

En este volumen, Laplantine describe y analiza las tres expresiones de la imaginación colectiva que con mayor vigor se desarrollan en tiempos de crisis y de efervescencia social: las experiencias mesiánicas, que reúnen a las masas desesperadas en torno de sus profetas; los cultos de posesión, que ofrecen a los condenados de la tierra la libertad por el éxtasis; y por último, el prolijo delirio de las utopías.

Colección Hombre y Sociedad

François Laplantine

LAS VOCES DE LA IMAGINACIÓN COLECTIVA

Mesianismo, posesión
y utopía.

A12728/A12728

LBS

GN345

H7

No.2

Granica editor

Entre el Exilio y el Reino, la esperanza: desde que el hombre es hombre, necesita anticipar con la imaginación el prometido mundo de los justos y los libres.

En este volumen, Laplantine describe y analiza las tres expresiones de la imaginación colectiva que con mayor vigor se desarrollan en tiempos de crisis y de efervescencia social: las experiencias mesiánicas, que reúnen a las masas desesperadas en torno de sus profetas; los cultos de posesión, que ofrecen a los condenados de la tierra la libertad por el éxtasis; y, por último, el prolijo delirio de los utopistas.

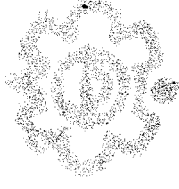
François Laplantine es profesor de psicología clínica y de antropología en la Facultad de Lyon. Sus trabajos lo distinguen como uno de los más importantes precursores de la etnopsiquiatría. Próximamente, en esta misma colección aparecerá otro libro de este autor: "Locura y sociedad. Introducción a la etnopsiquiatría".

496.33
L132V

000303

LIB
GNE 45
#7
No. 2

Las voces de la
imaginación colectiva



BIBLIOTECA
NACIONAL DE CONGRESOS
SERIES - MAPA

Colección
HOMBRE Y SOCIEDAD

1. **GILLES DELEUZE**
Empirismo y subjetividad.
2. **FRANÇOIS LAPLANTINE**
Las voces de la imaginación colectiva.
3. **GEORGES LAPASSADE**
Grupos, organización e instituciones.
4. **GEORGES LAPASSADE**
La autogestión pedagógica.
5. **FRANÇOIS LAPLANTINE**
Introducción a la Etnopsiquiatría.

François Laplantine

LAS VOCES DE LA IMAGINACIÓN COLECTIVA

*Mesianismo, posesión
y utopía.*

Título del original francés:
Les trois voix de l'imaginaire
Editions Universitaires
© Editions Universitaires, Paris 1974.

Traducción: Hugo Acevedo
Cubierta: Carlos Rolando
y asociados.

1.ª Edición: Marzo, 1977, Barcelona.

12728

A

Mr. de Agricultura

© by Granica Editor S. A., 1977
Muntaner 460, 1.º 2.ª
2125782/2119211
Barcelona/España

ISBN 84-7432-006-2
ISBN 84-7432-004-6 (Colección)
Depósito Legal: B. 8.572-1977

I. G. Manuel Pareja
Montaña, 16 / Barcelona (13)

Impreso en España
Printed in Spain

INDICE

Apertura	13
I La matriz sociocultural de la imaginación colectiva ..	19
II El mito y la ideología	49
III Lo imaginario político y lo imaginario religioso	67
IV El arcaísmo y la modernidad	79
V La esperanza mesiánico-revolucionaria	91
VI La posesión y el teatro	125
VII La utopía	147
VIII La conducta de la etnopsiquiatría entre la desmesura dionisiaca y la tristeza apolínea de la cultura del "psi" ..	171
Glosario	207

A Française

El problema que se plantea ahora consiste en saber si en este mundo que se escapa, que se suicida sin advertirlo, se hallará un núcleo de hombres capaces de imponer la noción superior del teatro, esa noción que ha de devolvernos a todos el equivalente natural y mágico de los dogmas en los que hemos dejado de creer.

ANTONIN ARTAUD

APERTURA

Este libro se propone introducir al lector en un campo cultural realmente inmenso; el proyecto que me anima es, muy pronto se lo ha de advertir, más bien ambicioso.

Procuraré retomar por completo el problema de la *imaginación colectiva*. En todos los tiempos los hombres han proyectado ésta sobre el porvenir a través de una doble gestión: la de la antropología y la de la psiquiatría. Tres tipos de comportamiento que apuntan por igual a la salvación y la regeneración del mundo mediante el fin de éste y el advenimiento de un Reino, habrán de retener nuestra atención.

1. *La espera mesiánica* (o milenarista), que es la respuesta sociológica normal de una sociedad amenazada desde adentro o desde afuera en sus fundamentos: multitudes explotadas y sedientas de absoluto y justicia social se congregan en torno de los grandes profetas o de los pequeños iluminados, para transformar su desesperación en esperanza.

2. *La posesión*, que es la reacción a una situación de frustración intensa que ya no se conforma con aguardar el advenimiento de la Edad de Oro, sino que lo realiza de manera inmediata al escapar, por así decir, de la historia en conductas paroxísticas de exaltación colectiva y exhorbitancia. Desde los gritos del chamán en trance hasta los "cultos de posesión", que hoy se están difundiendo de una manera contagiosa por continentes enteros (sobre todo en el África negra), y pasando por las grandes asambleas festivas y orgiásticas y todas las actitudes de teatralización de la existencia, intentaré deslindar algo idéntico, algo cuya función social estriba, antes que en el proyecto alternativo

de un "en otra parte", en la alternancia de un "completamente distinto".

