vida social brasileira», *Panorama*, San Pablo, 1941.

32 S. H. Lowrie, «Racial and national intermarriage in Brazilian city», *Amer. Journ. of Sociology*, 1939.

misma relación despierta objeciones si se produce en términos de concubinato; finalmente, entre los proletarios rurales, que nada saben de este tipo de barreras, ocurre incluso que las muchachas blancas prefieran un compañero de color, porque conocen el dicho de que «mulher de negro não trabalha».³³ Parece, pues, que también aquí el prejuicio de clase prevalece sobre el de raza. Debo recordar, sin embargo, la observación hecha por Victor Vianna en el sentido de que los negros tienden cada vez más a casarse entre ellos, fenómeno que se registraría fundamentalmente en las ciudades pero que ya ha comenzado a difundirse en el campo. En mis paseos por los distintos barrios de la ciudad y a diferentes horas del día me entretuve en anotar los porcentajes de las parejas de color respecto de las parejas formadas por una blanca y un hombre de color; para estas últimas no registré sino un 9 % contra, naturalmente, un 91 % para las otras, y aun así era de observar que en la mayor parte de los casos dentro de la minoría la mujer resultaba sospechable de prostitución o era nada más que una mulata clara: solo en dos casos se trataba simplemente de una blanca.

Frente a este cuadro, parece que está en su derecho quien se pregunte si bajo el prejuicio de clase, o mezclado con él, no se disimulará un prejuicio de color.³⁴ En Bahía, según Pierson, el prejuicio de raza está inextricablemente unido con el de clase.³⁵ En todo caso, si no queremos decir «raza», al menos nos vemos forzados a decir «color». Con esto volvemos a Mario de Andrade,³⁶ quien disiente con Goes pero discierne en el folklore, los proverbios populares, las cuartetos y los *desafios* * la huella evidente de esa oposición de color:

El negro no habla: gruñe.

El negro no nace: brota.

El negro no se casa: se junta.

Si el negro no ensucia el umbral cuando entra,
seguro que lo ensucia cuando sale.

33 P. Denis (*Le Brésil au XIXe. siècle*) da las razones y las fuentes de esta opinión: el negro se ve obligado, en un medio familiar inestable, a comprar la fidelidad de su esposa mediante un trato más considerado para con ella.

34 R. Bastide y F. Fernandes, *Branços e negros em São Paulo*, San Pablo, 2ª ed., 1959.

35 D. Pierson, *op. cit.*

36 M. de Andrade, *op. cit.*

* El *desafio* es un encuentro poético entre dos cantores, semejante

Por supuesto que estos dichos populares se remontan muy atrás en el tiempo, pero como quiera que sea han franqueada la barrera que debió oponerles la ley del 13 de mayo,* como lo prueba un célebre ABC:

Hoy el negro pretende ser un hombre
y se las echa de importante;
pero yo no daría por él medio centavo,
así fuera mi hermano.³⁷

Aún en nuestros días tienen vigencia, y hacen una considerable contribución de material a los *desafíos* en que se enfrentan improvisadores blancos y negros.³⁸

Incluso si este prejuicio no existiera, a los efectos de nuestra tesis le bastaría, para ser operante, con que la población de color lo creyera existente. Para que una idea influya en lo consciente y lo inconsciente de un individuo no tiene mayor importancia que en sí misma sea cierta o falsa: basta que se la juzgue exacta. Y es evidente que los negros creen en la existencia de este prejuicio, dirigido contra ellos no en tanto que clase sino en tanto que gente de color. Mirada desde este ángulo, la afirmación de Goes, que con todo derecho podría ser discutida, recupera incontestablemente su pleno valor. En muchas de las biografías de negros o mulatos, que me dediqué a reunir con vistas a un estudio del ascenso del afropaulista, me llamó la atención una recurrente expresión de agravios, referida al esfuerzo adicional que el personaje debió desplegar, en cada caso, para imponerse a los prejuicios raciales. Prejuicios que Cruz e Souza, el más grande entre todos los poetas de color, simbolizó en ese alto muro de piedras que crece constantemente para impedirle salir de su África de origen, para impedirle entrar en la civilización de los blancos.³⁹

Hay casos, indudablemente, en los que este sentimiento no es

a la payada argentina; en el Brasil ha servido habitualmente para que negros y blancos confrontaran sus respectivas experiencias. (*N. del T.*)

* Se refiere a la ley del 13 de mayo de 1888, llamada Ley Aurea, por la que fue abolida la esclavitud. (*N. del T.*)

37 Compárese este folklore con los estereotipos que los blancos se forman de los negros en Estados Unidos, y de inmediato se advertirán las semejanzas (*J. Dollard, op. cit.*).

38 L. da Camara Cascudo, *Vaqueiros e cantadores*, Porto Alegre, 1939. Véase, además, L. Motta, *Violeiros do Norte*, San Pablo, 1925 y A. Ramos, *op. cit.*

39 Cruz e Souza, *Prosa (Emperadado)*, San Pablo, 1943.

más que un consuelo posterior al fracaso, un recurso de que el individuo se vale para explicarse por qué su esfuerzo no obtuvo recompensa y arrojar así las culpas sobre otros —sobre los blancos—, con lo cual evita pensar en su propia responsabilidad. En estos términos, la afirmación que la gente de piel oscura pudiera hacer en el sentido de que existe un prejuicio de color constituiría un simple fenómeno de racionalización. Y, si así fuera, tal afirmación sería un efecto y no una causa, por lo cual carecería de influencia sobre la vida profunda. Pero, dado que la sensación de estar en presencia de un prejuicio vigente proviene de hombres que supieron sobreponerse a él y alcanzar, pese a todo, posiciones más o menos elevadas en la sociedad y en la cultura, me parece que podemos hacerle fe.

Solo que aquí el prejuicio adopta formas infinitamente más sutiles y elásticas que en Estados Unidos, formas que se disimulan dentro de otros prejuicios, formas que se disfrazan de mil y una maneras. Por una interesante paradoja, sin embargo, este prejuicio gravita sobre el inconsciente de un modo tanto más intenso cuanto menos visible sea. En Estados Unidos la línea de casta es tan nítida que el resentimiento habrá de manifestarse en la clara conciencia, y ello en mayor medida cuando se trate de mulatos, o, en general, de personas de color cultas. Por lo contrario, en Brasil se insinúa a la sordina, como el gusano que corroe las entrañas, y sus efectos, por consiguiente, se harán sentir sobre todo en las semisombras y las tinieblas cerradas del yo.

VI. El complejo de la dueña blanca

Los psicoanalistas que estudiaron al negro norteamericano descubrieron en él un complejo del color blanco.⁴⁰ Esta expresión es ya en sí misma un motivo para nuestra sorpresa. En efecto: todos los complejos hasta ahora analizados llevan nombres de personas —Edipo, Electra, Caín, Narciso— o de objetos que se relacionan con los personajes, como por ejemplo el espejo (reflejo del individuo) o la muñeca despedazada (reproducción de la persona humana en forma de

40 Además de las obras de Dollard, de Frazier y de Warner ya citadas, véase E. B. Reuter, *The American mulato*, Boston, 1918, y Stonequist, *The marginal man*, Nueva York, 1937.

juguete). Es posible, entonces, que este así llamado complejo del color resulte también él susceptible de remisión a relaciones interindividuales. Pero a poco que intentemos tal reducción nos encontraremos con que este famoso complejo se fragmenta, y veremos que no existe como unidad etiológica sino que, bajo la apariencia de su realidad, se halla compuesto, en el fondo, por tres complejos de muy distinta índole.

Ante todo es necesario distinguir entre el caso de la mujer y el caso del hombre. El sistema de castas imperante en Estados Unidos no impide las interrelaciones sexuales, pero estas se producen en una sola dirección: del hombre blanco a la mujer de color. Quizás esto se fundamente en la idealización de la mujer blanca, en que las obligaciones matrimoniales hacen que el amor conyugal se impregne totalmente de tabúes, de reglas rígidas, generando ciertas frustraciones que impulsan al blanco a derivar su sexualidad hacia la mujer negra, que en tal caso sería un mero sustituto de la blanca, por lo cual suele ser elegida —por paradójico que parezca— preferentemente de entre las mulatas claras; quizás, en cambio, como sostienen otras opiniones, obedezca a la tradición de la esclavitud, a la subsistencia de la voluntad de dominación del amo, lo cual explicaría que esta especie de amor esté notoriamente infiltrado de sadismo. En verdad, poca importancia tiene que sea esto o aquello; lo concreto es que nos hallamos frente a un hecho característico del Sur de Estados Unidos. Ahora bien: si la negra acepta de buena gana este amor no es solo por razones económicas; también cuentan las razones raciales, puesto que el abrazo amoroso quiebra, siquiera fugazmente, las barreras de casta. De este modo, el complejo del color blanco significará para ella aceptar la idea de que el blanco es superior, y será, asimismo, el símbolo de su libertad sexual. Se ha podido demostrar que en los sueños de las norteamericanas de color el hombre blanco constituye el símbolo de las intimidades eróticas.⁴¹

Para el hombre negro la cosa es totalmente distinta. La esclavitud desorganizó, destruyó en toda la línea el régimen tribal o familiar del africano, e hizo que este se integrara en la familia patriarcal. Las relaciones con el patrón y la patrona habrían de asumir, por consiguiente, la apariencia de relaciones con el padre y la madre. Aquí, pues, volveremos a encontrarnos con el complejo de Edipo. La libido habrá de centrarse en la patrona, y el tabú de la mujer blanca será, en

41 J. Dollard, *op. cit.*

el caso del sistema esclavista, idéntico al tabú del incesto, con la diferencia de que en nuestras sociedades paternas el tabú del incesto cumple su papel únicamente respecto de los niños, mientras que aquí opera sobre el adulto. La prohibición de tener contactos con la mujer blanca es una prohibición perpetua. También aquí, lo mismo que en cualquier otra situación en que opere el complejo de Edipo, el padre-patrón intentará derivar esa libido para que no se oriente hacia la Madre; de ahí la libertad sexual concedida al negro, la promiscuidad que se le ofrecía, la tolerancia observada para con sus juegos eróticos y su poligamia. Pero de este modo la libido se descarga muy dificultosamente, y el rapto de la Blanca se mantiene en el negro como una tentación constante; por eso el tabú sexual quedará en pie después de la emancipación, como lo prueban las racionalizaciones dadas para explicar los linchamientos de negros, e incluso las mutilaciones que frecuentemente los han acompañado.⁴² De esta suerte la libido se vio en la necesidad de adoptar formas encubiertas, como por ejemplo la de contentarse con historias de blancas que han tomado la iniciativa —ni más ni menos: que les han hecho proposiciones a ellos, hombres de color—; así también, el negro del Sur que llega al Norte como migrante se apresura a conseguirse una querida que será alguna prostituta blanca o en todo caso una mulata clara, haciendo de ello el doble símbolo de su ruptura con el tabú y de su nueva libertad.⁴³ Finalmente, el tercer complejo, válido para ambos sexos, es el complejo narcisista. El narcisismo es la libido centrada en la propia imagen, y en consecuencia, por lo que se refiere al blanco, en su color. Pero el negro, en virtud de su antigua pertenencia a la familia patriarcal, se identifica con sus amos; esta es una forma paralela de la identificación con el padre o con la madre, analizada por Freud en el ámbito de la familia contemporánea. Solo que en el caso que nos ocupa habrá de producirse, por obra de esta identificación, un fenómeno muy curioso: el narcisismo del blanco se trasladará al negro.⁴⁴ Esto explica que tan comúnmente los negros aspiren a ser blancos y se vean en sueños como que son ahora o fueron en otros tiempos blancos,⁴⁵ así como que en sus psicopatías haya una

42 *Ibid.*

43 W. L. Warner, B. H. Junker y W. A. Adams, *op. cit.*

44 J. Dollard, *op. cit.*

45 E. Lind, «The color complex in the negro», *Psychoan. Rev.*, 1, 1913-14; C. F. Gibson, «Concerning color», *ibid.*, xviii, 1931.

buena cantidad de ideas depresivas que se relacionan con el color blanco.⁴⁶

En resumen: si ha de hablarse con propiedad, aquí no hay un complejo especial del color sino más bien, a nuestro entender, tres complejos distintos, en cada uno de los cuales el blanco desempeña una función.

¿Encontraremos en el Brasil fenómenos análogos?

En líneas generales, no tenemos la impresión de que la sexualidad del negro haya sido reprimida, o sea que no se da aquí la condición que podría conducir, precisamente, a la formación del complejo. Es cierto que hubo rebeliones y suicidios de esclavos —bien que en general ello ocurrió entre los africanos nativos, ya que los criollos, a grandes rasgos, se adaptaban mejor a la situación que les tocaba vivir—,⁴⁷ pero está documentado que los amos procuraban que se olvidaran los aspectos especialmente duros de la dominación económica permitiendo que sus esclavos gozaran de las más amplias libertades en la sombra cómplice de la *senzala*. Tampoco nos parece que exista una sexualidad reprimida en las clases bajas de los descendientes de africanos, y esta impresión nuestra se ve respaldada por la forma en que se distribuyen según razas las enfermedades mentales. Es indudable que el porcentaje de estas enfermedades resulta más alto para la gente de color que para los demás, pero tal circunstancia ha de verse como un efecto de las condiciones económicas, ya que si en lugar de atenernos a las cifras totales discriminásemos las enfermedades según su carácter nos encontraríamos, por ejemplo, con que en Pernambuco el negro es atacado sobre todo por los agentes tóxicos e infecciosos (enfermedades que responden a causas físicas) pero ante las psicosis constitucionales (precisamente aquellas en las que podrían tener mayor intervención las frustraciones de la libido) es más inmune que el blanco.⁴⁸ En cuanto a San Pablo, los trabajos realizados por Franco da Rocha demuestran que, en términos generales, la locura en la raza negra es de origen tóxico e infeccioso, o depende de causas orgánicas; el autor se explica

46 W. M. Bevis, «Psychological traits of the Southern negro», *Amer. Journ. of Psychiatric*, 1921.

47 Tollemare, en *Notas dominicais* (Recife, 1904), hace notar que los negros de las plantaciones poseen armas de fuego, cuchillos, trinchantes y útiles de labranza que podrían utilizar si quisieran sublevarse y, sin embargo, no lo hacen.

48 U. Pernambucano, «As doenças mentais entre os negros de Pernambuco», *Estudos Afro-Brasileiros*, Río de Janeiro, Ariel, 1935.

esta característica por el tipo de vida que hacen los negros, y a propósito de ello cabe recordar que ya Homen de Mello había demostrado la preponderante influencia del alcoholismo y la esclavitud sobre las enfermedades mentales (la segunda de las causas nombradas, en especial, sobre la imbecilidad). Los trabajos efectuados por Roxo en Río de Janeiro llevan a conclusiones análogas.⁴⁹

Hay, no obstante, complejos afrobrasileños, y el primero de ellos es el de la dueña blanca, que aquí también resulta de la integración de la esclavitud en la familia patriarcal.

La situación del esclavo en el ingenio o la plantación es una situación edípica, en la que los papeles de Layo y Yocasta son desempeñados, respectivamente, por el *pater familias* y la patrona. Pero no podríamos, en verdad, identificarla con el complejo de Edipo, ya que este es pregenital, mientras que la situación en el ingenio o la plantación es, en cambio, posgenital. Faltan en ella, por lo tanto, algunas de las características esenciales del complejo, como por ejemplo la formación de una libido maternal a partir de los primeros años de vida, el tabú del incesto, etc. Por eso a este complejo preferimos denominarlo «de la dueña blanca».

Hecha la salvedad, sin embargo, es evidente que los dos complejos se parecen mucho entre sí, tanto por la doble naturaleza de las interrelaciones —odio al dueño, amor a la dueña objeto de tabú— como por la ambivalencia de los sentimientos, en los que el respeto se mezcla con el odio que se siente por el señor y el miedo interviene hasta en el amor que se tributa a la prohibida mujer blanca. De este modo, algunos de los efectos del complejo edípico volverán a encontrarse, en mayor o menor medida modificados por la originalidad de la nueva situación, en el comportamiento del negro esclavizado.

Los poetas brasileños han cantado esa especie de adoración, en la que el respeto se entremezcla con cierta oculta ternura, que el negro dispensaba a su dueña, y han descrito ese amor, crecido en silencio, que el esclavo oponía a la brutalidad de un amo para quien solo contaban los cuerpos de sus esclavos de color, sujetos a la obediencia del látigo.⁵⁰ Pero no siempre este sentimiento amoroso se manifestaba a la sordina,

49 H. de Mello, «Perturbações mentais dos negros no Brasil do Dr. Roxo», *Rev. Medica de São Paulo*, 1904; F. da Rocha, «Contribution a l'étude de la folie dans la race noire», *ibid.*, xiv.

50 Cf., p. ej., Gonçalves Crespo.

puesto que a veces asumió formas violentamente sexuales. En una carta fechada en 1809 y que tiene por destinatario al intendente militar de Itú, el gobernador de la provincia de San Pablo, Franca e Horta, hace una observación que, si bien interesada, viene a confirmar nuestro punto de vista en el sentido de que el negro se adaptó al régimen social de la esclavitud y de que sus revueltas fueron de naturaleza libidinosa. Este funcionario destaca, en efecto, que los negros nunca se embarcan en rebeliones de carácter general, por lo que los temores de los blancos al respecto carecen de fundamento; en cambio suele ocurrir, añade, que negros esclavos o libertos asedien o violen a una mujer blanca, que en algunos casos ha sido la misma dueña del delincuente.⁵¹ Durante la espantosa guerra de la Balaiada fue común que los balaios se apoderasen de las mujeres blancas y que, cuando estas no les gustaban, obligasen a un cura a casarlas con negritos esclavos.⁵² Estos asaltos, sin embargo, lo mismo que los dirigidos contra el amo —en los que la base ya no es el amor sino simplemente el odio—, no pasan de ser esporádicos; por lo general el esclavo acepta la idealización de la mujer blanca y la coloca en un mundo aparte, exterior y superior al suyo, en el que a él mismo le está vedado penetrar. El amor adopta entonces la forma de un complejo, que de ahí en más permanece más o menos inconsciente y solo habrá de revelarse por sus efectos. El odio contra el Padre, poseedor exclusivo y celoso de la mujer prohibida, se liga con la aceptación de la superioridad del jefe y queda así mezclado en un sentimiento ambivalente al respecto, por lo cual también permanece en gran medida en el subsuelo del yo y tampoco se revela sino por sus derivaciones.

Veamos ahora este último caso. Estudiando las «novelas de familia» de los psicópatas y comparándolas con los mitos referidos al nacimiento del héroe, Rank advirtió que la ambivalencia de los sentimientos despertados por el padre da lugar a un desdoblamiento de la personalidad de este, es decir, a la separación entre el padre verdadero y el padre postizo, el padre bueno y el padre cruel.⁵³ Recordemos que Jones, en su polémica con Malinowski, sostuvo que el matriarcado era un intento hecho por el inconsciente para desdoblar al padre,

51 F. Nardy Filho, «Reccis infundado», *O Estado de São Paulo*, 15 de septiembre de 1940.

52 V. Correa, *A balaiada*, San Pablo, s. d.

53 O. Rank; «Der Mithus von der Geburt das Helden», *Schr. zur Angenuv. SeelenKunde*, Viena, 1909.

atribuyendo la bondad al padre real y la maldad al tío materno.⁵⁴ Rechazamos esta construcción puramente hipotética, porque no creemos que el inconsciente pueda crear instituciones sociales. Pero lo cierto es que el matriarcado impide el odio al padre. Esto, aunque corresponde a la demostración de la teoría aludida, nos parece digno de retener.

