

## ANGUSTIA, HISTORICIDAD Y MUNDO PRIMITIVO (\*)

*Eduardo L. Menéndez y Renée Di Pardo*

(Museo de Etnografía, Buenos Aires)

### I

El problema de la angustia, tomado como centro de planteos antropológicos, psicológicos y filosóficos, se presenta al hombre para distinguirlo y hacerlo conciente de su propia y peculiar realidad. Enfrentado con sus posibilidades, el hombre no posee específicos caminos a seguir salvo los cristalizados culturalmente a través de relativos sistemas de normas y pautas, a las que puede transgredir desde su realidad personal. Carece de instintos puramente biológicos que lo guíen seguramente<sup>1</sup>, así como de objetivos propios a su especie. Es decir que *típicamente* el hombre está en libertad de elegir, y por lo tanto tiene en sí, la posibilidad de la angustia. Pero esa *tipicidad* a qué hombre es referible?, o es que acaso podemos colocar en la misma situación electiva a un canaco y a un europeo occidental. Indudablemente no, como luego veremos, y este no, nos retrotrae no sólo al viejo planteamiento prelogista, sino también a su revitalización a través de una perspectiva existencial.

Podemos partir de la hipótesis de que la angustia, en la situación primigenia del hombre es característica de su naturaleza social. Lo desconocido, la amenaza de lo incontrolable, la oposición del yo a un no-yo diferenciado, conducen fatalmente a un enfrentamiento que sólo es factible de ser encarado a través del tanteo no sólo existencial-personal, sino fundamentalmente a través de la acumulación histórico-cultural del grupo en el cual se inserta como individualidad o como persona. Llegar a la angustia involucra por lo tanto, para nosotros, ser *persona*, llegar a tener conciencia individual y experiencia de la libertad (como posibilidad de transgresión y autocontrol de esa posibilidad)<sup>2</sup>. Es decir que recién cuan-

---

(\*) Este artículo constituye parte de un trabajo mayor que sobre el problema de la angustia estamos realizando tanto desde una revisión teórica como desde una ulterior verificación práctica, a través del trabajo con grupos folk y etnográficos. Está constituido por dos aproximaciones, complementarias y críticas a perspectivas historicistas y psicoanalíticas respecto del problema que nos ocupa.

do el hombre se configura como razón histórica existente, puede acceder a enfrentarse con la angustia, para de algún modo superarla. La conciencia de la historicidad existencial del mundo y del sí mismo, es lo que puede dar al ser la distancia subjetiva y objetiva de la propia caída.

La conciencia individual y la libertad, son en consecuencia fuentes de angustia: el hombre (individuo-sociedad) ha tratado históricamente de defenderse del asedio que supone su propia historicidad, a través de los sistemas de normas y pautas ritualizados, que facilitan por medio de su ordenamiento repetitivo la evasión a la angustia. Su filiación a grupos específicos, a los cuales se adhiere en su proceso de socialización, conformándolo como casi exclusivo esquema de referencia, le permitirá superar o renunciar funcionalmente a la transgresión que lo podría conducir a la marginalidad o a lo insólito.

El hombre en consecuencia, trata de protegerse culturalmente, mediante formas que impidan el paso o el contacto con los elementos que puedan alterar la regulación cotidiana. Como dice Cazeneuve: "La condición humana normal, está protegida de diversas maneras del contacto directo con aquello que no se entiende. Tal es el principio de todos los ritos donde lo *numinoso* aparece únicamente bajo un aspecto puro. En todos los casos, se ha podido ver que los símbolos de lo numinoso son siempre las cosas, los acontecimientos, o los seres que están fuera del sistema de reglas y que amenazan la estabilidad de una condición humana bien definida en su cuadro natural y social." <sup>3</sup>.