Y bien: la esclavitud conoció diversas costumbres que facilitaron el desdoblamiento de la figura del Amo, hicieron con ello que el odio fuera menos peligroso y contribuyeron a la adaptación. En primer término, la costumbre de encomendar al *feitor* * la dirección de los trabajos de la plantación, con lo cual este, como objeto más próximo, cosechaba el odio, y el *pater familias*, como más lejano, el respeto. Luego, la costumbre del padrinzago, que en cierto modo confería al joven esclavo dos amos: uno de ellos el real, responsable de cuanto pudiera haber de malo en su suerte, y el otro el amo bueno, fautor de cuanto hecho agradable pudiera sobrevenirle. En las propiedades de los monjes, que también poseían gran número de esclavos, este desdoblamiento adoptó una forma todavía más curiosa: podía ser que el fraile, en calidad de hombre y de propietario, ganase fama de padre cruel (y si no que hablen por nosotros los relatos de ciertos viajeros, en los que se dice, por ejemplo, que si un esclavo de frailes tenía la piel demasiado clara era obligado a casarse con una mujer de piel más oscura para que sus hijos no llegaran a ser confundidos con blancos, es decir, para enquistar aún más en la raza negra al esclavo y su progenie), pero de todos modos el negro no se consideraba esclavo del fraile, que apenas si era quien representaba en la tierra al verdadero amo. Y este amo verdadero no era otro que el santo patrono de la orden religiosa, el buen santo que no hacía distinción de piel y acogía por igual en sus brazos generosos a todos sus hijos, lleno de un mismo profundo amor.⁵⁵

Si pasamos ahora de la relación con el padre a la relación con la madre blanca, veremos que el tabú del contacto con la mujer blanca asume dos formas distintas. Puede ocurrir que el negro no acepte la interdicción y a pesar de todo realice la unión sexual pero, impedido de hacerlo en la realidad, la concretará en el mundo de la fantasía, procurándose satis-

54 E. Jones, en *Imago*, XIII, 1927.

* Capataz.

55 H. Koster, *Voyages pittoresques... en Amérique*, I: *Brésil*, San Pablo, 1942.

facción mediante la válvula de escape que le ofrecen las historias y cantos populares. De esto da testimonio, en el ciclo del Pae João, el relato imaginario de esa linda niña, hija del *fazendeiro*, que en las mismas barbas de su padre concede citas amorosas al Pae João, hasta que llega el día de la cruel venganza.⁵⁶ Y si no veamos, en el poema de Deolinda,⁵⁷ la jactanciosa afirmación del mulato:

Las blancas se vuelven locas
cuando pasan junto a mí.

Es posible que en ciertas leyendas y supersticiones queden también huellas de este sentimiento, como en la creencia —que según Santa Anna Néry tiene raíces africanas— del viejo negro tocado con un bonete rojo (recordemos que para los psicoanalistas el bonete rojo es un símbolo del pene y se vincula, por consiguiente, con el misterio de la concepción)⁵⁸ que, si una mujer llega a dormirse con el vientre al aire, se le desliza en la hamaca y le cae encima con todo su peso.⁵⁹ Para ponerlo en fuga basta colocar sobre la hamaca un cuchillo oxidado, imagen que encontramos también en la leyenda de Tristán e Isolda, y con el mismo significado: obstaculización de las relaciones sexuales. Entre estas leyendas cabe asimismo hacer mención del mito del *Negrinho*, con esa imagen compasiva de la Virgen blanca, convertida en madrina de los pobres esclavos.⁶⁰

Pero también puede ocurrir que el hombre de color se avenga a la interdicción que se le ha impuesto; se volverá entonces hacia la negra, y racionalizando su propio fracaso exaltará el amor de esta como superior al de la blanca. En Estados Unidos encontramos este tipo de glorificación en la obra de McKay,⁶¹ y en Brasil la hallamos en muchos versos populares, algunos de ellos tan sabrosos como el que dice que «la rosa blanca es menos que nada».

Los cambios que se operaron bajo el Imperio, estudiados por Gilberto Freyre en *Sobrados e mucambos*, produjeron cierto

56 L. Gomes, *Contos populares, Estado de Minas*, San Pablo, s. d.

57 J. A. Teixeira, *Folclore goiano*, San Pablo, 1941. El poema, por lo demás, no es de los más precisos al respecto, ya que sobre el elemento color prevalece la situación económica.

58 O. Rank, *Le traumatisme de la naissance*, ** París, 1928, cap. vi.

59 F. J. de Santa Anna Néry, *Folklore brésilien*, París, 1889.

60 J. Simões Lopes Neto, *Contos gauchescos*, Porto Alegre, 1926.

61 McKay, *Home to Harlem*; trad. al francés con el título de *Quartier noir*, París, 1932.

relajamiento en el tabú de la mujer blanca. Asistimos así al ascenso social del mulato bachiller, a quien vemos usar de la sexualidad como un medio para escalar posiciones, o, en otras palabras, ingresar en la sociedad de los blancos por la puerta del matrimonio.⁶² Páginas atrás hemos visto en qué medida puede hablarse actualmente de casamiento entre mujeres blancas y hombres de color; han aparecido nuevas formas de prestigio que pueden dejar atrás a las que antes concedía el tinte claro de la piel: hoy día hay chicas de mundo que se matan por cantantes de radio negros o se casan con héroes del fútbol sin importarles que tengan la epidermis oscura.⁶³ Pero el varón blanco resiste estas nuevas tendencias y trata de mantener la vieja barrera sexual. La ley del 13 de mayo fue vista como un peligro para el tabú de la mujer blanca, fácil de hacer respetar en el marco de la esclavitud pero de vida seguramente corta, de ahí en más, si no se recurría a intensificar el prejuicio de color. El ABC del Negro documenta esta etapa de resistencia:

La chica que se casa con un negro
debe de ser bastante corajuda,
porque estos negros tienen un hocico de perro
y un corazón de bestias de montura.

Y esta forma de negar a los negros el acceso al amor blanco, esta prohibición respecto de la antigua dueña, ha llegado hasta nuestros días a través de dichos populares como este: «Blanca que elige negro para casarse, negra por dentro es».

En función de este cuadro, el complejo que estamos analizando no ha desaparecido del todo. Se mantuvo bajo el Imperio, y se revela en ciertas actitudes contemporáneas. Suele ocurrir que los diarios nos informen de alguna mujer blanca que ha sido raptada por su novio de color para vencer la resistencia de los padres de ella. Es posible que en estas negativas paternas tenga alguna injerencia el prejuicio económico, pero sería difícil, de todos modos, separar de este último ciertos sentimientos raciales referidos a una hipotética inferioridad congénita del negro. Este complejo sigue dos caminos: entre los afrobrasileños de clase baja deriva hacia la fantasía; entre las personas cultas, se sublima en poesía. Examinemos ambas formas.

62 G. Freyre, *Sobrados e mucambos*, Río de Janeiro, 2ª ed., 1951.

63 E. Prado, *op. cit.*

En primer lugar, la derivación. La historia de Febronio apasionó en su momento a todo Brasil, e incluso despertó vivo interés en escritores extranjeros. Este mestizo oscuro, hijo de un *caboclo* y una negra, veía en su delirio a una muchacha blanca de largos cabellos dorados que le hacía revelaciones de tipo religioso y lo ayudaba a combatir contra el dragón. De este modo la locura le concedía en forma de ensoñaciones la mujer blanca que la realidad le negaba, y aun le permitía tener con esta la más profunda de las comuniones, puesto que la de ellos era una comunión mística. Comunión que, por lo demás, no lo hacía olvidarse de la otra, la anhelada *in petto*, la sexual, como lo prueba esa imagen de su delirio en que aparece la Trompeta viviente que suena noche y día (un símbolo, como se sabe, esencialmente fálico).⁶⁴ En una biografía de *curandeiro* recogida por uno de mis alumnos⁶⁵ encontré una imagen fantasiosa que se complementa con esta anterior. Trátase de un mulato, hijo de un albañil portugués y una lavandera de color, casado también él con una mujer de color; poco tiempo después de la boda su esposa cayó enferma, y él, interrogando a los espíritus, descubrió que era el espíritu de su padre quien la torturaba. Bien se ve que bajo el disfraz de la práctica espiritista se expresa el odio reprimido contra el padre (blanco), que constituye la otra cara de la situación edípica. Este relato daría pie para una comparación con la biografía del gran Patrocínio, quien abandonó la casa paterna precisamente por odio reprimido hacia su padre blanco, que era infiel a su madre de color.⁶⁶ Volviendo ahora a la voluntad de conquistar a la mujer tabuada y prohibida, digamos que sus huellas se reencuentran bajo una última forma, de muy reciente data, en la tragedia de los fanáticos de Guarey. Aquí vemos la religión puesta al servicio del deseo, y al *curandeiro*, que para imponer su voluntad erótica aprovecha la autoridad con que cuenta en un medio supersticioso; pero esa voluntad erótica, si hemos de atenernos a las palabras mismas del héroe, permanece inconsciente: la fuerza decisiva es un complejo reprimido, que solo se pone en evidencia a través de una imagen auditiva. «*Bem contra a minha vontade*», dijo Joaquim Pedro, «fui obligado por el Espíritu a repudiar a mi mujer» y a sustituirla, según las cró-

64 «O caso de Febronio», *Arq. Soc. Med. Legal e Crim. de S. Paulo*, 1927. Cf. B. Cendrars, *La vie dangereuse*, París, 1938.

65 Biografía obtenida por mi ex alumno Oswaldo Elias.

66 O. Orico, *Patrocínio*, Río de Janeiro, 1935.

nicas periódicas, por una «linda *cabocla*». ⁶⁷ Que pasemos así de la dueña blanca a la *cabocla* se explica por la analogía de las situaciones, lo que es decir por la línea racial tendida entre negros y *caboclos*, de la cual también los proverbios y los *desafios*, y hasta ciertas danzas, como las originadas en los quilombos,* nos ofrecen tantos ejemplos. ⁶⁸

De manera que entre los afrobrasileños de clase baja el complejo se exterioriza a través de imágenes, representaciones patológicas, delirios o ensueños místicos. El poeta, en cambio, si bien puede aceptar esta floración que surge de las profundidades de su yo, toma el cuidado de extraerle todo su veneno, de conservar únicamente su elemento estético, y hace de ella una obra de arte. Ahora vamos a observar los efectos de nuestro complejo bajo sus formas sublimadas, y veremos, siguiendo una línea cronológica, cómo la disolución del sistema esclavista y las cada vez mayores posibilidades de casamiento interracial hacen que el complejo, al principio manifestado con trazos muy nítidos, se disuelva poco a poco, pasando de la dueña a la mujer blanca, y de esta al puro color, a una incorpórea imagen de blancura.

Es sabido que Laurindo José da Silva Rabello alentó el proyecto de escribir un poema en el que mostraría el amor de un sacerdote por una muchacha. El tema es muy romántico, por cierto, pero en nuestro poeta constituye, en realidad, una simple máscara simbólica de la prohibición de tocar al ama blanca; el tabú que castiga al negro se transforma en el tabú que castiga al religioso, y el sentimiento de culpa que embarga al esclavo cuando experimenta que el amor es más fuerte que el interés se expresa aquí en el fin trágico del clérigo, que cae en una fosa y encuentra en ella una horrible muerte. ⁶⁹

En Tobias Barreto es otra la cosmética que disimula el rostro de la dueña blanca. Aprovechando el tema romántico de la actriz, ese ser divino que aparece en el escenario como dentro de un mundo de ensoñación, como una imagen inaccesible y sin embargo locamente amada, el poeta mulato construye una actriz que simboliza a la antigua dueña blanca; en efecto:

67 Diversas notas publicadas en diarios y periódicos de la época. Además, R. B. y E. W., «Os fanáticos de Guarci», *Sociologia*, II, 2, 1940.

* Aldeas de negros cimarrones. (*N. del T.*)

68 A. Ramos, *op. cit.*; G. Barroso, *Ao som da viola*, Río de Janeiro, 1921, y *Através dos folclores*, San Pablo, 1927.

69 L. J. da Silva Rabello, *Obras*, Río de Janeiro, 1876.

mientras que en otros poetas de la misma época —Castro Alves, por ejemplo— la actriz se reconvierte en mujer y deja de ser inaccesible, Tobias Barreto sigue viéndola como la prohibida, la lejana, como aquella a quien no es posible ceñir sino en el abrazo de la música y con quien no es posible comulgar sino en el éxtasis de la representación teatral.⁷⁰

Luiz Gama es mucho menos sutil. También él siente la nostalgia del amor blanco, pero junto con esto la presión del tabú; advierte que se lo confina al amor con las mujeres de su raza, y así el complejo adopta en él, dentro de un tono irónico (ironía que, visiblemente, es un arma defensiva contra su dolor), la imagen del amor hacia una estatua blanqueada por la claridad lunar.⁷¹ Cruz e Sousa sueña con la más blanca entre las blancas, y se ve a sí mismo convertido en serpiente (un símbolo fálico más) para penetrar ⁷² «en los dorados torbellinos de tu pelo».

Ondina surgida de las olas del Rhin, lánguida, enferma del pecho, a quien el mal empalidece aún más: he aquí las imágenes en que se condensa su complejo. Se casará al fin con una mujer de su color, pero, ¡qué importa! Ya sabrá él convertirla en «dueña blanca», ya sabrá, por la magia de su arte refinado, discernir a través de la oscuridad epidérmica todo un mundo interno de blancura, una blancura espiritual.

El poema *Anho branco* demuestra cómo la sublimación del complejo nos aparta poco a poco de la mujer blanca para llevarnos a la idea de una blancura sin otras referencias. La forma blanca de una mujer corre entre los lirios del campo, envuelta en una luz celeste, recortada contra un paisaje alpino formado por nieves eternas. Y enseguida comprendemos cómo el maestro de la poesía brasileña pudo llegar a constituirse en el gran chantre del color blanco, y cómo en él la libido, por una sutilización y una depuración incesante del antiguo complejo esclavista, se metamorfoseó en centelleo de diamante o cristal, alud de nieve, vellón de nube, floración de encajes inmaculados y lirios astrales, pasó a ser adoración del marfil, la camelia y la argentada luna y apunta, en fin, al universo de las esencias traslúcidas.

70 T. Barreto, *Dias e noites*, Sergipe, 1925.

71 L. Gama, *Primeiras trovas burlescas*, San Pablo, 1904.

72 Cruz e Sousa, *Obras*, San Pablo, 2 vols., 1943.

VII. El complejo de inferioridad

Habitualmente se vincula a este complejo con el traumatismo de la castración. Pero, aunque muchas de las tribus representadas en los cargamentos de esclavos traídos a América practicaban la circuncisión, considerada como un sustituto de la castración, se tiene la seguridad de que ni esta figura ni su consiguiente *shock* psíquico desempeñaron algún papel en la formación de un sentimiento de inferioridad entre los africanos, en la medida en que este exista. En efecto: el blanco no tiene del africano la representación de un hombre castrado o un hombre-mujer sino, por lo contrario, la de un ser dotado de una virilidad anómala o en todo caso superior a la del blanco mismo, y poseedor de un órgano sexual más grande, al igual que las restantes partes genitales, y capaz de mantenerse más tiempo en erección. Por lo mismo, así como las señoras blancas, locas de celos, quebraban los dientes, reventaban los ojos o desfiguraban de algún otro modo a sus sirvientas de color,⁷³ los blancos de Estados Unidos llegaron a complementar sus linchamientos con la mutilación (genital) de las víctimas. El complejo de inferioridad, por lo tanto, no se vincula con una situación libidinosa sino con una situación social.

Pero esta situación social es complicada. Comprende elementos económicos y elementos raciales. Se hace difícil distinguir —máxime en el Brasil, por las razones que ya hemos expuesto— cuándo un complejo es de clase y cuándo de color. Haremos todo lo posible por distinguir y aprehender el que proviene del prejuicio racial. Hay que advertir, sin embargo, que el éxito es muy problemático en un esfuerzo de este tipo, particularmente con referencia al período esclavista, en el que color y trabajo servil se confunden en una sola noción. Algo parecido puede decirse para la actualidad en lo que respecta a las clases bajas, donde el resentimiento reviste un carácter mixto. No obstante, tomando en consideración que se trata de un medio en el que el grado de desarrollo de la conciencia de clase no es muy elevado, podemos arriesgar ese trabajo de análisis.

Supongamos que una situación de inferioridad haga nacer el resentimiento contra el hombre blanco, y que ese resentimiento sea consciente; en tal caso no se transformará en complejo sino que se manifestará mediante actos de agresión lisa y llana.

⁷³ G. Freyre, *Casa grande e senzala*, Río de Janeiro, 2ª ed., 1936.

Así ocurrió efectivamente, solo que los amos supieron canalizar esa agresividad negra, orientarla en determinadas direcciones, con vistas a lo cual hicieron gala de tolerancia ante las luchas tribales,⁷⁴ u observaron la práctica de nombrar *feitores* de color; en ambos casos la agresividad, primitivamente orientada contra los propietarios blancos, se volvía contra la misma raza de los explotados. Cuando no, se sublimaba en juegos, y de ello dan testimonio las *capoeiras*.⁷⁵ * Finalmente, el blanco podía usar en provecho propio esa capacidad de agresión lanzándola sobre otros hombres blancos, fueran estos los enemigos de la patria, como en la guerra del Paraguay,⁷⁶ o los adversarios personales, como en la lucha de facciones (*capoeiras* al servicio de políticos del Imperio, Guardia Negra, etc.). Esto sí nos conduce a la formación del complejo de inferioridad, ya que el resentimiento deja de ser libre y espontáneo desde el momento mismo en que la presión social le imprime su sello. El negro ya ni siquiera es dueño de sus arrebatos de cólera y su rabia.

Subiendo otro escalón, llegamos al encuentro entre el africano y el inmigrante europeo. En este caso la inferioridad del negro goza con la inferioridad del colono blanco. Lo que aquí se presenta es ya un fenómeno de compensación, que encuentra imagen en una expresión nueva: *escravos brancos*. Pero no hay que hacerse la ilusión de que estas palabras —«esclavos blancos»— manifiesten un sentimiento de solidaridad o supongan el nacimiento de un espíritu de clase, de una lucha clasista. Algunos *fazendeiros* llegaron a temer precisamente eso, y por San Pablo circuló el rumor de una posible insurrección de colonos y esclavos fraternalmente unidos.⁷⁷ No había tal cosa, sino un simple desquite verbal que el hombre oscuro se tomaba contra el hombre blanco, todo

74 L. Edmundo, *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*, Río de Janeiro, 1932.

75 Von Tschudi, *Reisen durch Sud Amerika*, Leipzig, 1896, 1; Moraes Filho, *Festas e tradições do Brasil*, Río de Janeiro, 1931.

* *Capoeira*: forma de lucha deportiva cuyos orígenes se remontan a los bantúes introducidos como esclavos en Brasil en la época colonial, y que luego se hizo extensiva a los blancos y a otras capas sociales. Es particularmente recia, puesto que no excluye los cabezazos, y sus cultores solían organizarse en bandas o equipos. Alcanzó gran difusión en Río de Janeiro, y por la peligrosidad de los combates callejeros entre grupos rivales a que dio lugar acabó por ser ilegalizada (*N. del T.*)

76 D. de Laytano, «O negro e o espírito guerreiro nas origens de Rio Grande do Sul», *R.I.H.G. Rio Grande do Sul*, 1937.

77 T. Davatz, *Memórias de um colono no Brasil*, San Pablo, 1941.

ello en un marco de agresividad, que se exacerbaba tanto más cuanto que esos extranjeros no aceptaban así como así que se los mezclara o se los reuniera con los trabajadores serviles y adoptaban respecto de ellos, a quienes tanto se parecían en el aspecto económico, poco más o menos la actitud que los «pobres blancos» de Estados Unidos exhibían frente a los norteamericanos de color.⁷⁸ La prueba está en que, cuando el amo lo toleraba —e incluso a veces lo exigía—, esta agresividad latente y reprimida desbordaba en actos de salvajismo contra los inmigrantes. Por dar un solo ejemplo, ahí está la sangrienta represión del alzamiento que protagonizaron en Río de Janeiro los soldados alemanes contratados por el gobierno brasileño, ocasión en la que los blancos armaron a los negros para lanzarlos contra los amotinados.⁷⁹

Pero no siempre la agresividad envainada dispone de estas puertas de salida. De ahí una delincuencia negra que, como en el caso de Lucas da Feira,⁸⁰ no es de índole económica sino que constituye una forma de desquite social. De ahí —y ahora entramos de lleno, finalmente, en el complejo de inferioridad— la importancia que reviste para los negros la fiesta de los Judas;⁸¹ es esta, para un pueblo subordinado, una ceremonia paralela de la del chivo emisario, mediante la cual es posible exteriorizar, descargándola sobre un monigote de trapo, la cólera que no se tiene derecho a expresar públicamente. Así también Judas ha pasado a ser centro de un juego infantil, ya que los niños se ven frustrados por los adultos en sus deseos, de modo que también ellos necesitan exteriorizar el resentimiento que esa inferioridad les inspira. Por último, la agresión, bajo una forma más sublimada, puede volverse ya no contra las personas blancas o quien las sustituya sino contra el medio social de los blancos en su conjunto. Esto no se advierte sino en gente culta, y en tal caso la agresividad se transforma en espíritu crítico, ironía e incluso, a veces, ánimo destructivo. Con todo acierto, la exégesis literaria ha relacionado el carácter crítico y la revolución filosófico-jurídica de Tobias Barreto y el humor de Machado de Assis con los orígenes de estos autores, así como con la mezcla de sangres que en ambos se daba.⁸²

78 C. Cestre, *Les Etats-Unis*, París, Larousse s. f.

79 E. T. Bosche, *Quadros alternados de viagens*, San Pablo, s. d.

80 M. Moraes Filho, *op. cit.*

81 F. Denis, *op. cit.*

82 A. Coutinho, «Machado de Assis e o problema do mestiço», *Rev. do Brasil*, febrero de 1940.

Pero hay otro modo de manifestar odio por el medio en que se vive, y consiste en huir de él. ¿Qué hay de este tipo de huida entre los afrobrasileños? A falta de datos sobre los sueños, la mejor manera de saberlo está en comparar la incidencia de la esquizofrenia sobre las distintas razas. Pero sucede que, de acuerdo con los estudios realizados en Recife por René Ribeiro y Ulises Pernambucano, los porcentajes para cada color (55,1 B, 35,7 M y 8,8 N según el primero; 94 B y M y 5,6 N según el otro) son aproximadamente iguales a los que corresponden a cada grupo dentro de la población total. Esta conclusión también es válida para Río de Janeiro, donde la diferencia con Recife obedece a la diferencia entre las respectivas cuotas raciales para una y otra ciudad.⁸³

| | | |
|------------|----------|----------------------|
| A. Botelho | 64,2 % B | 6,6 % N (1917) |
| C. Lopes | 21,4 % B | 10,4 % N (1930-1934) |
| F. Sampaio | 15 % B | 10 % N (1922) |

Las estadísticas sugieren, pues, que el afrobrasileño se hallaría relativamente bien adaptado al medio social. Pero esto no quiere decir que el complejo no exista, porque quizá sea su misma existencia, sobrellevada como un hábito, lo que salva al individuo de caer en la enfermedad. Es bien sabido que las neurosis no son exclusivamente producidas por los complejos, puesto que todos tenemos complejos y sin embargo no todos estamos enfermos. La neurosis es solo una de las soluciones para el conflicto interior, y no se produce sino en determinadas circunstancias; la ausencia de neurosis no indica, pues, ausencia de complejos.

Por lo demás, apenas si ahora nos hallamos en las fronteras del complejo. Todo lo visto hasta aquí ha sido, más que nada, frustración y agresividad. El complejo se forma cuando la frustración se interioriza, o sea, para nuestro caso, cuando el amo blanco, con su situación superior, su sadismo y sus privilegios de color, se convierte en el super-ego del afrobrasileño. Es necesario, además, que este superyó sea experimentado como ajeno al yo; que la identificación no sea completa,

83 U. Pernambucano y H. Campos, «As doenças mentais entre os negros de Pernambuco», *Arquivos da Assistência a Psicópatas de Pernambuco*, Recife, 1932; E. F. Sampaio, *A influência do tipo social na alienação mental*, Río de Janeiro, 1922, y sobre todo R. Ribeiro, *As esquizofrénias*, Recife, 1937.

perfecta; que se conserve cierto dualismo.⁸⁴ Es preciso que el superyó haga sufrir al yo, que le produzca rechazo, y que no lo aceptemos como algo totalmente nuestro. Que incluso nos rebelemos contra él, y que tratemos de «valorizar» a ese yo inferior al que sentimos como cosa más propia de nosotros mismos, de lo que esencialmente somos. Por eso el complejo de inferioridad se traduce siempre en un comportamiento de seudosuperioridad. Es preciso, por último, que todo este mecanismo funcione en el subconsciente.

Debe observarse que en este punto hay cierto comportamiento que denota un complejo de tipo económico. Sucede cuando el mulato se vuelve fundamentalmente urbano, reniega del campo en el que se formó y busca un empleo de funcionario público u oficinista; esto es la fobia a la mano callosa, como reacción contra el trabajo servil.⁸⁵ O si no, según lo registran hasta las más triviales observaciones de los visitantes extranjeros, cuando el liberto hace esfuerzos sobrehumanos por parecer un «señor».⁸⁶ Pero también es cierto que hay un complejo racial, ya que el folklore nos proporciona abundantes testimonios del resentimiento que el negro experimenta ante el blanco y de su empeño en considerarse igual a este, si no superior:

Cuando las grandes finanzas
abren sus operaciones,
el papel blanco y brillante
no vale un mísero cobre.
Márquelo con tinta negra,
y entonces valdrá millones.
La sangre fluye en mis venas
tan roja como la tuya.

Papel blanco es papel de retrete.
Si un negro roba, es un bribón;
si lo hace un blanco, es un barón.

La gallina negra pone huevos blancos.

En el hombre de color hay, pues, una reacción consciente, una asunción del sentimiento de su propio valor. Pero el pa-

84 Este dualismo, estudiado por Stonequist (*op. cit.*), fue observado en Brasil por M. Schmidt, *Primitive races of mankind*, Boston, 1926.

85 Ribeyrolles, *Brésil pittoresque*, Río de Janeiro, 1859.

86 Lindley, *Voyage au Brésil*, París, 1806.

norama que arroja la lucha que se desarrolla en lo íntimo del individuo es el del complejo de inferioridad-superioridad racial, con sus reacciones de arrogancia e insubordinación, su vanidad y sus ínfulas, así como también sus crisis depresivas, su cobardía y su complacencia masoquista en el sufrimiento.

Como representantes de este complejo podemos citar algunas manifestaciones. La primera de ellas es la que en Estados Unidos se conoce como «complejo del antepasado», que en realidad es una mera expresión o forma del anterior. Para el mulato se traduce en la negación de la madre negra:

Del padre a quien nunca vio
cuelga el retrato en el salón;
de la madre que lo alumbró,
ni retrato ni alusión.

En cuanto al negro, implica la idea de que desciende de un rey o un príncipe africano.

Otra manifestación del mismo fenómeno, esta vez entre los débiles mentales, es la megalomanía, como la del Príncipe Naturaleza, que se hacía llamar «Su Alteza Miguel Manoel Pereira da Natureza, Sova, Gora, Vange» y ostentaba una verdadera ristra de condecoraciones de fantasía; la del Doctor Pomada, que creía ser un gran cirujano por haberse desempeñado como dependiente de farmacia y acabó por matar, en una de sus operaciones, a su mujer y al hijo que esta iba a dar a luz; la del Príncipe Oba * II, para quien la calle era la sala regia en la que él recibía a sus súbditos, negros mina y verduleras del mercado,⁸⁷ y la de M. E., una enferma estudiada por Franco da Rocha, costurera de profesión, que se creía esposa de un médico, director de una escuela normal, y se veía a sí misma como profesora de inglés y alemán (las lenguas más difíciles para un latino) y madre de jóvenes científicos.⁸⁸ En otros casos el ingrediente que predomina es la nostalgia aria, como en ese alucinado que creía ser un Wanderley, legítimo descendiente de los Cavalcanti auténticos, y se juzgaba a través de la doctrina racista del nazismo.

* *Oba* es el título tradicional del monarca en diferentes pueblos del país yoruba, actual Nigeria Occidental. (*N. del T.*)

⁸⁷ O. César, *Misticismo e loucura*, San Pablo, 1939.

⁸⁸ *Ibid.*

En espíritus ganados por la superstición, esta megalomanía asume a veces rasgos religiosos. Y el mesianismo adopta la forma de la superioridad del hombre de color. Por ejemplo, Manoel Ignacio cree ser la encarnación de Dios; es adorado por las princesas de Italia, España y Turquía, y ha recibido una misión celestial, que define así: «Nuestro Señor me ha entregado el mundo entero, y debo gobernar a todos los blancos».⁸⁹ J. de Camargo, al principio de su asombrosa carrera, tiene una visión. Sucesivamente se le aparecen un niño de rubios cabellos, una mulata y un negro (las tres razas en otras tantas imágenes); la mujer no es otra que Nossa Senhora da Aparecida, y el negro —nada menos que São Benedicto— dice: «Eres el hombre de nuestra raza a quien se ha elegido para mostrar al mundo el poder de Dios».⁹⁰ Por consiguiente, el mesianismo debe ser relacionado con el complejo de inferioridad, del cual constituye una mera escapatoria, tanto como el bajo espiritismo permite al médium de color, si no es que ya desempeña el papel de líder entre sus cofrades blancos, mezclarse en la misma rueda con rubias mujercitas de ojos azules.⁹¹

Acabamos de hablar de espiritismo. Y he aquí que la reivindicación racial, la protesta contra la inferioridad de color, halla actualmente en el espiritismo una manifestación típica. El culto de Nossa Senhora do Rosario y de São Benedicto ha sido en cierto modo una creación de blancos. El portugués elevó al esclavo al cristianismo, pero con mucha aprensión. El universalismo del catolicismo suele presentarse como término opuesto del particularismo protestante. Algo de verdad hay en ello. Pero, más que nada, de verdad teórica. El amo blanco de antaño, aun el de confesión católica o pietista, no podía hacerse a la idea, por más fe que tuviera, de que todas las razas fuesen iguales ante Dios.

«*Negro so entra no céu por descuido de São Pedro*», y de ahí que encontremos en Brasil fenómenos de un tipo idéntico al de la segregación eclesiástica de los negros norteamericanos. La separación entre el porche, reservado a los esclavos —que no pueden pasar porque hacen mal olor—, y la nave, destinada a la familia blanca y su acompañamiento, se corresponde, en la estructura ecuménica del catolicismo,⁹²

89 *Ibid.*

90 G. Machado, *João de Camargo e seus milagres*, San Pablo, 1928.

91 L. de Souza, *No mundo dos espíritos*, Río de Janeiro, 1925.

92 L. Saia, «O alpendre nas capelas brasileiras», *Rev. Serv. Patr. Hist. Art.*, 1939.

con la separación de las dos iglesias estadounidenses. Ante todo, los santos de los negros no serán los mismos que los de los blancos, de donde incluso en la piedad quedará instaurada la segregación. Pero, en virtud del complejo que estamos estudiando, el negro aceptará la situación creada y hará de ella un ejemplo de superioridad. También en este caso es válida la analogía con Norteamérica. Después de la Guerra de Secesión fue el negro mismo quien propició la separación de las iglesias, quien quiso tener su propia Iglesia.⁹³ En cuanto a Brasil, el hombre de color hizo algo más que formar en las cofradías de sus santos de tez oscura; en la actualidad, con el desarrollo del espiritismo, asistimos al curioso fenómeno de la decadencia de São Benedicto, que ha sido reemplazado en la veneración popular, dentro de las clases bajas, por el espíritu del Pae João, más explícitamente racial y cuya adoración, por lo menos, a diferencia de la del santo católico,⁹⁴ no fue impuesta por el blanco.

Creemos haber demostrado la existencia de un complejo de inferioridad. Pero hay que reconocer que este no tiene demasiada importancia ni puede explicar la totalidad del comportamiento afrobrasileño. El hecho de que así sea obedece a que en el Brasil la separación es más de clase que de casta, a que el complejo muestra sus aristas más nítidas a medida que el individuo se aproxima —por su color más claro o por sus condiciones económicas— a la sociedad de los blancos, a que, dada la ausencia de una línea de color, el ascenso del mulato encuentra menos obstáculos que en otros países, y, por último, a que entre estos «advenedizos», por razones de educación o instrucción, el complejo se sublima en formas literarias y artísticas, dando lugar, por ejemplo, a la ironía machadiana, a la caricatura de Lima Barreto y hasta, en una sociedad en la que la ley de la barrera y el nivel se realizaba por la línea del perfecto dominio del idioma francés,⁹⁵ a la filosofía alemana de Tobias Barreto.

93 B. W. Doyle, *The etiquette of races relations in the South*, Chicago, 1937.

94 Por supuesto que al tratar el papel de la religión no tomamos en cuenta más que aquello que dentro de ese papel interesa a nuestro tema. Pero conviene señalar que, independientemente de esto, también existe la equiparación entre el blanco y el negro en el seno de la Iglesia.

95 Esta ley ha sido detenidamente expuesta por Goblot en *La barrière et le niveau*, París, Alcan, 1925.

15. El suicidio del negro brasileño*

Si hay un problema que ha preocupado a la sociología francesa en el período que se extiende entre las dos grandes guerras de este siglo, ese es sin duda el del suicidio. Lástima que haya sido planteado en términos poco felices,¹ envuelto en uno de esos pseudoproblemas que Gurvitch estigmatiza: el de la oposición entre individuo y sociedad.² Este dualismo rígido, que enfrenta a los psicólogos o los psiquiatras con los sociólogos —Delmas contra Durkheim, por ejemplo—, amenaza llevarnos, inclusive en Halbwachs, que es quien mejor ha sabido eludirlo, detrás de pistas falsas. Quizá debamos reexaminar el tema a la luz de una doble idea: la de la reciprocidad de los puntos de vista en cuestión y la de la interpenetración de lo individual y lo social. En cierto modo es a esta conclusión, o a una parecida, a la que llega Cavan cuando estima que la tendencia suicidógena es individual pero de naturaleza social, o cuando muestra la connivencia que existe entre el entorno y las actitudes de los particulares.³ Pero el método de Cavan, que maneja dos tipos de material —el de las estadísticas y el de las «historias de vida»—, conduce al autor, casi por fuerza, a englobar en una misma explicación los datos recogidos por medio de ambas técnicas. La demostración sería aún más convincente si nos colocásemos dentro del «falso problema», es decir, si partiésemos de la oposición individuo-sociedad para ir superándola, progresivamente, bajo la presión de los hechos. Esto es, precisamente, lo que nos ha ocurrido al estudiar —especialmente en San Pablo, donde disponíamos de estadísticas más abundan-

* *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XII, 1952.

1 En este artículo hemos dado muy poco uso a la palabra «racial». Pero quede bien entendido que cuando la usamos respecto del negro brasileño le damos un sentido sociológico, nunca biológico; aquí el grupo de color es considerado siempre como un grupo social diferenciado.

2 G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, ** 1950, págs. 27-28.

3 Cavan, *Suicide*, Chicago, 1928.

tes y relativamente más seguras—⁴ el suicidio del negro brasileño.

Nos pareció, en efecto, que el caso del negro americano es particularmente significativo para quien se proponga descubrir la respectiva gravitación del factor individual y el factor social sobre el suicidio; el africano fue arrancado de su tierra, de su organización tribal o étnica, de sus costumbres ancestrales, para introducirlo por la fuerza en un país distinto y en calidad de instrumento de labor dentro de un nuevo sistema económico-social, caracterizado por el capitalismo agrario y mercantil. Luego, la ley del 13 de mayo de 1888, precedida por un amplio conjunto de medidas liberadoras, hizo que el negro pasara del régimen del trabajo servil al régimen del asalariado, pero en una época en la que la urbanización y la industrialización apenas si comenzaban en el Brasil. Fue especialmente bajo la República cuando se aceleró este movimiento sin pausa hacia la urbanización y el desarrollo industrial; ahora San Pablo es el centro fabril más poderoso de América latina. De manera que en poco menos de un siglo se operó una triple transformación en la estructura social: del régimen esclavista se pasó al de la libertad, y la antigua sociedad de corte rural se trocó en otra de tendencia industrial. Resultaba atractivo, pues, estudiar la medida en que estas metamorfosis se inscribían en las estadísticas del suicidio. Si estas señalasen variaciones bruscas, habría motivos para creer que la responsabilidad del suicidio corresponde, más que al temperamento, a la sociedad.

El suicidio no es desconocido para el africano, y no solo bajo las formas que Durkheim llamaba «altruistas» sino también bajo sus formas «egoístas», lo que es decir, por ejemplo, como solución a problemas de celos, de venganza o de cautividad. Con todo, el suicidio africano es un fenómeno excepcional.⁵ En cambio las estadísticas del tiempo de la esclavitud,

4 R. Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*, San Pablo, 2ª serie, 1951. A esta obra remitimos al lector en lo que se refiere a las estadísticas y al diagnóstico que les concierne. En el presente artículo nos hemos limitado a considerar qué ideas de orden teórico o metodológico es posible extraer de nuestra investigación.

5 Ya en este punto la teoría del doctor Delmas, que se niega a ver en el suicidio otra cosa que no sea la acción del temperamento, resultaría incomprensible si no se la funda en la interpenetración de lo psíquico y lo social. Si el suicidio del africano, cuando se produce, ha de explicarse por una mayor emotividad o una mayor tendencia ciclotímica, será porque ello obedece a que el negro se

según hemos podido componerlas a partir de los archivos policiales, nos indican que el suicidio del negro era cosa de todos los días y alcanzaba cifras muchísimo más altas que las correspondientes al suicidio del blanco. Y he aquí que la constitución psicopatológica, tan cara al doctor Delmas, no sirve por sí sola para explicar este hecho. En rigor, las migraciones libres podrían justificar la tesis del psiquiatra, dado que son electivas y es muy probable que solo los ciclotímicos y los emotivos traten de cambiar de país (de ahí que en el Brasil, por ejemplo, el suicidio sea más frecuente entre los inmigrantes que entre los nativos), pero la migración forzada del esclavo no podría respaldar la tesis del individualismo: el negro colonial era aquel a quien se había capturado en combate o vendido cuando niño, e inclusive ese desgraciado a quien, después de darle a beber un somnífero, se había cargado de cadenas durante su profundo sueño. Dadas las condiciones del viaje, es evidente que la diferencia entre quienes permanecían en Africa y quienes partían hacia el Brasil no guardaba relación con diferencia constitucional alguna. También es verdad que los viajeros son contestes en reconocer que había variaciones actitudinales entre las «naciones» importadas: el mina, el dahomeyano y el yoruba mataban a sus amos y capataces o simplemente se sublevaban antes que atentar contra sí mismos; los suicidios eran más frecuentes entre los gabones, los mozambiqueques y los herméticos «pules».* Y ahora sí podría pensarse que estas diferencias étnicas fuesen más de temperamento que de cultura. Sin embargo, si prestamos un poco más de atención a los hechos sentiremos que nos está vedado recurrir a una salida tan fácil. Y esto nos llevará a descubrir, una primera vez, la interpenetración de lo psíquico y lo social.

Viajeros norteamericanos dejaron constancia de que los suicidios de negros eran más frecuentes en Brasil que en Estados Unidos, y, dentro mismo de Brasil, más abundantes en las propiedades de los amos «buenos» que en las de los amos «cruels»; esto les parecía una doble paradoja, considerando que la esclavitud era, en el país del que provenían, infinita-

siente rodeado por un universo mágico que excita su vida afectiva, y a que el ritmo de su vida social, con sus períodos de exaltación mística y de calma, se inscribe en el interior de su propia psique. No obstante, aun así, el suicidio del negro es poco común.