El hombre tropieza o puede tropezar con lo inexplicable, con lo numinoso, esa realidad conceptualizada por Otto y que se refiere a las manifestaciones irracionales en las cuales lo sagrado, lo misterioso, lo no definido y lo tremendo se conjugan. Frente a ella, las culturas se cierran en sistemas definidos que pueden proveer diferentes soluciones, ya sea rechazando, incorporando o trascendiendo el fenómeno frente al cual se sitúan. Así por ejemplo lo impuro se manifiesta frecuentemente en el universo del "primitivo" a través de lo anormal y lo novedoso, es decir de todo aquello que transgreda las leyes básicas de la estructura social establecida. En las islas Célebes "Cuando un perro es siempre afortunado en la caza es *measa* (porta desgracia). Ello es debido a que demasiado éxito en la caza preocupa a los Torajda. La fuerza mágica gracias a la cual el animal es capaz de cazar, será fatal para su amo; éste morirá pronto, o bien la recolección de arroz mermará." <sup>4</sup>. Entre los mismos habitantes, cuando el banano nace en el centro del tallo es *measa* y traerá en consecuencia la muerte de su dueño. En un grupo de las Nuevas Hébridas, todos los desastres eran atribuidos a dos misioneros blancos que habían arribado. De este tipo de ejemplos está colmada la bibliografía antropológica y ellos revelan parcialmente la necesidad de defen-

sa contra lo distinto y lo extraordinario, defensas que cristalizan a través de un universo cultural centrado en una concepción mítica de la vida. El individuo o mejor dicho, el grupo social se protege de los elementos que pueden sacudir su orden establecido. Como sabemos el ser humano nunca percibe caóticamente sino en forma coherente; constituyendo ello una de las formas más específicas de defensa contra lo desconocido e inesperado, fuentes estas de ansiedad y de angustia, por una carencia de estructuración de las situaciones. "Como no hay azar, y como por otra parte, la mentalidad primitiva desprecia buscar las razones por las cuales un hecho se produce o deja de producirse, resulta que lo inesperado, insólito, extraordinario es acogido con mayor emoción que sorpresa. La noción de insólito o de extraordinario, sin ser definida expresamente como en nuestro concepto, es sin embargo más familiar a la mentalidad primitiva." <sup>5</sup>. Y en ella lo extraordinario, esperado o no, es siempre integrado dentro del cuadro de sus representaciones o respecto de su esquema de referencia sociocultural. Toda sociedad resguarda sus formas de comprensión, a las cuales como ya dijimos, está estrechamente adherida. Toda sociedad es por lo tanto, en razón de su propia estructuración, prejudicial en cuanto conforma la realidad a sus preformaciones, que modifican y califican los objetos y conceptos, dándoles proyecciones parciales y específicas. Es en razón de lo dicho, que la concepción que todo un sector de humanidad tiene del tiempo y del espacio como formas calificadas, se nos aparece en gran medida como integrados medios de percepción de la realidad temporoespacial, como medio para evitar que la movilidad y el cambio destruyan la coherencia de una humanidad relativamente adherida a formas culturales sin angustia histórica.

Trataremos de desarrollar explícitamente lo enunciado. El espacio calificado es aquel que implica "...la idea de repetición de la hierofanía primordial que consagró aquél espacio transfigurándolo... aislándolo del espacio profano circundante." <sup>6</sup>. Es en consecuencia aquél que está categorizado por alguna manifestación de lo sagrado, y están comprendidos en él, tanto el establecimiento del santuario católico de Luján, como la ritual implantación de un poste totémico australiano. En él, el individuo se conectará con lo numinoso a través de un sistema de actitudes específicas, y podrá hacerlo en razón de que dicho espacio representa siempre la continuidad del primer espacio, es decir que él es en sí mismo el primer lugar calificado y por lo tanto el arquetipo. Algunos grupos "primitivos" hacen extensiva esa sacralidad a todo su habitat, es decir que su contorno ecológico cobra categoría de lo único y primero. Esta inmersión en un espacio donde todo es seguridad inmanente, ha conducido a De Martino a una reinterpretación de ciertos fenómenos. En lo que sigue comentaremos libremente a este autor.