* Cabe pensar que se refiere a los *fulbé* —en singular *pulló*—, a quienes los franceses llaman *peuls*. Son individuos arrogantes y dignos, y sufrieron mal la cautividad. (N. del T.)

mente más dura que aquí.⁶ Pero esta misma paradoja es la que da la clave para la explicación. El suicidio se vincula con el resentimiento, y este, si por obra del afectuoso paternalismo practicado por el blanco no puede transformarse en lucha racial, se vuelve contra el hombre de color que lo alberga. De manera que el juego de las tendencias individuales traduce una situación social: por un lado, lo psíquico está totalmente infiltrado por lo colectivo, pero, por otro, lo social no actúa sino a través de la psicología del resentimiento. Las representaciones colectivas que se imprimen en este primer tipo de suicidio son de doble origen: en parte africanas y en parte brasileñas. En un sentido, el suicidio es un modo de volver al Africa, sede de los antepasados, puesto que el alma de quien se ha dado muerte regresa para ocupar su sitio en el mundo de los muertos, que está del otro lado del Océano. En el otro, tomando en cuenta que por aquella época el esclavo constituía un importante capital en la operatoria de la empresa agrícola, el suicidio llevado a cabo en forma colectiva arruinaba al latifundista. Vemos, pues, que un mismo gesto exige ser comprendido a través de símbolos que son simultáneamente individuales y sociales y siguen la línea de la asimilación del individuo a una cultura.

Entretanto, por la misma época, cada año una buena cantidad de negros eran manumitidos por sus amos, en algunos casos por disposición testamentaria, en otros por ser hijos bastardos de quien los liberaba, y también, finalmente, por haber conseguido los medios para comprar sus cartas de liberación. Y bien: los suicidios entre los negros esclavos siempre fueron muchísimos más que entre los negros libres. ¿Acaso podría la tesis psicológica explicar esta diferencia? Sería realmente una curiosa casualidad que las cartas de liberación —en especial si se piensa que estas eran graciosamente concedidas por los blancos— hubieran recaído tan luego, de entre las constituciones del doctor Delmas, solo en los paranoicos, los mitómanos y los perversos, y únicamente los ciclotímicos y los emotivos hubiesen continuado en esclavitud. Por lo general, las cartas de liberación eran otorgadas a negros criollos, lo que es decir a gente que ya estaba adaptada al nuevo

6 Aquí también la tesis del doctor Delmas resulta inoperante por completo. La distribución de los esclavos en las propiedades era, como es de suponer, obra exclusiva del azar. Y bien: ¿a quién se le ocurre que el azar habría podido reunir en ciertos reductos —precisamente los que correspondían a los amos «buenos»— nada más que emotivos y ciclotímicos?

ambiente, y a los esclavos domésticos, asimilados por completo a la civilización patriarcal y católica del Brasil. Por lo tanto, solo la identificación del individuo con la cultura puede justificar los datos que nos proporciona la estadística acerca de esta relativa inmunidad del negro libre respecto del esclavo. Aquí también hay que pensar en una misma causa que actúa a un tiempo desde afuera y desde adentro, y que puede ser considerada desde dos puntos de vista, diferentes pero recíprocos. Sin embargo, pese a que el negro libre demostró ser más impermeable al suicidio que el esclavo, el paso del régimen de la esclavitud al de la libertad, dado sin previa preparación del negro para asumirlo, habría de desencadenar una segunda crisis, señalada por el recrudecimiento de los suicidios. Los negros abandonan los grandes fundos, que son para ellos otros tantos sinónimos del régimen abolido, y se dirigen a las ciudades, donde piensan hallar mejores oportunidades de elevación social. Pero la industrialización todavía no está tan desarrollada como hubiera sido necesario para proporcionar suficiente trabajo a esta nueva mano de obra. Además, estamos en la época en que el Brasil recurre a los europeos para reemplazar a los esclavos que habían abandonado las plantaciones de café; estos inmigrantes blancos refluyen en gran parte sobre las ciudades y, más fuertes que los negros en la competencia que de inmediato se entabla, no solo se imponen en las fábricas sino que acaban por desalojar del artesanado a los primeros «negros libres», que habían hecho su reducto de esa categoría laboral. Estadísticamente, esta crisis de la liberación del esclavo se traduce en un aumento de la mendicidad y la vagancia, como asimismo en la elevación del porcentaje de suicidios entre los negros respecto del de los blancos. Pero también en esto hay un hecho que denuncia la interpenetración de lo psíquico y lo social. Y ese hecho consiste aquí en que el mulato contribuye con una cuota más alta que el negro puro. Ahora bien: si el mulato aporta más a la nómina de suicidas, también lleva la delantera, por la misma época, en el porcentaje de las enfermedades mentales según los colores. Parece, entonces, que la ruptura de un sistema social que sin duda hacía sufrir al negro, pero que también le proporcionaba cierta seguridad, no opera sino a través de las pulsiones individuales, ya que es el «marginal» (es decir, el hombre que en razón de su piel más clara esperaba llegar más arriba, y en cambio se vio relegado al grupo de los negros, del cual quería apartarse) quien llena la más alta proporción de muertes voluntarias. Resulta incuestiona-

ble, por lo tanto, que el suicidio es la expresión de actitudes, pero de actitudes sociales.

Más adelante, sin embargo, tiende a establecerse un nuevo equilibrio morfológico. Si tomamos como ejemplo la ciudad de San Pablo, veremos que el suicidio del blanco aumenta progresivamente, y no solo en cifras absolutas, cosa que se explicaría por el desarrollo de esta ciudad tentacular y por el ingreso en masa de los inmigrantes blancos, sino también en porcentajes relativos, por obra de los problemas que plantea la vida urbana. En cambio, hecho ya el hábito de la libertad, los porcentajes correspondientes a negros y mulatos disminuyen, pero los de los mulatos, que antes de la abolición eran inferiores a los de los negros, ahora son superiores. Veamos las siguientes cifras (por cada 10.000 habitantes de cada categoría de color; en porcentajes):⁷

| Año | Blancos | Mulatos | Negros |
|------|---------|---------|--------|
| 1880 | 0,63 | 0,90 | 2,41 |
| 1885 | 0,27 | 0,93 | 1,56 |
| 1895 | 0,46 | 1,38 | 1,35 |
| 1935 | 1,30 | 0,60 | 0,30 |
| 1940 | 1,00 | 0,66 | 0,33 |

Y bien: ¿es posible distinguir aquí cuáles son los factores individuales y cuáles los factores colectivos, o debemos buscar una interpretación que supere el dualismo planteado en términos de persona y sociedad? Comencemos por lo más externo, como serían los medios empleados para matarse: veneno, armas de fuego, inmersión, ahorcamiento, etc. Es un hecho incuestionable, de acuerdo con las estadísticas, que el suicidio del negro asume formas diferentes a las del suicidio del blanco. El negro se arroja al agua, se hace aplastar por algún vehículo, se precipita al vacío, y sobre todo se cuelga o se envenena; muy raras veces utiliza arma de fuego para su autoeliminación. Esto reconoce una causa en la condición económica del negro, que, al no permitirle adquirir armas, lo obliga a recurrir, en el trance de darse muerte, a los medios más sencillos que le ofrece la naturaleza. Pero incluso este

⁷ Este cuadro no toma en cuenta las tentativas (más numerosas entre la gente de color que entre los blancos, en cifras relativas) porque para el primer grupo resulta más difícil ocultar a la Asistencia Pública la verdadera historia de sus «accidentes», y esto quita mucho de su valbr a las estadísticas.

hecho, para ser operante, debe pasar a través de lo psíquico, y así ya deja de ser puramente externo. Porque se convirtió en una tradición que tiene sus raíces más profundas en la esclavitud, período durante el cual el ahorcamiento era la forma más frecuente de muerte voluntaria, y que ahora se prolonga, solo que perdiendo cada vez más su carácter obligatorio. La prueba está en que los medios empleados por el mulato, al principio análogos a los del negro, hoy son jerárquicamente iguales a los del blanco. Bien se ve, pues, que aquí está en juego la voluntad de asimilarse a cierto tipo de civilización, el ánimo de «hacer letra blanca». Recíprocamente, en tanto que lo social no actúa sino a través de lo psíquico hasta el punto de conformar entre ambos una sola realidad bifronte, por la otra parte lo psíquico se encuadra siempre, según parece, dentro de categorías sociales. E incluso es posible que un estudio más ahondado de cada caso —como podría hacerlo el psicoanálisis— en personas que finalmente se dieron muerte nos mostrase que entre el traumatismo inicial que determina la tendencia suicidógena y el medio escogido para la autoeliminación hay cierto explicable simbolismo. Pero el traumatismo, a su vez, depende de la situación del individuo dentro del grupo, así como el simbolismo le es proporcionado, o en todo caso preparado, por la misma colectividad que le asigna un sentido. Esta interpenetración podrá percibirse más acabadamente si se repasa el debate abierto por Tarde y Durkheim en torno del papel desempeñado por la imitación en el suicidio.

Al respecto es particularmente revelador el estudio realizado en Bahía por el doctor Cerqueira Cesar sobre los suicidios por envenenamiento, en especial si se lo compara con las estadísticas de Buenos Aires. La compulsión permite observar cómo la imitación actúa siempre dentro de los límites de un grupo local: el cianuro de potasio predomina en Bahía, pero en Buenos Aires permaneció ignorado durante mucho tiempo. Ahora sería interesante averiguar si la imitación se circunscribe de manera estable a un grupo racial no blanco; ya vimos que tal era el caso del ahorcamiento, reputado como suicidio de negros, pero también notamos que la constante es pasar de un grupo al grupo vecino, lo que se ilustra con el hecho de que el mulato se haya asimilado definitivamente al blanco en la manera de darse muerte. ¿Hay límites sociales para este movimiento de generalización? En Brasil se conoce un tipo de suicidio particularmente dramático, que consiste en empaparse las ropas con nafta y luego prenderse fuego. Pues

bien: esto de morir carbonizado es, por así decirlo, una exclusividad femenina; nunca —o en todo caso salvo contadísimas excepciones— halló difusión práctica entre los hombres, y aun entre las mujeres caracteriza al suicidio de las prostitutas. Fuera de este estrecho círculo no se ha extendido por imitación sino a las mujeres pertenecientes a familias desorganizadas de la clase más baja de la población, entre las cuales y las verdaderas prostitutas corre, por consiguiente, un límite bastante incierto. Es decir que la acción imitativa existe, pero estrechamente ceñida a los marcos sociales, que le trazan fronteras más o menos rígidas. Aquí también, una vez más, las actitudes individuales son actitudes sociales, que más que simple sugestión expresan tradiciones y asimilaciones.

Si pasamos ahora de lo externo a lo interno, es decir, de las formas del suicidio a las razones por las que alguien se mata, nos encontraremos, en la medida en que dispongamos de documentos, con que no hay diferencias entre los motivos que negros y blancos aducen —en cartas de despedida o por boca de familiares de los suicidas— para explicar la autoeliminación. Ya no existe aquella vieja mentalidad africana de la que hablábamos al comienzo, aquella decisión de volver al África a través de la muerte y en alas del alma, que tanto impresionó a algunos viajeros de la época colonial. Enfermedades incurables, penas de amor, vida familiar insostenible, miseria y desocupación constituyen motivos que se repiten de un extremo al otro de la paleta racial. En esto, por lo demás, no hay que hablar de causas sino de ocasiones, porque la psicología moderna nos acostumbró a discernir entre racionalizaciones y pulsiones profundas. En este caso los argumentos del doctor Delmas serían válidos: el número de suicidios respecto de la población total es demasiado pequeño para que podamos explicar el fenómeno en función de factores sociales. Aun si existiesen fuerzas exteriores al individuo y de carácter colectivo, quedaría el hecho de que solo una ínfima minoría se muestra permeable a ellas; la constitución psíquica, por lo tanto, sería aquí la causa esencial.

Este argumento puede tener andadura, pero siempre que aceptemos el realismo ontológico de la dualidad individuo-sociedad. Las correlaciones que Durkheim creyó haber establecido entre ciertos datos sociales, como por ejemplo el status familiar y la religión, no cuentan para el Brasil, o por lo menos no para San Pablo. Aquí, por ejemplo, se matan en mayor cantidad los casados que los solteros (entre 1938 y 1941, 746 solteros, 869 casados, 115 viudos y 4 divorciados; la diferen-

cia es aún mayor si de estas cifras restamos las tentativas, que suman 210 para los solteros y 289 para los casados); los brasileños católicos o los inmigrantes italianos católicos se matan más que los inmigrantes alemanes luteranos (sobre 40.000 habitantes, 12,8, 13,0 y 2,6 %, respectivamente). Pero Durkheim, lo mismo que el doctor Delmas, permanecía aún en el dualismo. Restablezcamos el criterio de la interpenetración y la reciprocidad de los puntos de vista. Así, el ejemplo mismo de los inmigrantes nos indica el camino por seguir; el inmigrante, así como antaño el negro, se mata más en la nueva tierra que en su país de origen. *Alemanes* (1888-1903): porcentaje de suicidios en Alemania, 1,93 a 2,23; porcentaje de suicidios en Brasil, 4,09. *Italianos* (1874-1900): porcentaje de suicidios en Italia, 0,27; porcentaje de suicidios en Brasil, 1,14. Por lo demás el hecho es notorio, y Cavan lo registró asimismo en Estados Unidos. ¿Qué otra conclusión sacar, pues, sino la de que aquí lo más importante es que el individuo ya no se siente encuadrado en un conjunto de instituciones o costumbres en las que antes podía apoyarse y le brindaban seguridad? Sin duda de eso se trata: el individuo se siente desamparado. De igual modo, el hombre de color aún sigue siendo un marginal; la escuela, el contacto con los blancos, las leyes democráticas del Brasil, el modelo del extranjero que lucha y «llega», todo se le hace un motivo para exasperar sus ansias de ascenso social, pero tan luego en el momento en que sus aspiraciones son más altas es cuando más claramente percibe el estigma de su piel y la imposibilidad de alcanzar («por razones sociales», piensa) la posición que en su concepto le corresponde. Esto explica que el mulato, más ambicioso, ingrese en la estadística del suicidio con más frecuencia que el negro, más conformista. De modo, pues, que para interpretar las curvas del suicidio en San Pablo no nos está permitido establecer una línea de separación entre hechos sociales y circunstancias individuales. Aunque el drama se desarrolle dentro del individuo que lo lleva a su culminación, siempre será un drama social, expresión de status y de roles, reflejos de situaciones morfológicas y de estructuras en descomposición o recomposición.

En otros tiempos, el brasileño nativo y de raza blanca, que pertenecía a un medio patriarcal, católico, rural, sujeto al control de poderosas representaciones colectivas que condenaban el suicidio (hasta el punto de que los pocos casos conocidos durante la época colonial desencadenaron verdaderos escándalos) no se daba muerte ni aun en los casos en que

por su constitución estuviera predispuesto para hacerlo: lo psíquico se hallaba trabado por lo social, y esto lo obligaba a buscar otra solución, otro comportamiento que diera mejor salida a sus tensiones. Pero a medida que cobraban auge la urbanización, la promiscuidad racial y la industrialización, iba desapareciendo la antigua mentalidad, el control social se eclipsaba y, finalmente, el temperamento pudo actuar con mayor libertad. En cuanto al hombre de color, se presenta el fenómeno inverso, aunque de idéntica naturaleza: mientras el africano conservó su mentalidad primitiva, su animismo ancestral, la idea de que las almas de los muertos vuelven al paraíso del Africa o persiguen a los muertos para vengarse, el suicidio, a grupas de tal conjunto de representaciones, prosperó. Lo social ayudaba a lo psíquico. Pero, a poco que el status social del hombre de color comenzó a cambiar, que se estableció un nuevo equilibrio dentro de una sociedad en transición, el porcentaje del suicidio del hombre de color inició un movimiento declinante, con tendencia a equipararse con el porcentaje que corresponde a este grupo racial sobre el conjunto de la población. Es decir que el factor psíquico habrá de prevalecer ahora sobre el social. Esto no quita que el hombre de color conserva características propias que lo separan todavía —desde el punto de vista del comportamiento, y sobre todo desde el punto de vista de su situación en la escala social— del grupo blanco. En consecuencia, incluso aquí, donde lo psíquico parece predominar, lo social también dice su parte. Si en el blanco quien más frecuentemente se da muerte es el hombre casado, en el negro es el soltero; si entre los blancos el suicidio masculino es con largueza más abundante que el femenino, entre los negros hay igualdad en este punto, aunque con ligera tendencia a que el máximo corresponda a la mujer; si la edad con más alto número de suicidas se fija para el blanco entre los 21 y los 25 años, para el hombre de color se sitúa entre los 16 y los 20; si, dividiendo la jornada en cuatro campos —de 0 a 6, de 6 a 12, de 12 a 18 y de 18 a 24 horas—, es de advertir que el blanco se mata con mayor frecuencia dentro del tercero, está probado también que el negro lo hace en el último. Todo esto muestra a las claras el peso de otras diferencias —de tradición, de costumbres, de comportamiento social—, que se reflejan hasta en los hechos individuales y son dignas de que un estudio que se proponga interpretar el suicidio las tenga en cuenta.

De modo, pues, que hemos partido del primitivo dualismo. Quisimos ver en qué medida interviene la sociedad en la dis-

tribución de las muertes voluntarias. Pensamos que el estudio de un grupo racial determinado convenía señaladamente a nuestro propósito, por tratarse de una especie de sismógrafo que registra todos los temblores, cualquiera que sea su violencia, y todas las conmociones de la estructura social. En Europa las líneas estadísticas del suicidio pueden ser más continuas, pero en el caso de los grupos sociales americanos predominan las líneas quebradas, y son precisamente esas variaciones bruscas las que demuestran, como no podría permitirnoslo Europa con tanta claridad, la importancia de los factores sociológicos. El paso del status social *x* al status social *y* —del status tribal al de esclavo, y de este al de negro libre— se corresponde con el aumento o la disminución del número de suicidios, y esto de un modo tan acentuado que no nos permite aceptar la tesis del doctor Delmas. Pero, una vez reconocida la importancia de este factor, nos vimos luego compelidos, para comprender los hechos, a reintroducir poco a poco lo psíquico en lo social y analizar algunas «actitudes» mentales. De este modo el suicidio puede comprenderse igualmente bien por dentro y por fuera —por el análisis de las estadísticas que denuncian la influencia social y por la psicología que analiza los casos individuales—, pero sin que lo estudiado deje de ser siempre un solo y mismo fenómeno. Porque el suicidio es un comportamiento individual y social a la vez.

16. Encuentros de civilizaciones y enfermedades mentales*

Alguno de mis oyentes quizá se asombre de que, siendo yo especialista en etnología, esté tan interesado, desde hace ya una docena de años, en asuntos de psiquiatría social. Es que yo llegué a la psiquiatría, precisamente, por el camino del encuentro de civilizaciones y los contactos entre etnias distintas. Estando en Brasil, donde mis investigaciones, dentro de una sociedad multirracia, trataron sobre el hombre de color en el mundo de los blancos, observé dos fenómenos esenciales:

1. Desde el punto de vista sociológico, el paso de una sociedad de tipo paternalista a una sociedad —sujeta al doble impulso de la urbanización y la industrialización— de competencia entre las razas.
2. Paralelamente, ya en el campo de la psiquiatría, el paso, dentro del grupo de los negros, de las psicosis de tipo orgánico (de origen alcohólico, sifilítico o humoral) a las de tipo funcional, y también a las neurosis.

De este modo, la etnosociología me llevaba a un terreno que yo no había previsto: el de la psiquiatría social. Este comprende, por cierto, varios sectores. Pero de todos modos mis investigaciones, en lo que a él se refiere, se circunscriben a la relación que pueda existir entre la interetnia y la psiquiatría social. El propósito de esta conferencia consiste en pasar revista a algunos de los problemas que plantea este tipo de investigaciones interdisciplinarias.

Solamente algunos. Un capítulo de nuestra obra *Sociología de las enfermedades mentales* fue dedicado al estudio de los efectos de la inmigración en términos de enfermedad mental (de algún modo, los efectos de los contactos interétnicos).

No se me escapa que tras la aparición de esa obra se publicaron diversos artículos acerca del tema, pero ocurre que ninguno

* Conferencia pronunciada el 26 de marzo de 1971 en la Universidad de Niza, con el auspicio del IDERIC.

de ellos deja de confirmar nuestra tesis. Por lo tanto, no vamos a repetir en esta conferencia lo que ya dijimos por otro conducto. Y mucho menos teniendo en cuenta que la epidemiología de las enfermedades mentales (es decir, el estudio del modo como estas se distribuyen estadísticamente según los diversos grupos) aun sigue siendo, en el estado actual de la discusión, muy discutible.

Es totalmente exacto que los porcentajes correspondientes a primeras internaciones en los hospitales psiquiátricos son más altos para los extranjeros que para los nativos. Pero podríamos preguntarnos en qué medida este hecho no obedecerá a que, por lo general, el inmigrante llega solo, sin familia, y si padece de alguna dolencia (lo mismo mental que somática) no le queda otro recurso que hacerse atender en el hospital, mientras que el nativo afectado por igual enfermedad quizá pueda quedarse en casa, atendido por sus padres o su mujer. Por lo demás, si el solitario no se dirige al hospital habrá siempre un vecino, cuando no la dueña de la pensión, para obligarlo a que lo haga enseguida.

Es absolutamente exacto que, por lo menos en lo que se refiere a etnias muy heterogéneas en el plano cultural, como por ejemplo la de los norafricanos respecto de la de los franceses, se produce en el recién llegado un choque, determinante de que las crisis se sitúen dentro de los seis primeros meses posteriores a su ingreso; pero, como quedó perfectamente demostrado en los estudios de Daumézon, Champion y Champion-Basset, se trata solo de crisis pasajeras: el norafricano, una vez que superó ese primer choque, se adapta a su nuevo medio. Las investigaciones de los epidemiólogos norteamericanos llegan a resultados análogos; la morbilidad psiquiátrica de los migrantes que permanecen se mantiene dentro de límites similares a los de la morbilidad de los no migrantes. En esta exposición, pues, lo importante para nosotros no es tanto calcular cifras como ver si existe o no existe una *morbilidad específica*, vinculada con los encuentros entre etnias y culturas diferentes.

Los problemas que en el referido capítulo de la obra mencionada se abordaron dentro de una perspectiva empírica sobre la base de estadísticas y a través de lo que se ha dado en llamar la epidemiología, nos parece ahora más interesante tratarlos dentro de una perspectiva totalmente distinta, que es la defendida al final de aquel trabajo y a la que he denominado «perspectiva estructural». Esta consiste, en el caso que aquí nos ocupa, en situar a los enfermos mentales dentro de

la red tejida por los intercambios entre dos o más etnias que se han visto necesitadas de entrar en contacto, y en establecer así entre la endoculturación (es decir, la personalidad elaborada por los padres dentro de la etnia) y la aculturación (la presión ejercida por la etnia B para remodelar la personalidad de uno de los miembros de la etnia A) eso que Lévi-Strauss ha llamado «sistemas de transformación». Pero, mientras que en Lévi-Strauss las leyes de transformación son leyes lógicas, dictadas por la naturaleza de la mente humana, nosotros solo iremos en pos de las leyes sociológicas.

Sin embargo, antes de abordar este esbozo estructuralista se impone una observación: desde el principio hasta el fin de esta charla hablaremos exclusivamente de enfermos mentales. Por supuesto que en cierto modo así ha de ser por definición, ya que el título de nuestra conferencia se refiere a la psiquiatría social. Lo cual no significa que en mi opinión todo encuentro entre etnias diferentes no entrañe otra cosa que fenómenos patológicos. Muy por lo contrario. La endoculturación no puede sino brindarnos sociedades cerradas sobre sí mismas. Lo que transforma a estas sociedades cerradas en sociedades abiertas es la aculturación; el encuentro de las civilizaciones, con sus interpenetraciones y sus mestizajes, es un factor de progreso, y la enfermedad, si allí aparece, no es más que el reverso de la dinámica social y cultural. Ya hemos criticado esa imagen del marginal que nos brinda Stonequist, que nos lo presenta como un hombre desgarrado, conflictual y disperso en extremo, y mostramos al marginalismo como una promesa de síntesis fecundas, construidas sobre la base de las oposiciones y a partir de ellas. La gran suerte de Europa no estuvo dada ni por el clima templado ni por la presencia en ella de una pretendida raza aria sino por haber sido el fondo de botella del Viejo Mundo, donde las etnias más diversas, llegadas de los rincones más apartados de la tierra, se encontraron frente a frente sobre un espacio muy reducido, chocaron y, finalmente, celebraron sus nupcias. Hecha esta observación previa —y era necesario hacerla para que los oyentes no fuesen inducidos a error respecto del exacto alcance de nuestra tentativa—, podemos ahora consagrarnos al tema que nos reúne.

Es evidente que los trastornos de la personalidad no aparecen cuando las relaciones entre las dos sociedades en contacto han sido estabilizadas y todos los individuos de una y otra sociedad tienen a su cargo funciones particulares. En pocas palabras: no aparecen dondequiera que el juego interétnico

haya sido elaborado con anticipación. Por ejemplo, en caso de que una sociedad nómada entre en simbiosis con un grupo de agricultores sedentarios, los canales de intercambio de bienes, así como el sistema de distribución —igualitario o jerárquico— y los poderes (el poder religioso, supongamos, asignado a los agricultores autóctonos, dueños de la tierra; el poder político, a los conquistadores nómadas) son preestablecidos, pero no en favor del equilibrio de una sola de las sociedades concurrentes sino en favor del equilibrio de una determinada situación de relaciones interétnicas.

En lo que se refiere a las naciones plurirraciales o pluriétnicas suele destacarse la importancia que revisten, en tanto que factores patógenos, los actos de segregación y discriminación. Estamos totalmente de acuerdo. Pero es necesario agregar que dentro de una estructura jerarquizada según el modelo del picotazo estos actos de segregación y discriminación no son patógenos sino para los estratos inferiores de la jerarquía, o en todo caso las capas medias son afectadas en menor grado. Puesto que, si bien el estadounidense nativo y de padres norteamericanos no recibe —simbólicamente hablando— los picotazos, el inmigrante anglosajón o germánico que los sufre puede al menos dar picotazos al inmigrante eslavo o latino, y este, a su vez, descargarlos sobre el negro. Del mismo modo, el equilibrio de los colores en América latina se funda en la existencia de una capa intermedia, compuesta por mulatos o mestizos según el país de que se trate, que puede recibir golpes del estrato superior —el de los blancos puros— pero compensa las frustraciones de que se la hace víctima descargando golpes, a su vez, sobre la capa última, correspondiente a los negros más oscuros o a los indios. Se ha podido observar más racismo antinegro en el mulato que en el blanco, y más desprecio hacia el indio tradicional en los mestizos que en los españoles.

Por lo tanto, si queremos descubrir las zonas de emplazamiento de la enfermedad mental es preciso que consideremos las posiciones que ocupan las etnias dentro de una estructura global, así como las distintas vías de comunicación —abiertas o cerradas, estables o cambiantes— tendidas entre esas mismas etnias. Pero, antes de examinar —cosa que haremos enseguida— esas situaciones interétnicas, preguntémonos qué lugar ocupan los extraviados, los locos, los criminales y los débiles de mente en una sociedad homogénea. A esto podremos responder que ocupan, por lo general, la periferia de la sociedad cuando solo se trata de neuróticos o delincuentes

menores que no son capaces de asumir posiciones centrales, si no es que por la fuerza se los separa del cuerpo social, como en el caso de los psicóticos crónicos o los delincuentes contumaces. El movimiento de apertura en el hospital psiquiátrico, iniciado sobre la base de los adelantos de la quimioterapia, y los ensayos de «cárcel sin rejas» pueden muy bien permitir que los antiguos «alienados» se integren en la sociedad global, pero esto será en todo caso para depositarlos en lugares vigilados y nunca para introducirlos en el nudo central. Ahora bien: cuando dos etnias, cada una de ellas culturalmente homogénea, entran en contacto, la posición del enfermo mental, siempre que solo se trate de neuróticos o de individuos con perturbaciones caracterológicas, puede cambiar, y de periférica que era convertirse en central. Así es, y los antropólogos norteamericanos han podido comprobarlo en su aplicación de políticas de desarrollo de comunidades indígenas, políticas en cuyo servicio han elegido precisamente como líderes, siempre que fue posible, a los marginales, desechando a los notables de la comunidad. Y se explica, ya que el marginal es un conflictuado, y los conflictos personales hacen que los individuos acojan con buena disposición los modelos extranjeros que les son propuestos y acepten convertirse en responsables de una nueva sociedad, más progresista. Porque, al no hallar respuestas personales para sus desequilibrios íntimos, tratarán de cambiar la sociedad tradicional en la que vivían y dentro de la cual no podían subsistir sino como marginales, para orientarla hacia un nuevo equilibrio de fuerzas que ponga fin a los conflictos que los acosan. En efecto: cuando no podemos cambiarnos a nosotros mismos, ¿qué otro recurso queda sino el de cambiar al mundo? En esto volvemos a encontrar la idea —que formulé poco antes— de que los trastornos individuales pueden, en ciertos casos, ser factores de progreso social.

Pero nuestro análisis es todavía muy esquemático. Nos hemos referido a las etnias que entran en contacto, pero presentándolas como dos bloques homogéneos. En rigor, cada etnia está compuesta por diferentes grupos, constituidos por las dos grandes divisiones sexuales, las clases etarias y los diversos status económico-sociales. Sucede entonces que la aculturación permite el surgimiento de trastornos psíquicos que, sin embargo, no son esencialmente interculturales —o que lo son, en todo caso, pero solo indirectamente—, ya que el combate entre las culturas étnicas que se enfrentan no pasa de ser una *máscara* de conflictos más profundos y primarios, como

por ejemplo lucha de sexos, oposiciones generacionales y competencia entre los grupos económicos y sociales por adquirir poder para la toma de decisiones en el orden político. Cuando, por citar un caso, en una sociedad democrática en la que impera la igualdad de trato para ambos sexos —o, cosa más frecuente, una equilibrada complementariedad entre ellos— se introducen valores extranjeros, como los del Islam o los de Occidente, que llevan al hombre a una posición de superioridad, la mujer reacciona, y a veces su reacción asume la forma de crisis históricas en el marco de esos cultos de posesión que ahora parecen destinados a invadir por entero el Africa negra a medida que los nuevos Estados se islamizan u occidentalizan y con ello destruyen el antiguo equilibrio entre los sexos. Thomas y Znaniecki supieron demostrar, en una valiosa investigación sobre los inmigrantes polacos en Estados Unidos, que los trastornos psíquicos aparecidos en la primera generación fueron efímeros y se disiparon al cabo de unos años de permanencia en el nuevo país, mientras que los trastornos más graves se presentaron en la segunda generación, constituida por aquellos que de niños se educaron a un mismo tiempo junto a sus padres inmigrantes y en el seno de la institución escolar anglosajona, y que tanto por los nuevos hábitos adquiridos como por dominar el inglés alcanzaron cierta superioridad sobre sus mayores; tales trastornos, además, dieron lugar con más frecuencia a actos delictuosos que a comportamientos psicopatológicos de tipo psiquiátrico.

En toda sociedad existen tensiones entre los sexos, las edades y los status sociales de notación distinta. Estas tensiones, en última instancia, podrían inducir estados mórbidos en individuos inferiorizados. Pero en toda sociedad, asimismo, se reacciona contra dichas tensiones mediante la creación de mecanismos de compensación, rituales de rebeldía ficticia, válvulas de desahogo... Solo que el choque interétnico trae consigo el desmoronamiento de los sistemas sociales que se colocan frente a frente, o cuando menos el de uno de ellos. Este desmoronamiento hace que las tensiones, antes controladas, se liberen y, una vez salidas de cauce, vivan una vida autónoma, lleguen hasta el fondo de sí mismas y desemboquen, en los extremos límites, en los abismos lóbregos de la locura. Pero no siempre ni necesariamente el desmoronamiento de una sociedad se produce en sentido horizontal, por pérdida de los vínculos que unían en una solidaridad estabilizada a sus grupos constitutivos. Puede haber otro tipo de desmoronamiento, esta vez según la línea vertical, entre los diver-

«sociología en profundidad».

Seguramente ustedes recuerdan que Gurvitch, en su análisis del hecho social total, distinguía diversos niveles de realidad, desde el nivel morfológico —relativo a la instalación de la sociedad sobre el suelo— o el institucional —el de la organización de los hombres entre sí— hasta el de los valores o ideales y, aun más allá de estos, las corrientes libres de la conciencia colectiva. Pues bien: los encuentros interétnicos pueden destruir las relaciones existentes entre estos diversos niveles, abrir brechas en un lugar u otro de la pirámide, y en consecuencia de ello algunos fenómenos sociales, que se ajustan a la más absoluta normalidad mientras entre los estratos así escalonados fluye una corriente dialéctica, pueden de pronto volverse patógenos. En nuestro instituto, por ejemplo, hubimos de estudiar el simbolismo del color, y en el marco de ese trabajo pudimos notar la desconexión presentada por el estrato de los símbolos respecto del estrato inferior, el de los roles sociales, y del superior, el de las conductas colectivas efervescentes; esta desconexión puede, en los grupos negros situados dentro de una sociedad de blancos, colocarse en primer plano como factor de trastornos de la personalidad, no obstante que las funciones sociales desempeñadas por esos mismos negros no hayan cambiado (o, si cambiaron, lo hayan hecho, como sucede con mayor frecuencia, en sentido positivo) y que las conductas colectivas efervescentes no se manifiesten sino después, a cierta distancia, y en un solo sector —el de los intelectuales— de esa población negra. Incluso delineamos una terapia particular, a través de la pintura, del simbolismo del color, en la que el adecuado empleo de tal simbolismo determinaba, por contragolpe, la desaparición de los trastornos psíquicos de alguno de los neuróticos africanos atendidos por nosotros.

Podrá objetárenos que nos hayamos detenido demasiado en estas advertencias preliminares, pero ocurre que ellas nos han parecido necesarias para clarificar nuestro tema —es decir, para circunscribirlo a sus exactos límites— y evitar generalizaciones o confusiones siempre lamentables. Pero ya es hora, por fin, de ir directamente a lo nuestro. Para ello seguiremos tanto el camino psicológico como el etnológico, dado que en el cruce de ambos se ubica, precisamente, la psiquiatría social.

1. Es sabido que el Yo se forma por identificación con un ente otro, y por introyección del *Alter* en el *Ego*. Esto hace

que el Ego, hasta no hallarse definitivamente constituido, se caracterice por una incesante carencia de ser, y que la sociedad, primero la familiar, luego la de los pares y por último la de los Ancianos, provea al Ego del objeto u objetos que le faltan, bajo la forma de eso que los antropólogos llaman «modelos culturales», y en especial la de los modelos culturales de los roles adultos. No vayamos a creer que esta idea sobre la forma en que se construye el *Ego* por la incorporación del *Alter* sea un hallazgo reciente, que apenas pueda remontarse a Mead o al psicoanálisis. Los fon de Dahomey demostraron haberlo intuido profundamente cuando hablaban de la constitución progresiva del alma humana, que solo se realiza por etapas, la última de las cuales, en lo que respecta a la mujer, sería el matrimonio, en cuyo transcurso el alma femenina se completa gracias a la identificación con el alma del marido, de quien utilizará el *Ego* para, de algún modo, alimentarse en lo sucesivo. (También en esto, como casi siempre ocurre en lo que se refiere al campo del conocimiento profundo, el Africa es precursora.)

Pero esos modelos culturales, introyectados en el individuo, o, para decirlo con mayor exactitud, en el vacío del ser individual y en la convocatoria que este vacío hace para que se lo colme a efectos de que el individuo pueda completarse, ¿qué son, en fin de cuentas? Esencialmente, sistemas de significantes. El proceso por el que el niño se desarrolla no es tanto el de identificación con los individuos como el de identificación con los roles culturales —y los modelos que los rigen— de esos individuos. Para que en una sociedad determinada pueda establecerse la comunicación es preciso, por lo tanto, que los sistemas de significantes que tal sociedad brinda sean iguales para todos. A esto, que supone participar de un mismo lenguaje, es sin duda a lo que se llama «identidad étnica».

Pues bien: dentro de una situación aculturativa el migrante se siente inmerso en una sociedad cuyos modelos culturales no conoce y en la que, por consiguiente, la comunicación resulta imposible, de donde derivará que su personalidad étnica se considere agredida. Esto, dado que el Yo se define siempre por su carencia de ser, por esa inconclusión que en cierto modo está inscrita en la estructura misma de la personalidad, hace que el hombre puesto en contacto con una cultura distinta que le es ininteligible, a falta de un diccionario que le permita comprender el lenguaje de esa nueva cultura y encontrar en él las respuestas que le exige su ne-

cesidad de completamiento, desarrolle sentimientos de inseguridad, angustia y frustración. Cada uno de los dos discursos que le están dirigidos puede ser coherente por separado, pero al entrecruzarse se vuelven incoherentes, y esta incoherencia de los modelos culturales se traduce, en último término, en incoherencia del comportamiento del hombre que los percibe. Nos hallamos aquí muy próximos a esas neurosis experimentales que mediante modificación del sistema de estímulos se provocan en animales de laboratorio. Tales modificaciones determinan en los sujetos una conducta de pánico, y en efecto son verdaderas neurosis experimentales las que se verifican entre los migrantes, que solo difieren con respecto a los animales en que los estímulos son reemplazados por significantes.

No seguiremos insistiendo en considerar el aspecto psicológico del problema, porque este excede con mucho el campo de las relaciones interétnicas. Este modelo puede aplicarse, en efecto, a cualquier caso en que haya diferenciación de modelos culturales, creación de personalidades propias de cierto grupo de población, y por lo tanto a cualquier circunstancia en que se plantee el problema de la identidad individual y colectiva. En nuestra opinión, las situaciones aculturativas no son necesariamente interétnicas: pueden también ser intersexuales o intergeneracionales. Actualmente Francia vive estos problemas de búsqueda de identidad (que otros prefieren llamar «de autenticidad», lo cual significa mezclar un juicio de valor con un juicio de realidad) en el mundo de la mujer, que rechaza el modelo cultural que de ella se hace el varón pero solo se imagina liberada por identificación con el modelo masculino, de donde surgen los traumatismos a que se refiere Simone de Beauvoir en ese «relato de una descolonización» que es *El segundo sexo*; también los vive en el mundo de los adolescentes, que rechazan las figuras familiares del adulto y de ese modo vagan en diáspora dentro de sus propias sociedades, lo cual determina otro incremento en el número de neurosis y suicidios, ahora entre los jóvenes, que por cerrarse al proceso de identificación —o, más exactamente, porque ya no saben qué identificación elegir— nunca logran colmar su carencia de ser. En ambos casos el mismo problema, pero con diferentes soluciones: la mujer busca la identidad en la no autenticidad (modelo masculino), mientras que el adolescente busca la autenticidad en la no identidad. Estas soluciones se encuentran también entre los migrantes: identidad en la no autenticidad (asimilación);

autenticidad en la no identidad (rebelión). Y el naufragio en la psicosis o en las neurosis es una de las consecuencias de estas desgarradoras elecciones.

2. Por lo contrario, al tomar el camino de la etnología nos mantenemos dentro del campo específico que constituye el objeto de nuestra charla, es decir, el de las relaciones inter-étnicas.