Como sabemos la estrecha relación de los cazadores superiores australianos con su territorio es uno de los rasgos característicos de dicha cultura. Para ellos todos los elementos relevantes del paisaje: un árbol, una roca, un río son testimonios del tiempo del sueño y han sido conformados por sus héroes civilizadores. Es sabido además, que los indígenas australianos se negaron frecuentemente a abandonar su *país* y que de hacerlo, retornaban periódicamente o volvían definitivamente a morir. Corrientemente se ha interpretado este fenómeno, partiendo de la estrecha e inseparable relación que existiría entre las "almas" individuales y el totem generador y sustentador de la vida. La muerte implicaría en consecuencia una reintegración al tiempo del sueño, a través de la patria tribal. Para De Martino jugarían además otros factores; esa necesidad de retorno de la que hablamos, sería "...una forma particular de la angustia existencial que definimos como una situación históricamente individualizada en que la presencia no está resuelta y garantizada, sino que es frágil y lábil y continuamente expuesta al riesgo de mantenerse de frente al devenir, y subyacente por ello mismo a la angustia." <sup>7</sup>. El individuo está seguro en su territorio, está amparado, lo conoce; de perderlo se desencadenaría la angustia territorial, la cual es parangonable según De Martino a la dromofobia y a la agorafobia de los psicasténicos, no siendo compatible en consecuencia con la perduración de ninguna vida cultural.

De Martino analiza específicamente tal proceso de angustia territorial entre los Achilpa; este grupo Arunta realizaba una continua peregrinación atravesando gran parte del territorio australiano, siendo anulada tal movilidad geográfica como fenómeno de angustia mediante la implantación del poste *kauwa-auwa*, el cual representaba el centro del mundo, y por lo tanto su implantación suponía la permanencia en el primer espacio sagrado. "En los momentos críticos, cuando la historicidad de las nuevas situaciones denunciaba su angustiante presencia los Achilpa inclinaban el eje (*su*) del mundo hacia la dirección de marcha, y de tal forma la nueva dirección era, por así decirlo reabsorbida en el centro y la angustia reducida. Cuando el poste es destruido, la angustia territorial surge sin posibilidad de rescate: cuando el viejo Oknirrabata destruyó el *kauwa-auwa*, la comitiva Achilpa entró en una crisis decisiva. Arribados a Unjiacherta, en presencia de hombres pertenecientes a otros totems, ellos no tuvieron ánimo para reiterar la ceremonia de fundación, faltó la fuerza para erigir el poste y murieron acurrucados junto al suelo." <sup>8</sup>.

Esta coherente interpretación de De Martino está ya implícita en los trabajos de Lévy-Bruhl y se centra fundamentalmente en la adhesión a lo conocido, en este caso un territorio identificado míticamente con la existencia. Lo básico de esta situación en ambas interpretaciones <sup>9</sup> uti-

lizando o no el zarandeado concepto de participación mística, es la necesidad de permanencia en lo seguro, en el lugar donde el grupo-individuo tiene la absoluta certeza de perdurabilidad. Es decir, en la negación de la historicidad del devenir.

En toda manifestación de espacio calificado, hay hasta cierto punto una proyección del tiempo calificado, ya que ambos se conjugan para anular la movilidad histórica. El tiempo del sueño es intemporal, o si se extiende recurre siempre sobre sí mismo hasta constituir un ciclo en el cual se repite continuamente. Este tiempo es fundamentalmente cultural, creador y modificador de situaciones en función del logro de la inmovilidad temporal y de la repetición que asegurará la vida del grupo y en consecuencia la vida individual. El tiempo aparecerá por lo tanto, regido, calificado por el grupo, y a su vez esa calificación dará una continuidad específica a la vida. Esta situación aparece claramente en algunos grupos melanesios, donde como es sabido el cultivo y especialmente del ñame adquieren un papel básico dentro del ciclo de vida anual. Entre estos, un individuo con poderes mágicos realiza ritualmente en un cantero las acciones que ulteriormente la comunidad realizará en sus campos. En consecuencia la fecha del trabajo de cultivo, indicada por la luna o por la aparición de una flor, ya no tiene su apoyo en un fenómeno de la naturaleza ya que, en cierto modo, ha sido traspuesta en la voluntad de un hombre investido de ese cargo. Y agrega Leenhardt: "Aquí nos encontramos con la idea mitológica completa: el tiempo es favorable al cultivo porque es la repetición de un tiempo durante el cual el sacerdote ha hecho producir bien su pequeño cantero, o porque es la repetición de un tiempo más augusto en el que los dioses han permitido ya buenas cosechas... La observación del rito ha venido a suplir la observación de la naturaleza."<sup>10</sup>. Es decir, se ha intentado asegurar por la repetición ritual el devenir inseguro mediante actividades que conducen indefectiblemente al logro de lo semejante.