Psiquiatras y psicoanalistas, sean ellos africanistas como Merrens y los esposos Ortigues o americanistas como Devereux, coinciden en definir a las culturas étnicas, en cuanto se relacionan con la personalidad, como conjuntos de mecanismos defensivos. Permítaseme aquí citar un párrafo de Devereux:

«Debo hacer notar que, desde un punto de vista psicoanalítico, la cultura considerada en su conjunto no puede jamás confundirse con el superyó o con el ideal del yo, aunque como experiencia se halle emparentada con una u otra de estas instancias psíquicas. La cultura es ante todo un sistema estandarizado de defensa, y por lo tanto solidaria como la que más entre las funciones del yo. Si la cultura estuviese totalmente determinada por el superyó, que es tan absolutista y desrealizante como el ello, la vida en sociedad resultaría imposible».

Los trastornos de la personalidad y las enfermedades mentales, por lo tanto, aparecerán: 1) cuando una cultura no provea a un individuo sino de medios defensivos insuficientes para permitirle reprimir sus pulsiones culturalmente disonantes; 2) cuando los estados patógenos sobrevengan prematuramente, o sea que alcancen a individuos que aún no tienen acceso a las defensas culturales adecuadas, a propósito de lo cual Devereux da como ejemplo el caso de las clases menos favorecidas (es decir, las que permanecen fuera de los mecanismos defensivos normales de la sociedad privilegiada); por último, 3), cuando el individuo entre en contacto con una sociedad que no posee los mismos mecanismos defensivos que su sociedad nativa. Gurvitch ha escrito un libro sobre «los cuadros sociales del conocimiento». Sería asimismo posible escribir un libro —y cedo la idea a quien le interese recogerla— sobre los cuadros sociales de los mecanismos defensivos, que por supuesto debería comenzar con una diferenciación entre los mecanismos defensivos individuales —los únicos que han preocupado al psicoanálisis— y los mecanismos

defensivos culturales, que constituyen el objeto de la etnología.

Para que se comprenda mejor este fenómeno del cambio de los mecanismos culturales en las situaciones interétnicas voy a recurrir a un caso caricaturesco, al que yo denominaría «de la falsa neurosis». Cierta día el psiquiatra de nuestro equipo fue llamado para atender a un «boy» africano traído a Francia por su patrón blanco y que presentaba trastornos de conducta tales que parecían hacer indispensable la internación. Pero pronto nos encontramos con que este «boy» no estaba enfermo en absoluto sino que simplemente seguía utilizando los mecanismos defensivos africanos dentro de una sociedad —la francesa— que no los entendía. El punto de partida de la falsa neurosis que se diagnosticó radicaba en que el muchacho rompía en casa de sus patronos todos los objetos que tocaba, lo cual no hubiese sido más que un simple indicio de torpeza en alguien que, por falta de costumbre, temblaba a causa de la baja temperatura reinante. Ocurrió, sin embargo, que el friolento, en vez de remitir a causas naturales la catástrofe que le parecía desencadenar, quiso explicársela como la resultante de que alguien lo hubiera hecho víctima de una brujería. Convencido de ello recurrió a los mecanismos defensivos de su tierra, que para el caso consisten en la invocación del tótem protector o en la portación de fetiches, y al descubrir una vieja piel de león se la echó encima e hizo varias carreras por el barrio con tan extraña indumentaria. Es seguro que las sonrisas de los viandantes, las burlas de los chiquilines y el agolpamiento del vecindario lo ratificaron en la convicción de ser víctima de un brujería y determinaron una serie de crisis de agresividad y de profunda angustia. No hicimos más que recomendar su regreso al Africa, donde su pretendida neurosis desapareció, ya que allí sus mecanismos culturales de defensa volvieron a estar perfectamente adaptados.

Algunos africanos a quienes hemos atendido, pertenecientes a la capa intermedia en formación —en su mayor parte hijos de padres integrados en la sociedad tradicional pero que, en cuanto a ellos mismos, pasaron por un principio de educación escolar occidental—, percibieron claramente que la nueva sociedad en la que ingresaban proponía a sus integrantes unos mecanismos de defensa distintos de los que ellos, hombres de color, estaban habituados a utilizar. Necesitaban, pues, para responder a los nuevos *stress* que se desarrollaban en ellos, inventar mecanismos defensivos individuales, pero

lo curioso es que por lo general adoptaban los mecanismos *inversos* a los de la propia cultura étnica, pensando *a priori* que al ser inversos se acomodarían mejor a la cultura francesa. Demos uno o dos ejemplos de esto.

Por lo común, el africano «somatiza» sus problemas. Pero uno de nuestros pacientes, que en su país somatizaba los suyos durmiendo mucho y permaneciendo acostado durante jornadas enteras, al advertir que la cultura occidental es cultura del esfuerzo, de la lucha y la competición, una vez llegado a París ya no pudo dormir, y el esfuerzo se definió en él como un estado de constante vigilia. La vigilia se sostuvo en calidad de contrasueño. Nuestro africano resistió todos los somníferos, y solo una psicoterapia logró corregir su situación.

En su lucha contra la colonización cultural, el africano debió atacar al colonizador blanco. Pero, ya proclamada la independencia, ese mismo africano hubo de reemplazar al blanco en los puestos que este dejó vacantes al partir, y así se vio obligado a viajar a Francia para seguir cursos de administración. Esto significa que también se vio obligado a internalizar en él al colonizador blanco contra el cual había luchado, ahora convertido en parte integrante de sí mismo. Aquí también, pues, procederá a la inversa de su comportamiento de antaño, y hará que la agresividad desarrollada por él en cierta situación interétnica (la de la colonización) pase del exterior (los franceses han aceptado la descolonización y, en definitiva, lo reciben bien) al interior (es decir, contra lo que hay en él, culturalmente, de colonialismo francés). Esto, para muchos de los neuróticos que debimos tratar, derivó en angustias que desplegaban tendencias suicidas; la terapia consistió en devolver a estos africanos sus antiguos mecanismos de defensa contra la colonización, proponiendo a la vez nuevos objetos externos en que pudieran descargar la agresividad.

Personalidades psicóticas o neuróticas las hay, como bien se comprende, en cualquier parte. Pero en las sociedades tradicionales existen mejores posibilidades de no producirlas, ya que el individuo no tiene vida sino por el grupo y dentro de este. Por lo tanto, la enfermedad de un individuo, más que como una enfermedad personal, es considerada como el *síntoma* de un mal que se localiza en otro nivel, que es el de la desorganización del grupo. En consecuencia, la terapia tradicional consistirá en tratar al grupo familiar reconstruyendo la comunidad, haciendo que cesen en esta las tensiones in-

ternas, reconciliando a los oponentes y, en última instancia, recreando en torno de una crisis de posesión la comunión perdida. Pero el africano que llega a Francia se encuentra solo, y ya no posee sus mecanismos defensivos comunitarios para recuperar la salud mental. De la mayor parte de las historias de vida de nuestros pacientes africanos surge que el comienzo de los trastornos de que padecen no se localiza en el choque entre dos culturas o dos sociedades en sí mismo, sino más bien en algún momento anterior, previo al arribo a Francia. Por ejemplo:

- a. Menores más inteligentes que los mayores del propio linaje, han venido a instruirse y ocuparán puestos más importantes que esos mayores, a quienes sin embargo, tradicionalmente, deben respeto y obediencia, y de cuya autoridad deberían depender hasta en asuntos tan personales como la decisión de contraer matrimonio.
- b. También puede tratarse de rivalidades, dentro de familias polígamas, entre hijos de las diferentes esposas del padre.
- c. O incluso conflictos con el padre y el tío materno, con la tía paterna o con los cónyuges de estos últimos.

Una vez que los individuos llegan a Francia ya no podrá contarse para estos conflictos de familia con los frenos que brindaban los mecanismos defensivos culturales; en lo sucesivo, así liberados, proliferarán bajo la forma de diversos desórdenes psíquicos y síntomas mórbidos, y se intensificarán al desarrollarse dentro de ese vacío cultural, de esa carencia de ser que caracteriza a la psique del inmigrante.

Los encuentros interétnicos no son en tales casos, por lo tanto, verdaderas causas de los trastornos de la personalidad sino más bien ocasiones o condiciones para que estos aparezcan. En los demás casos son «causas». Por lo común, el mecanismo puesto en práctica por una etnia minoritaria consiste en reconstituirse como cuadro de solidaridad dentro de la etnia mayoritaria. Y esto hasta el punto de que a veces en una villa de emergencia se agrupan migrantes que fueron vecinos de un mismo pueblo, y se niegan a la reubicación porque una vivienda mejor significará también la dispersión de la comunidad. Los norteamericanos se dieron cuenta bien pronto de lo que esto supone como elemento protector de la salud mental, y es así como, lejos de pretender la asimilación a cualquier precio, ayudan a los extranjeros a constituir sus «pequeñas Sicilia» o sus fragmentos de Polonia, con cu-

ras, escuelas y diarios propios. En Francia se ha podido verificar que las enfermedades mentales son más abundantes entre los extranjeros dispersos que entre aquellos migrantes que dentro de la tierra de exilio restauran el paraíso perdido del país lejano; es decir, por ejemplo, que se las registra en más cantidad entre los trabajadores rurales españoles que viven separados que entre los granjeros holandeses, reunidos en torno de sus pastores y sus maestros. Este hecho es lo bastante sabido de todos para que insistamos en él. Permítasenos ofrecer dos ejemplos solamente.

En el caso de un gitano que fue llevado a la cárcel y reactuó ante ella mediante una crisis de locura, el doctor Gabbai pudo demostrar que no era la privación de la libertad espacial lo que allí estaba en juego sino «el desarraigo respecto del clan». Así lo refiere:

«Privado [...] de su referencia clánica, Armando vuelve a encontrarse solo consigo mismo. Cree hallarse en entredicho. No puede dejar de plantearse el problema de su identidad, de su existencia: ¿quién soy yo? Yo únicamente existo en función de ellos (los hijos), de ella (la mujer). Ya no los tengo, me han separado de ellos, ya no existo más para ellos, para ella; la angustia que nace de esta interrogación sobre sí mismo toma cuerpo en las dos ideas rectoras de su delirio, a saber: su mujer lo engaña, y sus hijos no son realmente suyos, porque si estuviese seguro de que en verdad son de su sangre se ratificaría por eso solo como ser existente y se reintegraría al clan que lo hace existir».

Con un fenómeno parecido nos encontramos al estudiar en París a los obreros africanos, que, como es sabido, reconstruyeron en sus míseros albergues los clanes, los linajes o los poblados africanos. Estos obreros, que así pondrán entre paréntesis a la sociedad francesa mientras permanezcan en Francia, no crean problemas de salud mental. Sin embargo, a cualquiera de ellos le basta caer enfermo (las condiciones de alojamiento y las diferencias de clima propician la difusión de la tuberculosis en este sector) y que lo mantengan fuera de su comunidad, internado en un hospital, para, al verse solo, aislado, privado de sus referencias africanas, reaccionar inmediatamente a través de arrebatos delirantes. En estos dos casos volvemos a comprobar que, según lo afirmamos líneas atrás, la pérdida del sentimiento de identidad personal se vincula con el proceso de dispersión de los lazos so-

ciales, así como que el yo no existe sino por el grupo y dentro de este, hasta el punto de que también el yo se disgrega cuando el grupo se deshace.

Y el círculo se cierra. Podemos, pues, concluir. Porque hemos visto que los encuentros interétnicos no son patógenos sino en la medida en que produzcan cortes en los campos relacionales:

a. Corte dentro de una comunidad étnica, entre sus diversos componentes, que así, en lugar de ser solidarios como partes de un sistema integrado de complementariedades, jerarquías o intercambios, se vuelven autónomos: hombres y mujeres, mayores y menores, padres y familia política.

b. Corte dentro de la sociedad global interracial o interétnica, entre sus diversos niveles jerárquicos, a los que esta sociedad global separa mediante distintas barreras (segregación, discriminación, imágenes desvalorizantes), de modo que una raza o una etnia se encuentre «marginalizada» y, en cierta medida, fuera del sistema. Los tests de Rorschach tomados en estos sectores marginales, por ejemplo entre los negros norteamericanos, suelen revelar cierta tendencia al parcelamiento corporal, a la dispersión y la autodestrucción que no es sino el indicio de que el corte externo ha pasado al interior de la psique.

c. Por último, corte cultural, en el que los mecanismos defensivos montados por una cultura étnica —que son para esta, por su valor tranquilizante, los instrumentos fundamentales de la salud mental— ya no pueden servir en un medio cultural distinto, que posee otros mecanismos defensivos.

Quedaría por señalar que, a medida que los contactos interétnicos se prolongan, los individuos de la etnia minoritaria se sienten impulsados a forjarse una nueva personalidad, que luego se integra en la sociedad pluriétnica. Sin embargo, esta nueva personalidad —a la que Mertens llama «personalidad inducida»—, al no haberse formado del mismo modo que la personalidad normal, es decir, al no haber transitado el lento proceso de maduración de la sexualidad ni el de la formación progresiva del esquema corporal, conservará el carácter, por la definición misma de su proceso formativo, de personalidad *no encarnada en el cuerpo*, de personalidad *pregenital*, y bien saben los psicoanalistas que estas personalidades pregenitales son, precisamente, personalidades neuróticas. Pero yo no soy psiquiatra, y no hay motivos para que em-

prenda también este camino. Hasta aquí, me he mantenido dentro de los límites de mi especialización. Dije a ustedes, al comenzar, que me ceñiría a la consideración de solo algunos aspectos del problema, que envuelve muchos otros. Ahora es visible que para poder tratarlos resulta indispensable un equipo pluridisciplinario que sepa descubrir el discurso dialéctico del fenómeno total.

17. De las ventanas falsas, o de la simetría en el pensamiento mórbido*

La expresión «ventanas falsas» es, por cierto, utilizada con frecuencia en las polémicas entre científicos, cuando se quiere denunciar el empleo de analogías arbitrarias con las que se pretende conectar dos fenómenos no comparables; en tales casos se obtiene un bonito ordenamiento, pero su costo consiste en la eliminación de las diferencias específicas, más importantes que las semejanzas porque son fundamentales, mientras que estas últimas no son sino apariencias, ventanas que se han pintado en la pared y, por lo tanto, no abren a parte alguna. Así ocurre en historia de las religiones cuando se compara el mesianismo histórico de Israel con el mesianismo de los pueblos llamados «primitivos» (culto de cargamento y otros), como asimismo en antropología cuando se compara la mentalidad primitiva (que es una mentalidad de adultos y hombres normales) con la de los esquizofrénicos (que es una mentalidad de enfermos) o la de los niños... Pero pensamos que la expresión adquiere su auténtico significado cuando se la atribuye a una característica de la mentalidad mórbida, o al menos de alguna de las formas que esta puede revestir.

Solo de algunas formas, decimos. Porque no hay un pensamiento mórbido sino diferentes tipos de pensamiento mórbido. En los delirios de persecución o en la megalomanía, por ejemplo, existen formas sistematizadas, es decir, formas de pensamiento mórbido en las que no hay elementos aislados, elementos que no guarden relación con algún otro elemento del sistema, elementos que no estén comprendidos en una red estructural; el delirante interpreta a través de su «centro» obsesional todos los estímulos —heterogéneos— que le llegan del mundo exterior —lectura del diario, encuentros con gente que pasea por las calles, percepción de las cosas desde la ventana de su casa, etc.— y luego los integra, sin desperdi-

* Conferencia pronunciada en Venecia, en el marco de los coloquios de la Fundación Giorgio Cini, en septiembre de 1970.

ciar uno solo, dentro de su sistema, que sin duda es un sistema falso, pero también coherente: desde el punto de vista lógico no presenta falla alguna. Junto a este existen —especialmente en casos de confusión mental y algunos tipos de esquizofrenia— ciertos pensamientos a los que podríamos denominar «asistemáticos», dicho esto en el sentido de que el «loco» se expresa por medio de elementos dispares tomados de sistemas dispersos, cortados en trozos, y esencialmente pasando de un sistema a otro. Sebag, en una obra referida a las relaciones entre el estructuralismo y el marxismo, define la locura, precisamente, como disolución de las estructuras mentales, de las que ya no quedan sino partes discontinuas, destinadas en lo sucesivo a encabalgarse alternativamente unas sobre otras, de manera tal que resultaría imposible descubrir en ellas algún indicio de organización formal. El enfermo mental trabaja con todos los metalenguajes a la vez. Esto determina que en lugar de un sistema nos presente «conjuntos» de símbolos incoherentes. El proceso de simetría, por lo demás, puede hallarse lo mismo en este ejemplo que en el anterior, solo que aquí la simetría no puede ser sino una «ventana falsa», puesto que está fuera del sistema; en la otra forma de pensamiento mórbido, en cambio, adquiere una lógica propia.

Nos queda por hacer una advertencia. En un coloquio anterior intentamos demostrar que el punto de partida de la religión se halla en la disimetría entre categorías polares —sagrado y profano, alto y bajo, diestro y siniestro,* iniciado y no iniciado, masculino y femenino, divino y demoníaco— de las cuales una es valorada positivamente y la otra negativamente; que esta asimetría provoca la ansiedad del individuo, y que el individuo, para tranquilizarse, construye su mundo religioso juntando lo disimétrico con lo simétrico en los mitos y los ritos, y luego, en una segunda etapa, «simetrizando» los mitos con los ritos o los ritos con los mitos, según la forma de la imagen invertida. En el pensamiento delirante, en la constitución de las fantasías vamos a encontrarnos con procesos parecidos a los que hemos hallado en la religión. Y no hay motivo para asombrarse de ello, ya que el hombre es siempre idéntico a sí mismo, lo cual significa que las leyes de funcionamiento de la mente no cambian cuando se pasa del hombre normal al enfermo mental, o, como dice Lévi-Strauss,

* Léase también, puesto que el original lo autoriza (*le droit et le gauche*), «recto y desviado». (N. del T.)

que los delirios individuales obedecen a los mismos procesos formales que los mitos colectivos o las institucionalizaciones de los gestos rituales como ceremonias, sean estas sagradas o profanas. Los mundos imaginarios del paranoico o el esquizofrénico se construyen de acuerdo con las reglas, y el hecho de que sea cierto, según dijimos líneas atrás, que el simbolismo delirante es una continua subversión de la sintaxis y el léxico del hombre normal no significa que el loco no utilice un léxico o una sintaxis sino que en su léxico y su sintaxis intervienen *simultáneamente* todas las variantes lexicográficas o sintácticas posibles.

Por lo tanto, se impone que al comienzo de nuestra exposición probemos:

1. Que el pensamiento delirante parte de la asimetría.
2. Que en el enfermo mental esta asimetría provoca una gran angustia, un miedo pánico, frente a lo cual el individuo reaccionará mediante mecanismos defensivos.
3. Que la constitución de simetrías dentro del mundo fabuloso que el enfermo habrá de construirse reconoce el mismo valor tranquilizante que ya hemos verificado en la religión.

Entonces, pero solo entonces, nos será permitido estudiar el mecanismo de simetría *per se* en la enfermedad mental, y descubrir que la acumulación de «ventanas falsas» sobre la pared extrañamente desnuda de la locura se da en función de la intensidad de la angustia primordial que lleva al enfermo a multiplicarlas casi hasta el infinito.

I. Desde el comienzo comprenderemos mucho mejor que la simetría es tranquilizante si recordamos que todo el proceso de socialización del niño consiste en establecer una relación simétrica entre la realidad objetiva y la realidad subjetiva, mediante el «otro generalizado» o la interiorización de las estructuras del mundo exterior y social. Es cierto que esta simetría nunca se completa, ya que tropieza con las variaciones individuales, y también es cierto que nunca es estática; lo subjetivo también se crea fuera de lo social, y hay un movimiento pendular entre ambos mundos. Pero no es menos cierto que a un individuo se lo considerará totalmente socializado cuando lo que es real fuera de él se corresponde con lo que es real dentro, y recíprocamente, o, si se prefiere, cuando todo pensamiento del mundo objetivo tiene un «análogo» en la conciencia subjetiva. El hombre podrá entonces

comunicarse y dialogar con los demás,¹ y se dirá de él que está perfectamente «adaptado».

Contrariamente, el enfermo mental será el individuo no socializado, o sea aquel en quien la relación entre la realidad objetiva socialmente definida y la propia realidad subjetiva permanece «asimétrica»; la gravedad de su mal, por consiguiente, dependerá de la mayor o menor intensidad que presente tal «asimetría». Tan pronto como una frustración, un traumatismo violento, el rechazo de la familia o de la sociedad global le impidan interiorizar la realidad social circundante, un «terror anómico» se apoderará de él en respuesta a esa imposibilidad de reabsorber en su conciencia el mundo exterior, y edificará, en una pura actividad subjetiva, un «contramundo» que en adelante habrá de constituir su hábitáculo. ¿Acaso Augusto Comte no definía ya la locura como un exceso de subjetividad? Cualquiera se da cuenta, sin embargo, de que este exceso de subjetividad no es una «índole» sino un «efecto», así como de que este efecto remite en último análisis a una confrontación entre dos mundos, de los cuales aquel que se define objetivamente por la sociedad no puede ya ser interiorizado y, en consecuencia, está finalmente referido a la existencia de una estructura asimétrica.

El psicoanálisis —y muy en especial el lacaniano— nos permitirá dar un paso más hacia el descubrimiento de la asimetría dentro del pensamiento mórbido, así como de la apelación que este hace a una primera simetría «imaginaria», en su intento de luchar contra la angustia que produce esta asimetría, real y vivida.

El complejo de Edipo puede definirse por la inseparabilidad de la relación entre el deseo y la ley; pero no debe olvidarse —y esto es lo esencial a los efectos de nuestra demostración— que el poseedor de la ley, lo que es decir el Padre, es también el poseedor de un pene. Aunque quizás aquí lo que cuenta no es tanto el órgano sexual en sí mismo como lo que este simboliza: el Falo, para llamarlo por el nombre que le da Lacan. Si el deseo de la madre es el Falo, el hijo quiere ser el Falo para satisfacerla, y el deseo no es sentido en él sino como deseo en ella. Pero en este deseo el niño tropieza con las prohibiciones —o, más exactamente, las represiones— con que se expresa la Ley del Padre. Entretanto, también en esto hemos de encontrarnos con el Falo. Porque la originalidad

1 P. L. Berger y T. Luckmann, *The social construction of reality*,** Nueva York, 1966.

del pensamiento lacaniano reside en que, según él, hay algo más que tres términos —Padre, Madre e Hijo— en el complejo de Edipo: el cuarto elemento, de función puramente simbólica, no es otro que el Falo, absolutamente necesario para que los personajes ocupen sus posiciones específicas en el triángulo edípico. El Falo interviene, pues, en toda relación: la del padre y la madre, la de la madre y el hijo, la del padre y el hijo. El Falo es siempre el intermediario forzoso, pero aparece en primer lugar en el nivel de la mujer —esto es, en el del ser castrado—; el hijo es objeto, entonces, del deseo de la madre, y se postula como el Falo de la madre. Pero no podrá —y con esto se liquida el complejo— reemplazar al Padre; deberá aceptar lo que en verdad posee, que por cierto no es el Falo sino un pene real, o sea que deberá aceptar la realidad tal como es, y con ella la ley del Padre.

Ahora bien: aunque todo el complejo de Edipo según lo hemos definido transcurra así, en un clima de ambigüedad entre el Ser (ser un falo para la madre) y el Tener (tener un pene como el padre), la realidad a la que se llega está señalada por el reconocimiento de las diferencias —de sexo, de generación, de posición dentro de la familia—, lo que es decir, en última instancia, por el reconocimiento de que lo real es *asimétrico*; polo masculino y polo femenino, polo adulto y polo niño, polo del deseo (subjetivo) y polo de la ley (objetivo), polo de la madre —objeto en que se deposita el deseo— y polo del padre —objeto de la identificación final, como constitutivo del superyó—. La ambigüedad originaria es superada por la implantación de estas dicotomías asimétricas. El psicótico se definirá por su permanencia en la ambigüedad, por su negativa a liquidarla para ingresar en el terreno de lo real, que es asimetría. Recordemos el mito de Edipo, y no olvidemos que la pregunta sobre «quién es el ser que por la mañana anda en cuatro patas, por la tarde en dos y por la noche en tres» fue planteada por un ente asimétrico, hombre y pájaro a la vez, y que la respuesta a ese enigma al señalar que dicho ser es «el hombre» —es decir, al reconocer una asimetría real, como es la existente entre las tres edades de la vida—, supone automáticamente la muerte de la Esfinge, o sea la desaparición de una asimetría fantaseada, que en un mismo ser identifica elementos contrarios. Pues bien: precisamente en la Esfinge estará, si sabemos interpretar a Lacan, lo que podemos designar como *la raíz* del pensamiento psicótico. La respuesta del psicótico a la Esfinge, en efecto, habrá de ser tan ambigua como el monstruo

que se la demanda, o en todo caso el sujeto no encontrará otro recurso, para compensar el miedo de que se siente invadido, que una despavorida búsqueda de simetría, lo cual no podrá, por supuesto, dada su condición de falsa respuesta ante una pregunta real, ser otra cosa que mera pintura de una ventana falsa que no abre a parte alguna sobre el territorio de los hechos ciertos.

Normalmente, identificación con el Padre, anterior a cualquier catectización de objeto, y con la Madre, catectizada como objeto.

El paranoico, en efecto, bloquea la identificación en favor del eje maternal en torno del *vacío* concerniente al Padre, y en el lugar de la identificación con el Padre aflora la fantasía de la bisexualidad. Vamos a disentir con Rossolato, sin embargo, porque no pensamos que aquí se pueda hablar de «asimetría»² sino, por lo contrario, de una dramática búsqueda de simetría. Decimos esto en el sentido de que el Padre es sodomizado (o en su lugar el Niño), mientras que la madre se convierte en la mujer con pene. En consecuencia, ambas imágenes —la masculina y la femenina—, que son «asimétricas» en la realidad, se vuelven simétricas, ya que la mujer adquiere el órgano masculino y el hombre adopta la pasividad femenina. Esto nos entrega una misma imagen doblada (como, en un caso extremo, la fantasía de la gravidez masculina). Seguramente nuestro esquema resulta un tanto sumario, puesto que —como lo demuestra Freud en su análisis del famoso «caso Schreber»— esta tentativa de simetrización queda envuelta en la ambigüedad de las imágenes mixtas —pasividad y actividad, entre otras— o imágenes bisexuadas (y no por reversión de la sexualidad). Pero esto no quita que la imagen bisexuada del hombre tiene su réplica, su análoga o su copia —como se prefiera— en la imagen bisexuada de la mujer. Todo ocurre aquí como si el psicótico, ante la pregunta de la Esfinge, mezcla de animal y de ser humano, respondiera: «La Esfinge», y no, como debería hacerlo un individuo normal: «El hombre». Pero a esto no puede observarse sino que también aquí el psicótico responde reproduciendo la imagen de la Esfinge mediante una fantasía que es simétrica de esta. Vemos en acción, pues, si nuestra lucubración es correcta, al primero de los tres tipos de simetría que concluimos por distinguir en nuestro análisis de lo sagrado, los cuales consisten en el desdoblamiento liso y llano,

2 Rossolato, *Essais sur le symbolique*, París, Gallimard, 1969.

la imagen revertida (con respecto a una napa de agua) y la imagen invertida (con respecto al espejo, que nos refleja al revés).

Los dos caminos que hemos seguido —el de la psicología social, que se aplica más que nada a las formas catatónicas de la esquizofrenia, y el del psicoanálisis, aplicado principalmente al problema de la paranoia— nos llevan, pues, a idénticas conclusiones:

1. La simetría es tranquilizante.
2. El psicótico *a*) tiene siempre como punto de partida un encuentro, traumatizante, con algún aspecto de lo real disimétrico, y *b*) reaccúa frente a ello mediante la construcción de una simetría «imaginaria», distinta de la producida por el proceso de la socialización normal.

II. Es indudable que este principio, el del desdoblamiento, vale lo mismo para los hombres normales que para los psicóticos. La actividad duplicativa de la mente es una de esas estructuras formales que se reparten por doquier. Por algo fue dicho, y con razón, que todo grupo social es un sistema de reflexiones recíprocas (Sartre esclareció acabadamente la función que desempeña la mirada en las relaciones interindividuales), y que en ellos interviene hasta el Deseo para que tanto el hombre normal como el psicótico no vean las cosas según sus diferencias y en cambio las constituyan, como efectivamente lo hacen ambos, en simple producto de la reflexividad. Por supuesto, el sueño —en amplia medida— y el mito —en buena parte— serían la transición en el empleo que de esta estructura de reflejos hacen la conciencia normal y la conciencia mórbida. La etnografía puede brindarnos muchos ejemplos de esta simetrización, que se halla a mitad de camino entre lo normal y lo mórbido, como esa tendencia a simetrizar los orificios corporales registrada entre los indios mohave, con la «vaginización» de la boca y el ano y, recíprocamente, la «bucalización» o «anificación» de la vagina.³ Pero aquí pretendemos ocuparnos únicamente del pensamiento mórbido.

El primer caso en que nos detendremos será el de una neurosis obsesiva-compulsiva que fue analizada por Devereux, y

3 Cf. G. Devereux, «Mohave orality», *Psychoan. Quart.*, 16, 1947, y «Heterosexual behavior of the indians», *Psychoanalysis and the Social Sciences*, 2, 1950.

lo elegimos porque nos remite, tanto directamente como por comparación con otros casos, a esa fantasía de la homosexualidad a la que nos referimos cuando hablábamos de la paranoia. Devereux se proponía explicar, a partir de la ley del talión, el intercambio de mujeres entre dos grupos de hombres, o sea el intercambio restringido del que nos habla Lévi-Strauss: tienes derecho a acostarte con mi hermana, puesto que yo me acosté con la tuya. Pero el proyecto del autor no es lo que aquí nos interesa, aunque también esta normal circulación de mujeres entre dos grupos de hermanos se vincula con una búsqueda compulsiva de simetría, a través, precisamente, de la invocada ley del talión. Lo que reviste importancia para nosotros es solo esta búsqueda de la simetría en el marco de una neurosis.

En primer lugar, en las relaciones padre-hijo. El paciente debe a su padre una compensación sexual, puesto que ha deseado a la madre, y se imagina obligado «a permitir» que aquel se tome venganza fornicando no solo con su nuera (esposa del sujeto) sino también con él mismo (bajo la apariencia de masajes prostáticos); este joven, como consecuencia de sus relaciones con prostitutas —imágenes inversas de la madre— contrajo una enfermedad venérea, por lo cual el padre le aplica masajes prostáticos, cosa que lo angustia, porque se siente víctima de «un ataque homosexual punitivo», y sueña con vengarse, a su vez, violando al padre. Como podrá advertirse, la ley del talión fantaseada descansa en la convocatoria a la simetría de las acciones. A propósito de esto, Devereux cita una historia jocosa: «Un hombre descubre que su hijo ha fornicado con la abuela, y se lo enrostra violentamente: “¡Has tenido el atrevimiento de acostarte con mi madre!”. Pero el hijo contesta: “¡Estamos a mano, por haberte atrevido a acostarte con la mía!”».

Luego, en las relaciones hermano-hermana. El paciente, en uno de sus sueños, ofrece su hermana a su amigo Juan, de cuya hermana había sido amante, y dice al respecto: «Pienso que en el sueño, como además me ocurre en la realidad, siento que le debo a mi amigo una mujer que, en cierta forma, me pertenece [...] Tengo la sensación de estar en deuda con él, porque seduje a su hermana...». Asimismo, el haber seducido a la hermana de Juan se le presenta como un ataque homosexual perpetrado contra Juan mismo: «Degrada, castra, feminiza al hermano de la muchacha seducida». De este modo, el intercambio de hermanas guarda relación con los impulsos homosexuales de los hombres que lo practican.

Llevarse una mujer es una injuria para el propietario de esta, llámese padre o hermano, y semejante rapto debe ser vengado mediante el coito con el culpable, ya que el propietario ha sido manchado y sodomizado a través de la mujer robada. Así, cualquiera que sea la relación interindividual que consideremos, el proceso de equidad, igualdad y, en definitiva, simetría entre los dos compañeros, consanguíneos o aliados (la especificación no interesa, ya que el inconsciente no sabe de distingos entre parentesco y alianza) se presenta en la neurosis como «la sublimación de las compulsiones obsesivas que se vinculan con la homosexualidad latente, que a su vez está subordinada al complejo de Edipo».⁴

El ingrediente de simetrización, que en este primer caso se muestra bajo una forma relativamente velada, a través de la ley del talión, aflora con más nitidez en ciertos casos de neurosis obsesiva analizados por Freud, en los cuales se patentiza, además, la función tranquilizante que desempeña. Porque en ellos la obsesión se presenta como un elemento de desorden que amenaza con mover todas las reglas del ordenamiento social (en el hijo varón, ansiar la muerte del padre; en la hija, deseos de acostarse con el padre), y este desorden no puede ser eliminado, pero en cambio puede ser encubierto mediante el ritual que habrá de establecer un nuevo orden en un nivel distinto, que será, por ejemplo, el de los objetos colocados sobre la repisa de la chimenea o el de las diferentes piezas de la ropa de cama. Esta pulsión compensadora en favor del orden asume entonces la forma del arreglo simétrico o de la repetición rítmica de los mismos gestos, la cual no es sino la forma temporal de la simetría. Los ejemplos dados por Freud son ya tan conocidos que hacen innecesario insistir sobre el particular.

La simetría puede consistir en la duplicación de un mismo objeto, con sus dos muestras equidistantes de un centro determinado, como por ejemplo los dos candelabros de la chimenea respecto de un péndulo que ha sido previamente sacrificado —es decir, detenido— para que no constituya sino un punto neutro sobre un eje. Pero también puede haber simetría invertida. Como en ciertos mecanismos de defensa contra la ansiedad que hemos visto entre los becarios africanos analizados en nuestro instituto de París. Uno de ellos presentaba ante los traumatismos de su medio social, en Afri-

4 G. Devereux, «Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté», * L'Homme, París, 5, 1965.

ca, la reacción de un sueño profundo, que le duraba jornadas enteras, ininterrumpidamente, y le impedía, por supuesto, desarrollar cualquier actividad. Al llegar a Francia se vio confrontado con un medio social totalmente distinto pero tan traumatizante, en lo que le concernía, como el anterior, si no más; frente a esto reaccionó a través de un mecanismo simétrico del primero, aunque opuesto: no podía conciliar el sueño, y fue inútil que utilizara la más amplia variedad de somníferos conocidos, porque ninguno le hizo efecto, demostrando que sus insomnios eran más tenaces que la acción química de las drogas sobre su organismo. Si tuviéramos más tiempo, este último caso nos permitiría pasar de las enfermedades mentales en Europa a las enfermedades mentales en Africa. Los psiquiatras han comprobado con asombro que ciertos tipos de trastornos, frecuentes entre nosotros, como por ejemplo la melancolía, no se encuentran en el Continente Negro, frente a lo cual han sugerido, para explicar esta diversidad en los comportamientos mórbidos, que en Africa existiría un tiempo cíclico en el que los mismos sucesos se repiten a través de los años, así como que en la vida gestual del africano tendría gran importancia un cierto ritmo, que fracciona en partes iguales el tiempo que transcurre; en definitiva, bien mirado, se sugiere en ambos casos la existencia de una simetría temporal. Verificamos así, una vez más, la función tranquilizante de la simetría, ahora ya no reaccional sino preventiva: «La organización del tiempo (...) los ritmos y la repetición de los sucesos que baten el parche del tiempo, capturándolo dentro de una trayectoria cerrada, quizás expliquen la rareza del vicio melancólico en Africa», escriben el doctor Collob y sus colaboradores.⁵

Seremos más breves respecto de los fenómenos de histeria, objeto de largas controversias. Conviene, pese a todo, señalar la importancia adquirida por los actos de pitiatismo en las formas «exóticas» de histeria, así calificadas porque han sido descritas en poblaciones no occidentales. En Siberia, por ejemplo, los enfermos mentales son respecto de su entorno algo así como la imagen que el espejo devuelve. Así, basta que un perro ladre para que el histérico se ponga a ladrar, o que una persona próxima haga determinado movimiento para que el histérico lo haga suyo y lo reproduzca indefini-

5 En *Bull. de la Société Méd. d'Afr. Noire de Langue Française*, VIII, 3, 1963, citado por L. V. Thomas, «Sociologie et psychiatrie», en *Psychopathologie africaine*, Dakar.

damente. La imitación compulsiva, pues, podría definirse como una tendencia del enfermo a actuar simétricamente respecto del mundo exterior. Pero la histeria asume, además, muchas otras formas que escapan a nuestro propósito.

Las psicosis, y en especial la esquizofrenia, nos demorarán algo más. En primer lugar, porque solo en ellas pensábamos, al comienzo de nuestra exposición, cuando nos empeñamos en el intento de hallar las raíces de la elaboración de las **ventanas falsas** en el pensamiento mórbido, y, en segundo término, porque es en la esquizofrenia donde el proceso de simetría alcanza sus formas más hermosas.

Ante todo debemos señalar que, por lo general, la comunicación entre los locos y los individuos normales no está cortada por completo; el loco, en su propósito de atraer la atención de la sociedad, quiere definirse como loco, y la solución más simple que se le ocurre es la de invertir el comportamiento de los seres normales: gritar sin motivo, aullar, arrancarse la ropa a jirones, hablar sin tregua, y cuando no, a la inversa, mantenerse en silencio, musitar un interminable rosario de palabras carentes de significado y sin relación alguna entre sí, no hacer ni el menor movimiento, etc. En una palabra: dar a todo estímulo exterior una respuesta contraria de la que cabría esperar de un hombre mentalmente sano, y con ello hacer que los demás comprendan que está loco. En cierta medida, tanto en esto como en la misma implantación de una dicotomía entre categorías de comportamiento opuestas, que persigue el fin de exhibir una clasificación más nítida ante los demás, hay un proceso de oposición que supone una cierta simetría previa, ya que la palabra o el gesto percibido será inverso de la palabra o el gesto esperado, pero esta simetría postulada por el comportamiento mórbido permanecerá oculta e inconsciente. Por lo tanto, no nos detendremos en ella. Todavía no hay aquí «ventanas falsas», porque lo que define a una ventana falsa es que se la ve, o sea que la simetría está en el contenido manifiesto del pensamiento mórbido y no en lo latente de las operaciones mentales.

Si estudiamos el caso de los inmigrantes —que, por lo demás, son tan castigados por las neurosis como por las psicosis—, vemos que en el nuevo hábitat tienden a construir un nuevo espacio calcado sobre el espacio anteriormente vivido, y esto en razón de que el espacio en que les ha tocado vivir les parece amenazante. Y bien: este fenómeno, que nos tocó en suerte analizar en nuestro instituto, es muy general: si el psicótico «reestructura» el espacio es porque aquel en el que

debe moverse, poblado de fantasmas, le da miedo. Al respecto es particularmente significativo el test de Arthus, llamado «de la aldea»: el espacio es asimétrico, y contiene, cortado por un eje vertical y otro horizontal, partes buenas y partes malas, zonas seguras y zonas peligrosas, lugares cerrados sobre sí mismos, a cubierto de amenazas, y sectores abiertos a los monstruos.⁶ Es preciso que partamos de aquí, de esta asimetría que el psicótico vive con temor y contra la cual luchará para imponer sobre ella la simetría tranquilizadora. Si se los compara con el test de la aldea, los dibujos de los esquizofrénicos demuestran corresponder a este pasaje de la disimetría a la simetría. Ya no están constituidos por partes positiva y negativamente valorizadas, sino por líneas horizontales sucesivas que dividen el papel o la tela en bandas estratificadas cuyos colores heterogéneos —uno distinto para cada una— no logran disimular la simetría general del plan; en otros casos tenemos, siempre en líneas superpuestas y ocupando todo el largo de la página, un mismo dibujo repetido sin tregua, cosa que constituye, en resumidas cuentas, un conjunto de «dobles» (simetría por redoblamiento). Por ejemplo, en un dibujo obtenido en el hospital psiquiátrico Franco da Rocha, de San Pablo, puede verse: una línea de árboles estereotipados; una línea de pescadores, todos con sus cañas y todos parecidos entre sí; una banda azul (el río); una línea llena de peces rojos en obediente filita, atención de frente march... Nada más esclarecedor, para nuestros fines, que comparar los dibujos de los esquizofrénicos con los de los tests de la aldea.