Lo semejante es lo continuamente repetido, es decir el tiempo mítico ritualizado cíclicamente. Toda una serie de manifestaciones conducen a la negación del tiempo transcurriendo. De allí que Eliade diga que la concepción de la negación de la conciencia, de la historia, configura toda una antropología, es decir toda una orientación del hombre arcaico que se resume en una conclusión: el tiempo no existe. Dice Eliade: "En realidad si se mira en su verdadera perspectiva, la vida del hombre arcaico aún cuando se desarrolla en el tiempo, no por eso lleva la carga de éste, no registra la irreversibilidad, en otros términos, no tiene en cuenta lo que es precisamente característico y decisivo en la conciencia del tiempo."<sup>11</sup>.

Un espacio y un tiempo calificados, son en consecuencia productos de la negación del acontecimiento histórico inseguro y angustiante en

favor de la aceptación de lo mítico, protector y arquetípico. Dichas categorías numinosas se institucionalizan, por así decirlo, a través de lo mágico y de lo sagrado, coaccionando al grupo, enajenándolo a lo trascendente. Como dice De Martino "El carácter fundamental de la técnica religiosa, reside en contraponer a la deshistorización 'a-institucional' (irrelativa) una deshistorización institucional del devenir, basada en un orden metahistórico (mito) con el cual se entre en relación mediante un orden metahistórico del comportamiento (rito)." <sup>12</sup>. Es decir que el Eterno Retorno es radicalmente la negación de lo histórico, la negación de la individualidad personal, de la libertad en función de la enajenación al mito, a lo dado desde el principio de los tiempos.

Pero esta evitación sistemática de lo histórico, es decir de lo potencialmente angustiante, no implica vivir fuera de la memoria; el mito arquetípico constituye su historia peculiar, y en consecuencia la dimensión temporal de su cultura aparece en el primer plano del devenir, está siempre en el comienzo, en *illo tempore*.

Despegarse de ese espacio y tiempo calificados, así como de la estructuración social en que aquellos están inmersos implicaría la disolución de la vida humana o por lo menos la anulación de sus soportes, como ya vimos en el caso de los Achilpa. Una situación si no más agudizada, sí más relevante desde nuestra perspectiva, es la que refiere Leenhardt respecto de los Melanesios y más específicamente respecto del proceso de individuación histórica de los canacos. Como bien lo refiere Leenhardt, la incorporación de un vocabulario, y a través de éste, sobre todo, el descubrimiento de la dimensión corporal condujo al canaco a la noción del yo personal, el que antes se sustentaba en el cosmomorfismo de su grupo y de su contorno ecológico y que ahora se separa individualmente de los soportes míticos, para aparecer sólo válidos de su propia personalidad y no ya ocupando un mero papel, es decir constituyendo un *personaje* que sólo es válido en razón del nudo de relaciones que lo sostienen, pero que en sí mismo no constituye una identidad personal.

Una dislocación de este tipo en el "universo de raciocinio" del melanesio lo conduciría a la desaparición, de allí que él sólo se desprenda parcialmente de su mundo mítico, dándose en él una síntesis específica de viejos y nuevos elementos, pues de lo contrario caería en la destrucción de su personalidad, quedaría reducido a una anomia angustiante. Como dice Leenhardt: "La individuación se ha revelado cargada de peligros para el canaco, que en su descubrimiento del mundo cree que éste le pertenece y con orgullo pueril, se embriaga con nuevas libertades, al modo de los indígenas de las plantaciones, que los colonos califican de "avispados" y a quienes bautizan a menudo con el nombre de 'listo', o como los niños que concurren a la escuela en la que sólo se admite el francés. . . La individuación no prescribe ningún comportamiento y entre todos los que han

conocido el beneficio de la individuación — que corresponde a la liberación del pensamiento mítico — estos ‘listos’ son deshechos, y los niños de que hablamos, víctimas.”<sup>13</sup>.

Aparece en consecuencia la mentalidad mítica a través de su espacio y tiempo repetitivos, y a través de sus fijaciones rituales, como un específico modo de integración sociocultural y de evasión de situaciones en las cuales el desequilibrio conduciría a la angustia.

Observamos en razón de lo dicho que frente a su propio ser y a la cultura que lo configura el hombre-sociedad puede intentar tres respuestas: a) su negación y en consecuencia el refugio arquetípico; b) su enajenamiento y en consecuencia su caída en la nada; c) la responsabilidad existencial concienciadora de la nada.

Creemos que entre las tres respuestas existe una diferencia específica, tanto en lo individual como en la realidad sociocultural en que se da.

La primera aparece fundamentalmente estructurada socioculturalmente y sólo casos aislados y patológicos puede aparecer como emergente individual. Si bien priva en los “grupos primitivos” se perfila también agudamente sobre las culturas modernas y constituye uno de los polos de atracción del devenir cultural actual, ambulante entre la responsabilidad personal y social y el refugio de lo seguro y partícipe.

La segunda aparece a nivel individual, siendo incompatible con la perdurabilidad cultural, ya que de darse (caso de los Achilpa) conduce a la extinción del grupo cultural.

La tercera, si bien se da como elemento implícito y hasta casi como requisito funcional de nuestras modernas sociedades de masas, respecto del proceso de desarrollo y en razón de la homogeneidad y superación de dicho proceso, creemos que todavía conforma una actitud básicamente individual, ya que el riesgo de un yo totalmente liberado y solidarizado con los otros a partir de la concienciación de la historicidad del propio yo y del grupo, si bien se refleja agudamente en algunas de nuestras sociedades, se refleja fundamentalmente como posibilidad conjunta, pero no se da como realidad conjunta. En esta última dimensión aparece sólo a nivel individual o de grupos específicos. Pero para nosotros, en última instancia, lo que nos interesa básicamente es la aparición de esta respuesta como posibilidad sociocultural concreta, respuesta que parcialmente creemos ha de ser si no *in toto* al menos en gran medida la canalización de las sociedades actuales en su acentuado proceso de secularización. Creemos que desde la primera respuesta es factible suscribir la aproximación de De Martino para quien “La angustia se determina en la presencia, como razón ante el riesgo de no poder traspasar sus contenidos críticos, y de sentirse inactual e inauténtica en el presente. Ello equivale a decir que la angustia, es el riesgo de perder la posibilidad de desplegar la energía formal de la existencia. La angustia señala el atentado contra la pre-

sencia, denuncia la alienación de sí, el precipitarse de la vida cultural en la vitalidad sin horizonte formal. La angustia subraya el riesgo de perder la distinción entre sujeto y objeto, entre pensamiento y acción, entre forma y materia... , la angustia puede ser interpretada como angustia histórica, o mejor como angustia de no poder existir en una historia humana." <sup>14</sup>.

Justamente la posibilidad de la historicidad concreta y en consecuencia, el enfrentamiento con la angustia constituiría la tercera respuesta.

Angustia: libertad y conciencia personal implican pues hasta cierto punto una categorización de la humanidad en pueblos con y sin conciencia histórica. La mentalidad histórica es propia del Occidente moderno; la casi totalidad de los otros pueblos han vivido en una prehistoria casi atemporal. Sabemos, ya lo mencionamos, que con el hombre se produce la ruptura del orden natural, y que el mito y el rito son intentos de restaurar la seguridad perdida a partir de ese salto cualitativo que significa el paso del *ser* animal al *ser* humano, siendo el consiguiente salto el intento de un sector de humanidad por existir y no simplemente ser. Es decir que el hombre del tiempo mítico se adhiere a un tipo de hechos dados y establecidos, respecto de los cuales si bien juegan todas las características esenciales del ser humano, ellas se dan fijadas o mejor dicho refijadas a través de la pérdida primera del instinto y el rescate de su seguridad a través del ritual profano o religioso. Ese tornar a lo casi continuamente repetido, es lo que caracteriza o tipifica ambas humanidades en prehistóricas e históricas <sup>15</sup>, lo cual no implica volver a las primeras especulaciones de Lévy-Bruhl respecto de dicotómicas mentalidades lógicas y prelógicas <sup>16</sup>, sino de situarnos frente a una realidad que existe y que califica al hombre, y sin la cual sería imposible de comprender e integrar a todo un sector de humanidad que recién ahora se adentra desde el mundo mágico en el peligro histórico <sup>17</sup>.