Porque el esquizofrénico rompe con el mundo para recluirse en su vida interior. Como se sabe, los psiquiatras utilizan el término *Spaltung* para designar esta ruptura, y la pérdida que ella supone en materia de contacto vital con la realidad ha recibido de Bleuler el nombre de «autismo». En efecto: el esquizofrénico ha sentido que el mundo del cual se separa es un mundo hostil, y se previene de él mediante la elaboración de un contra-mundo. Es cierto que Minkowski estableció las diferencias entre un autismo pobre, caracterizado por la estereotipia y la rigidez, y un autismo rico, que se destaca, en cambio, por la exuberancia barroca de sus símbolos; pero esto no impidió a Kretschmer comparar al esquizofrénico, aun en el segundo caso, con una casa de paredes frías y pintadas a la cal, de pesadas cortinas en permanente y hermética clausura, sin contacto alguno con el exterior o, lo que es igual, sin

6 A. Arthus, *Le village*, París, Hartmann, 1949.

puertas ni ventanas. Esto nos sugiere que, si bien es posible que en el interior de semejante celda se desarrolle una fiesta secreta, las ventanas que el maestro de ceremonias dibuje sobre esos muros pintados a la cal nunca podrán ser sino ventanas falsas. En todo caso, el enfermo que así se retrae del mundo, del movimiento y de la vida habrá de construir —y esto es lo que importa para nosotros— su mundo interior según el modelo del mundo espacial, según las reglas de la lógica o de las matemáticas. A esto es a lo que Minkowski llama «geometrismo mórbido». Y le resulta fácil, apoyándose en análisis de casos, demostrar que, en efecto, las construcciones delirantes del esquizofrénico obedecen a las mismas leyes fundamentales que las de nuestras construcciones geométricas: figuras simétricas, homotéticas, invertidas respecto de un eje, y que responden al ánimo de repetir las mismas imágenes o a la homogeneidad absoluta. Sin embargo, entre todos estos procesos lógicos destinados a poner orden en este campo de lo imaginario, el de simetría es el que predomina incontestablemente. Uno de sus pacientes confiesa sin rodeos al doctor Minkowski que este mundo es un caos porque en él impera la asimetría, circunstancia que, consecuentemente, entiende estar obligado a corregir; por eso, continúa, se consagrará en adelante a la empresa fundamental de reemplazar dentro de sí mismo ese mundo asimétrico por un nuevo espacio construido, pero construido sobre la base de la simetría perfecta y definitiva.⁷

De este modo, pues, esa simetría imperfecta y siempre en peligro de la cual partimos al comienzo de esta exposición, esa simetría inestable que se sitúa entre el mundo subjetivo y el mundo social objetivado, termina en el esquizofrénico —para atender a la incesante amenaza de la inadaptación de ambas realidades— por ser substituida, a través de la *Spaltung* primero y del geometrismo mórbido después, por otra simetría, que esta vez sí será invulnerable a todos los choques, ya que se constituye con «falsas» simetrías, puramente lógicas y artificiosas, aunque deba reconocerse que suficientes para tranquilizar al enfermo.

7 E. Minkowski, *La schizophrénie*,** París, Desclée de Brouwer, 1953. «De ningún modo quiero desordenar mi plan; antes que eso, mejor desordeno la vida. Si mi plan me atrae es porque a mí me gusta la simetría, la regularidad. La vida no demuestra tener ni regularidad ni simetría, y por eso yo me fabrico la realidad». Se citan, así, diversos ejemplos de simetría: en la vestimenta, en el modo de caminar, etc.¹

18. Hombre *versus* imágenes: psicoanálisis y sociedad tecnológica*

Efectos de la sociedad tecnológica sobre el individuo

Los efectos producidos por la sociedad (o la cultura) tecnológica sobre los individuos han sido ya suficientemente puestos de relieve por psicólogos y sociólogos, de modo que no es necesario que nos extendamos demasiado en describirlos: rapidez del progreso técnico, que ha venido a trastornar el antiguo equilibrio social (aumento del poder físico sin un necesario suplemento anímico, como dice Bergson); retraso de la evolución intelectual de las masas, así como de ciertas estructuras sociológicas, en comparación con la evolución material; constante aumento de la alienación humana, que en el obrero se expresa por una pérdida total de satisfacción en su trabajo «partista», «desmigajado» (Friedmann, Touraine); desarrollo de la automatización, que elimina la fatiga de los músculos, pero solo para convertirla en agotamiento psicológico (Y. Pelicier); libertad teórica otorgada al individuo para que disponga de su destino (por intermedio de la propaganda que insiste en la movilidad social, del acrecentamiento de los apetitos y del mejoramiento del nivel de vida), que en la realidad se contradice con una casi absoluta limitación, al menos en lo que respecta a las clases obreras y campesinas, de cualquier locomoción ascensional (J.-P. George).

Dadas estas condiciones, se comprende que algunos autores norteamericanos (Estados Unidos nos da algo así como una imagen ideal de esta sociedad tecnológica) hayan podido hablar de una especie de neurosis colectiva que obedecería a los sentimientos de frustración exasperados por el mundo moderno. «Ha provocado —dice Kluckhohn— tal sobreexcitación en el cúmulo de apetitos, que ha hundido a muchos de nosotros en un perpetuo estado de indecisión neurótica», y Read Bain (*Our schizoid culture*) entiende que las contradicciones exis-

* *Coopération Technique*, nº 51-53, 1967.

tentes entre las necesidades del individuo de hoy y la sociedad que lo rodea constituyen la fuente de toda una serie de fenómenos patológicos, que van desde el masoquismo y la paranoia hasta los fenómenos de regresión y los mecanismos de exilio en lo imaginario.

Las máquinas de hacer imágenes y el psicoanálisis

Pero toda sociedad tiende a crear, con miras a la reducción de los efectos patológicos de su propia organización, mecanismo compensatorios. La civilización tecnológica concede un lugar cada vez más importante, al menos en la vida de la clase proletaria, a los descansos, que pueden servir como válvula de seguridad contra la multiplicación de las alienaciones que esa misma civilización suscita por otros conductos. Y para llenar esos descansos ha inventado instrumentos de orientación —y por lo tanto de control— de todas las insatisfacciones surgidas en su seno. Esto explica por qué quienes estudiaron el lugar que en la vida moderna ocupan el cine y la televisión los han considerado con tanta frecuencia a través de las concepciones del psicoanálisis.

Si no fuera porque nuestra sociedad es productora de ansiedades, sus miembros no recurrirían cada vez más a las imágenes-remedios. Investigaciones experimentales han probado que existe una correlación positiva entre el comportamiento de evasión de la realidad a través de la televisión y la frustración del deseo de movilidad vertical, como también que el consumo de televisión está más difundido entre los niños frustrados que entre los niños no frustrados. Algunas encuestas (Olsen) demostraron asimismo una marcada correlación positiva entre la frecuencia de asistencia al cine y los índices de aislamiento social. Más en especial Katz y Foulques señalaron que las funciones de las máquinas de hacer imágenes son de tres tipos:

- a. Resolución de las tensiones intrapsíquicas (diríamos, en términos freudianos, que la tensión obedece a un bloqueo que impide la satisfacción del principio de placer, y la contemplación de las imágenes produce una satisfacción vicaria).
- b. Traspaso de la tensión a otras funciones (este sería, en términos psicoanalíticos, el proceso del chivo emisario, que

en el presente caso nos permite liberar nuestra agresividad contenida proyectándola sobre los «villanos» del filme).

c. Efecto narcótico sobre las tensiones provenientes de causas reales (la imagen actúa entonces como un hipnotizador que adormeciera al individuo en la pasividad de su posición de sentado, o como una droga tranquilizante).

Pero, aunque disuelto en el espectáculo, el individuo no desaparece. Lo que se disuelve es, en el fondo, la censura del superyó o la razón del *ego*, pero todo lo que hay en nosotros de afectivo y de instintivo (en suma, eso que Freud llamaba el *Es*, el «ello») subsiste, y queda adherido —tanto más cuanto que se produce un relajamiento de las barreras— a la percepción de las imágenes desgranadas por las máquinas (Cohen-Seat y Fougeyrollas). No nos asombra, pues, que los estudiosos de estos problemas hayan utilizado, para explicar los efectos del cine o la televisión, conceptos psicoanalíticos como los de proyección e identificación. El espectador puebla el universo de ídolos y de mitos brotados de lo más profundo de su inconsciente (el Olímpico de Morin, la mujer devoradora de la virilidad del hombre, etc.), lo cual nos muestra el mecanismo de la proyección en movimiento, y simultáneamente se identifica con los héroes que en la vida real le está vedado ser: Tarzán o James Bond para el hombre; la dactilógrafa que se convierte en princesa por la pujanza de su erotismo, para la mujer (Cazeneuve).

Las limitaciones del actual psicoanálisis de lo imaginario

Todos estos análisis, que en última instancia descansan sobre una concepción antropológica de tipo psicoanalítico, nos parecen muy justos. Sin embargo, no toman en cuenta lo que hay de original en los nuevos mecanismos compensatorios: la aparición de una civilización de la imagen, y el control de la imagen ejercido por la máquina.

En realidad, el cine y la televisión reemplazan, en estas teorías, a la lectura o la radio; hay un trastrocamiento en el empleo del tiempo ocioso, pero no por ello se advierte aquí que hayan cambiado los mecanismos de reducción de las tensiones, que en la civilización de la imagen siguen siendo los mis-

mos que en la civilización de la lectura. Ya en la lejana Antigüedad destacaba Aristóteles el carácter catártico del teatro. Más aún: Kluckhohn, en su estudio de la brujería entre los navajos, compara la función que desempeña el brujo en las sociedades llamadas «primitivas» con la acción desplegada por nuestros filmes en nuestra propia cultura. Estamos aquí, por lo tanto, frente a eso que Linton llama «el principio de sustitución funcional», ya que hoy la imagen desempeña el mismo papel que antes desempeñaba la novela o, todavía más atrás en el tiempo, el brujo; porque no hay sociedades sin tensión, y en consecuencia no las hay que no cuenten con mecanismos institucionalizados para la resolución de esas tensiones. El psicoanálisis concierne a los procesos psíquicos, que son fenómenos universales y constantes, y no a lo que pueda haber de singular en el mundo de la imagen y en el de la imagen mecánica. ¿Dónde está, pues, lo nuevo de hoy respecto de un pasado reciente o lejano?

Programa para un nuevo psicoanálisis

Si eliminamos la civilización del libro, es decir, la de los signos convencionales, que constituye algo así como un corto paréntesis en la historia de la humanidad, advertiremos que esa civilización está comprimida entre otras dos civilizaciones: la de la palabra hablada y la de la imagen. Las sociedades tradicionales ven los objetos naturales —aguas, montañas, árboles—, pero esos objetos «hablan», constituyen sistemas de significantes que forman conjuntos coherentes respecto de los mitos. Nuestra civilización, en cambio, es una civilización de la imagen-espectáculo, lo que es decir que hemos perdido el diccionario que nos hubiera permitido traducir los datos visuales en datos inteligibles; por lo tanto, en esta desorganización o desestructuración de todo sistema simbólico ya no cabe a la imagen, presentarse sino como información, como simple documento, copia de una realidad puramente sensible y que solo remite a sí misma.

A esta primera oposición entre las dos grandes civilizaciones de la imagen, la arcaica y la moderna, hay que añadir una segunda, que Max Weber señalaba cuando se refería al «descantamiento» del mundo de hoy. La imagen ya no es proporcionada directamente por el objeto sino captada por máquinas, guardada en la memoria de esas máquinas y pro-

yectada sobre una superficie lisa según la voluntad (o el capricho) de los hombres. Para emplear una expresión de Tournaine, digamos que ya no se conoce al mundo sino como un «universo fabricado», y nosotros añadiríamos que, en consecuencia, como un universo apropiable. En las civilizaciones arcaicas el hombre puede comunicarse con el cosmos; hoy puede apoderarse de este, poseerlo. ¿Acaso un aviso por el que se ofrece el arriendo de espacios de televisión no llega al extremo de decir: «Compre solamente la imagen»? De lo único que no hay modo de apropiarse es del ser, o, para decirlo con más exactitud, en todo caso nuestra posesión se probará ilusoria, puesto que del ser no habrá conservado sino la delgada película exterior.

Creemos que un psicoanálisis de lo imaginario no debería emprenderse sino a partir de estas dos observaciones. De la primera extraeríamos la idea de que, puesto que a partir de ahora la imagen es un significante sin significado, el hombre que contempla queda reducido a la condición de individuo puro, que debe lanzarse a la búsqueda de significaciones; por eso las imágenes, lejos de ser siempre catarsis, pueden resultar, a la inversa, creadoras de nuevas tensiones y nuevos desequilibrios, ya que el individuo se encuentra frente a ellas desguarnecido y solitario, imposibilitado de apoyarse en una gramática social que le permita darles lectura. De la segunda observación tomaríamos nota de que la apropiación de las imágenes, puesto que hace de ello un «tener», disminuye la riqueza del «ser». El cine y la televisión son máquinas que a primera vista nos dan la impresión de acrecentar nuestras informaciones sobre la realidad; pero esta información ya no puede producirse más que por intermedio de lo imaginario; el ojo no capta sino reconstrucciones de lo real, practicadas a través de útiles fabricados. Nuestra visión del mundo sigue sujeta al control social, pero este control está ejercido por un equipo de técnicos que trabajan al servicio de un grupo de presión o de un Estado, y a más un Estado escindido de la «comunidad» y que piensa lo real en nombre y sustitución de ella. De esto resulta que el nuevo universo que así se nos impone desinserta de la vida familiar al espectador (aunque mire «la tele» en familia, cosa que ahora no constituirá sino simple paralelismo de miradas), tanto como lo sustrae de la vida social (los delincuentes juveniles van al cine entre tres y seis veces por semana: J. Chazal).

Sin duda es en el campo del erotismo donde las investigaciones han avanzado más dentro de estas perspectivas; tales

investigaciones, sin embargo, no se expresan, por lo general, en el lenguaje del psicoanálisis. Pero, si tienen fundamento, este detalle carece de importancia, ya que sería fácil traducirlos en términos freudianos, máxime si se considera que el erotismo de lo imaginario apunta (al menos esta es mi opinión) a transformar el ello en superyó y a reducir a un ello el superyó normal (lo cual es posible, puesto que superyó y ello son igualmente inconscientes).

Podrá advertirse que en este rápido examen hemos dejado de lado ese importante elemento de las máquinas audiovisuales que es la relación entre los sonidos y las imágenes. Dado que el sonido tiene la finalidad de «significar» la imagen, podría pensarse que la palabra corrige al menos uno de los defectos que hemos presentado como característicos de nuestra civilización (significantes en busca de significados). Pero la palabra, producida también ella por la máquina, plantea otros problemas, porque, al no estar ya comprendida en las redes de la comunicación intermental que responde a las leyes de una estructura social determinada, se convierte en «redundancia» o en simple «ruido», agregándose desde afuera a aquellas comunicaciones para entorpecer (y en modo alguno apoyar) el valor informativo que pueda atribuírseles. Y así, una vez más, el hombre queda limitado a sí mismo, remitido a un «yo» sin apoyo, libido pura.

Bibliografía en castellano*

- Baruk, H., *La psiquiatría social*, Barcelona, Vergara.
Psiquiatría moral experimental, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, R., *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
Sociología de las enfermedades mentales, México, Siglo XXI.
Sociología y psicoanálisis, Buenos Aires, Fabril.
- Berger, P. L. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Cazeneuve, J., *La mentalidad arcaica*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Devereux, G., «Consideraciones etnopsicoanalíticas acerca de la noción de parentesco», en G. Devereux, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu editores, cap. 7, págs. 171-203.
Ensayos de etnopsiquiatría general, Barcelona, Barral.
- Durkheim, E., *El suicidio*, Buenos Aires, Schapire.
La división del trabajo social, Buenos Aires, Schapire.
- Ey, H., *Tratado de psiquiatría*, Barcelona, Toray-Masson.
- Frazer, J. G., *El totemismo*, Buenos Aires, Kier.
La rama dorada, México, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S., «Lo siniestro», en *Obras completas*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 22 vols., vol. 18, págs. 151-86.
- Gurvitch, G., *La vocación actual de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica.
Tratado de sociología, Buenos Aires, Kapelusz.
- Halbwachs, M., *Las clases sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hubert, H. y Mauss, M., *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Buenos Aires, Lautaro.

* Versiones castellanas de los títulos seguidos de ** a lo largo de la obra.

- Jaspers, K., *Escritos sobre psicopatología*, Madrid, Gredos.
- Kardiner, A., *El individuo y su sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kardiner, A. y Ovessey, L., *La marca de la opresión*, Veracruz, México, Universidad Veracruzana.
- Kasanin, J., *Lenguaje y pensamiento en la esquizofrenia*, Buenos Aires, Hormé.
- Kluckhohn, C. K. y Murray, H. A., *Personalidad, sociedad y cultura*, Barcelona, Grijalbo.
- Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- Linton, R., *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Malinowski, B., *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Minkowski, E., *La esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós.
- Rank, O., *El trauma del nacimiento*, Buenos Aires, Paidós.
- Sebag, L., *Marxismo y estructuralismo*, México, Siglo XXI.
- Sorokin, P., *Teorías sociológicas contemporáneas*, Buenos Aires, Depalma.
- Stoetzel, J., *Psicología social*, Alcoy, España, Marfil.
- Sumner, W. G., *Los pueblos y sus costumbres*, Buenos Aires, Kraft.

Índice general

- 7 Introducción
- 11 Primera parte. El sueño
- 15 1. Materiales para una sociología del sueño
- 21 2. Sueños de negros
- 32 3. Sociología del sueño
- 48 4. Sueño y cultura
- 63 Segunda parte. El trance
- 67 5. El «castillo interior» del negro
- 75 6. Trance místico, psicopatología y psiquiatría
- 94 7. Consideraciones previas al estudio de los cultos de posesión
- 104 8. Disciplina y espontaneidad en los trances afroamericanos
- 112 9. Posfacio a la segunda parte
- 121 Tercera parte. La locura
- 123 10. Significación de la psicosis en la evolución del hombre y de las estructuras sociales
- 138 11. Enfoque interdisciplinario de la enfermedad mental
- 160 12. ¿Puede la sociología durkheimiana brindarnos el marco conceptual para una sociología de las enfermedades mentales?
- 179 13. Las enfermedades mentales de los negros en América del Sur
- 208 14. Introducción al estudio de algunos complejos afrobrasileños
- 252 15. El suicidio del negro brasileño
- 263 16. Encuentros de civilizaciones y enfermedades mentales

- 279 17. De las ventanas falsas, o de la simetría en el pensamiento mórbido
- 292 18. Hombre *versus* imágenes: psicoanálisis y sociedad tecnológica
- 298 Bibliografía en castellano

Biblioteca de antropología y religión

Roger Bastide, Antropología aplicada

Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones

Roger Bastide, El sueño, el trance y la locura

Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión

Jean Cazeneuve, Sociología del rito

Maurice Corvez, Los estructuralistas

Georges Devereux, Etnopsicoanálisis complementarista

Mircea Eliade, Introducción a las religiones de Australia

Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lévi-Strauss

Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung

Robert H. Lowie, La sociedad primitiva

Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas

Este libro, compuesto en *Baskerville 10*, se terminó de imprimir el 10 de mayo de 1976 en los Talleres Gráficos Didot S. A., Icalma 2001, Buenos Aires.

Tirada de esta edición: 3.000 ejemplares.