## II

Podemos decir que el Psicoanálisis desde una perspectiva antropológica constituye una interpretación *illo tempore* de ciertas situaciones humanas universales, ya que las refiere siempre a una situación arquetípica, y por lo tanto detenida y anhistórica, aún cuando pretenda aceptarlo aparentemente como un acontecimiento histórico. Es así que las especulaciones respecto de Totem y Tabú tanto como las referidas al origen de la couvade, son para la escuela Psicoanalítica más o menos ortodoxa, manifestaciones definidas en un momento dado del tiempo y del espacio, y que se repiten como posibilidad en el revivir cotidiano del complejo esencial que las gestó.

En función de ese revivir arquetípico, que objetivamente no reside en ninguna realidad, ya que no lo fue el drama primario del que supuestamente parte, sólo podemos tomarlo en cuenta, como hipótesis explicativa de una orientación del conocimiento, trataremos de explicar, desde nuestro foco de interés, la teoría de Reik sobre la couvade y de su aparición como superación de la angustia.

El fenómeno de la couvade puede ser descrito como la situación en la cual dado el embarazo, cuando el parto está próximo, el padre del futuro niño, experimenta un estado semejante al de la madre — se siente embarazado — y en consecuencia guarda cama, tiene tabues alimenticios, recibe visitas etc.; es decir se rodea de todo el ritual correspondiente a una situación semejante, la cual se configura peculiarmente según las modalidades de cada grupo cultural en sí.

La couvade ha recibido diferentes interpretaciones:

- a) Para algunos significa la afirmación de la paternidad (Maurel, 1884; Bastian, 1886; Malinowski, 1923).
- b) Para Frazer está relacionada con manifestaciones mágicas y distingue: 1) la couvade dietética o postnatal, que es manifestación de la magia simpática y 2) la prenatal, en la cual el marido simula el parto para aliviar el dolor de la mujer, siendo en consecuencia una manifestación de magia contagiosa.
- c) Ruggles Gates ha dado una hipótesis fisiológica, según la cual tal costumbre sería el producto de las emanaciones del oestrin el cual se manifiesta durante ciertos períodos del embarazo; tales emanaciones serían inhaladas por el individuo, provocando en él dolores y malestares semejantes a los de su mujer.
- d) Reik, en su interpretación parte de la situación básica planteada por Freud en "Totem y Tabú". Este, como es sabido, supone la existencia en tiempos remotos, de una horda primitiva, gobernada por un padre violento, a quien pertenecían todas las mujeres. El padre expulsó a los hijos mayores, quienes decidieron unirse y vengarse de aquél, matándolo y luego comiéndolo. Mediante este acto, cada hermano cumplió su deseo de identificación con el padre temido y envidiado, y compartió una parte de su fuerza. Pero además de odiar la figura paterna, la amaban y admiraban, lo que los condujo a un sentimiento de culpa que trataron de aquietar mediante el establecimiento del sistema totémico. A través de éste se identificaba un animal con el padre, y se imponían ritos y restricciones respecto del mismo. De esta manera, el padre continuaba viviendo en forma simbólica, y el hecho original era olvidado. Cada hijo, hubiese querido realizar el papel del padre, pero ninguno era bastante fuerte para someter al resto, y una lucha entre todos, hubiese provocado la di-

solución de su organización. En consecuencia prohibieron el incesto, y renunciaron a las mujeres que deseaban, madres y hermanas. Dada esta situación primigenia, con el avance del tiempo, el hijo asesino, pasará a la categoría del padre potencial y sufrirá la angustia de que su propio hijo manifieste contra él una actitud semejante a la producida contra su padre, ahora elevado, en función de la culpa, a la categoría de divinidad. En consecuencia, se manifiestan en el nuevo padre dos temores angustiosos: la represalia que ejercerá su padre paulatinamente separado de su papel terrestre y elevado a la autonomía del tiempo mítico, y la del hijo en razón de la repetición de una situación inherente a la condición humana. Resolverá esta última parcialmente, a través del infanticidio, el cual luego será suplantado por el sacrificio de animales y por su tabuación. Ese niño vivo será pues, siempre una amenaza para él, que superará según Reik mediante la institución de la *couvade*, en la cual como vimos, tratará de referir el momento del parto a su persona; ello, como dice Reik, "...corresponde a la fantasía de que el padre había dado a luz un niño, y equivale a una anulación del nacimiento del hijo desde la madre. La base afectiva de esta fantasía se encuentra en la fijación incestuosa inconciente del niño, respecto de la madre, que está creada desde el nacimiento; y en función de este fundamento el padre trata de eliminar la fijación de la libido de su objeto y transferir a sí mismo el amor del niño. Este aislamiento de la actitud incestuosa no puede tener efecto más radical que a través de renegar de su causa primera y esencial: no es la madre quien ha dado a luz al niño, sino el padre; a él en consecuencia, debe ser dirigido el amor del niño"<sup>18</sup>.

Esta interpretación es coherente y atractiva, pero como dijimos, no está basada en ninguna realidad objetiva, sino en una situación arquetípica, si aceptamos la revisión de Kroeber de Totem y Tabú<sup>19</sup>. No es legítimo en consecuencia especular psicoanalíticamente frente a lo indescifrable y más aún si se tiene como base un núcleo hipotético que como acontecimiento histórico ha sido negado de plano por la etnología.

Pueden ser interpretados psicoanalíticamente, en cambio, otros procesos en los cuales pueden observarse situaciones angustiantes básicas y típicas, semejante a la que constituye en otro sentido, y separada de su pretendida dimensión histórica, el Complejo de Edipo básico. Tales procesos serían por ejemplo los de las Clases de Edad, los cuales, pese a las encontradas hipótesis etnológicas, que pretenden explicarlos, creemos que tienen como base la marginalidad específica que caracteriza el paso de un grupo integrado a un estado ambiguo y no caracterizado, lo cual se supera mediante la conformación de sucesivos grupos coherentes a los cuales el individuo (o los individuos, ya que es casi siempre colectivos) se integra,

no padeciendo en consecuencia, la inestabilidad angustiosa que caracteriza por ejemplo a las capas juveniles occidentales. No pretendemos solucionar ni caracterizar con lo dicho el proceso, sino calificar, psico-etnológicamente una situación tipo que cobrará en el devenir amplias diversificaciones culturales, las cuales a su vez deberán ser exploradas mediante hipótesis específicas.

### III

Nuestra conclusión general es que la unidad Historicidad-Angustia, califica un momento del devenir humano, el que estamos empezando a vivir (pensemos paradójicamente en dimensiones prehistóricas), en función de la paulatina toma de conciencia de ese proceso. Que la negación de ello como forma de perdurabilidad, califica a su vez, a los períodos prehistóricos, entendiendo éstos como períodos anteriores a la entrada en la historicidad como forma humana de existir. Y por fin, que las interpretaciones psicoanalíticas en Etnología Histórica, en cuanto cobran dimensión de sus posibilidades y limitaciones, son posibles y necesarias. La teoría psicoanalítica actual debe tomar conciencia — los neoanalistas parecen haberla tomado — de que así como el hombre es un ser que se hace, también la sociedad es reconstrucción y hacerse continuos, pero es reconstrucción que se nos da compleja y cristalizadamente, y en consecuencia, ciertos fenómenos resultan ya hechos consumados indescifrables, a los cuales no puede ya llegarse pues han desaparecido con fenómenos. Y así, mientras el psicoanalista puede arribar en cada individuo a los estratos profundos de su historia personal, ya no es posible hacerlo respecto de realidades supraindividuales y cristalizadas. Ha habido en muchas interpretaciones una ingenua ignorancia de los diferentes niveles de análisis. En esta categoría estarían las especulaciones que como en el caso de Totem y Tabú, y de la couvade, se pretende hipotetizar una realidad cultural que en un caso es supuesta y en el otro dada, pero ya sin posibilidades de análisis de su situación primigenia.

### NOTAS

1) Para una revisión de este problema ver: Otto Klineberg "Psychologie Sociale", P. U. F., París, 1957; Sherif, M. y Sherif, C. "An Outline of Social Psychology" Harper and Brothers, N. York, 1956.

2) Esta categorización de persona no implica valorización ni discriminación evolutiva, sino una tipificación descriptiva situacional; v. Léon Roztchner: "Persona, cultura y subdesarrollo" (en: R.U.B.A., 5a. época, T. VI, No. 1, págs. 75-98, 1961).

3) Jean Cazeneuve: "Les Rites et la Condition Humaine", P.U.F., París, 1958, pág. 152.

- 4) Lucien Lévy-Bruhl: "Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive", Edit. Alcan, París, 1931, págs. 13-14.
- 5) L. Lévy-Bruhl: "La mentalidad primitiva", Edit. Lautaro; Buenos Aires, 1957, pág. 54.
- 6) Mircea Eliade: "Tratado de Historia de las Religiones", Madrid, 1954; pág. 346.
- 7) Ernesto De Martino: "Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini" (en: Introduzione allo studio dell'Etnologia. Roma, 1954, pág. 223).
- 8) Idem, págs. 226-227.
- 9) L. Lévy-Bruhl, 1957, *op. cit.*, págs. 185-186.
- 10) Maurice Leenhardt, "Do Kamo". E.U.D.E.B.A.; Buenos Aires, 1961, pág. 113.
- 11) Mircea Eliade: "El mito del eterno retorno", Edit. Emecé; Buenos Aires, 1952, pág. 95.
- 12) Ernesto De Martino: "Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria". Edit. Einaudi; Torino, 1958, pág. 37.
- 13) Maurice Leenhardt, *op. cit.*, pág. 235.
- 14) Ernesto de Martino, *op. cit.*, 1958, pág. 30.
- 15) George Gusdorf: "Mito y Metafísica". Edit. Nova, Buenos Aires, 1960.
- 16) Como es sabido, tal tajante división en Lévy-Bruhl es hoy más que nada un prejuicio por desconocimiento que una realidad. Toda la obra de Lévy-Bruhl conducía paulatinamente a lo que claramente se refleja en sus *Carnets*, es decir "En otros términos corrijamos expresamente lo que yo acreditaba exacto en 1910: no existe una mentalidad primitiva que se distingue de otra por dos caracteres que le son propios (místico y prelógico). Existe una mentalidad mística más acentuada y más fácilmente observable entre los primitivos que en nuestras sociedades, pero presente en todo espíritu humano". (L. Lévy-Bruhl, "Les Carnets", P.U.F., 1949; Carnet VI, 29 de agosto de 1938, pág. 131.). Es decir que para él "...lo primitivo no era una característica privativa de los hombres que vinieron en las primeras edades del mundo y que nosotros somos tan primitivos como modernos" (Leenhardt, M., *op. cit.*, 1961, pág. 7), camino que parcialmente desarrollaron sus discípulos Van der Leeuw y el citado Leenhardt, y otros que sin serlo específicamente han prolongado sus ideas como en el caso de De Martino y Eliade.
- 17) No pretendemos, por supuesto, renovar los parciales equívocos de un Allier o un Essertier respecto de la relativa inmovilidad del mundo experiencial de los grupos primitivos, que a otro nivel es reiterado conceptualmente hoy por Eliade. La experiencia existe en todo mundo "primitivo", pero se adecúa como elemento innovador y cambiante a las prefiguraciones y modalidades del grupo y de los individuos. Como dice Cantoni "En verdad un pensamiento que no aprende nada de la experiencia, sólo puede ser un pensamiento degenerado que ha perdido el contacto con la realidad y vive en el sueño y en la ilusión como la mentalidad patológica." (Remo Cantoni "Il pensiero dei primitivi", Milan, 1959).
- 18) Theodor Reik, "Il rito religioso. Studi Psicanalitici". Edit. Einaudi, 1949.
- 19) Alfred Kroeber, "Totem and Taboo in Retrospect" (Amer. Journal Sociol., 45; 1939). Geza Roheim sostiene en "The Psychoanalytic Interpretation of Culture" (Int. Journal of Psychoanal. 22; 1941) una interpretación similar. Ambos considerarían al complejo como una situación básica que cada cultura canalizaría según su peculiar estructura.

\*

\* \*