3. Por último, *la utopía*, que es la pasión de la perfección alcanzada de una vez por todas y que para construirse frente a una sociedad a la que aborreceré toma de ésta todos sus materiales, pero invirtiéndolos.

Sean cuales fueren las diferencias y los antagonismos reales que haya entre estos tres tipos de expresión de la *rebelión colectiva* y de la proyección de lo sagrado sobre el porvenir, trataré de asentar sus génesis recíprocas, sus parentescos, sus posibles amalgamas, para deducir luego una matriz fundamental —la de la imaginación— en la que está adquiriendo forma el futuro.

Me encontraré ante tres tipos de comportamientos *unver- salmente reconocibles*, cuyos temas no hacen más que deshacerse y recomponerse, para confundirse nuevamente. Lo imaginario recita una larga letanía, cuyos acentos y comas desplazamos, a la que responde inmediatamente la letanía inversa: el utopista y el antiutopista, el creyente y el que no lo es, el poseído y su exorcista...

Todas estas aspiraciones profundas están sedientas de absoluto y quieren subsanar la insuficiencia y la insignificancia sociales. Surgen cada vez que las sociedades viven horas difíciles en el estrépito de sus valores hechos añicos, de un mundo que pierde su sentido, de instituciones que terminan por vaciarse y de un porvenir en el que ya no se cree. En esos momentos de efervescencia social, la imaginación colectiva se dilata al infinito y recurre a lo que hay que llamar, por cierto, *lo sagrado*.

El instrumento de exploración que ha de guiar mis pasos a través de estas páginas es decididamente pluridisciplinario: lo ha forjado pacientemente, estos últimos treinta años, mi maestro y amigo Georges Devereux, el fundador de la Etnopsiquiatría¹.

¹ Con respecto a los conceptos fundamentales y al método de investigación clínica de la etnopsiquiatría, no he de insistir. Remito al lector a *L'Ethnopsychiatrie*, Ed. Universitaires, col. Psychothèque, París, 1973, así como a los tres libros de Devereux ya traducidos al francés: *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*, Gallimard, París, 1970; *Ethnopsychanalyse Complémentariste*, Flammarion, París, 1972, y *Psychothérapie d'un Indien des plaines*, Gallimard, París, 1974.

Hago completamente mías las implicaciones a la vez epistemológicas y políticas de este método, sin dejar de medir lo exigente, insumiso, difícil e inseguro que es cuando intenta informar acerca del campo de la imaginación colectiva dentro de su exuberante polifonía y su irracionalidad a menudo insólita.

1. Porque los diferentes sueños de la humanidad trasladados a la acción son extremadamente espectaculares y amenazan con hipnotizar. Se presentan de modo simultáneo como *fascinantes* (a su contacto se corre el riesgo de dejarse seducir, merced a un secreto deleite, hasta la ebriedad y el delirio) y *temibles* (en otros provocan una verdadera alergia horripilativa, y el investigador mismo corre el riesgo de provocar, sin saberlo, mecanismos de defensa que pueden llegar hasta la represión y que se parecen mucho al exorcismo puro y simple).

Desde este punto de vista, adopto resueltamente una doble actitud; se constituye ésta, por una parte, de *vigilancia crítica* ante todo lo que puede emparentarse, con mayor o menor sutileza, con ideologías del deseo y con especies de farsas políticas que sirven de garantía y justificación al neocapitalismo decadente, y, por otra parte, de *rechazo de la arrogante tristeza de la cultura del "psi"* (psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas, etcétera), que traduce a toda reivindicación, sobre todo cuando proviene de la clase de la gente joven, en términos de "inmadurez" y "regresión sexual".

2. El mesianismo, la posesión y la utopía rebotan ineluctablemente sobre la atención que prestamos a las nuevas expresiones de lo sagrado en Occidente, y, más aun, nos sirven de *reveladores* no bien queremos proceder a una ocultación de reacciones contraaculturativas tan disímiles como el refloramiento carismático cristiano y el movimiento izquierdista. ¿Cómo dejar de diagnosticar, a través, por ejemplo, de las diferentes "sensibilizaciones" al psicodrama, a la dinámica de grupos, a todas esas psicoterapias creadas en los Estados Unidos —con frecuencia en unos pocos meses—, a esas técnicas modernas de la "comunicación", a la famosa "expresión corporal", la impronta de un pen-

samiento neomístico que suele lindar con el delirio? ¿Cómo no advertir el aspecto decididamente iniciático de las iglesias y capillas grupistas en las que se nos conduce por etapas, bajo la dirección de los grandes sacerdotes de la psicociología, a la "toma de conciencia" de nuestra "autenticidad"? Por habernos con vertido en desarraigados de la cultura, por haber permitido que exigencias políticas psiquiátricamente anormales nos colonizaran desde adentro, nuevamente estamos disponibles para la utopía. el mesianismo y la posesión. ¿Y por qué tendría que hallarse el investigador en ciencias humanas, él más que cualquier otro. vacunado contra los nuevos encantamientos, que van a desarrollarse, según todas las probabilidades, a una velocidad vertiginosa?

El concepto operatorio que se hará cargo de mi criterio habrá de ser el de "sociedad enferma"?. La falta de un concepto como éste explica, en mi opinión, por qué ni los psicoanalistas ni los etnólogos, con excepción de Roheim y Devereux, han sabido continuar el trabajo de pionero emprendido por Freud. Trataré de ser vigilante a este respecto, es decir, para con las diferentes orientaciones del delirio colectivo, y mostraré de qué modo se imbrican conductas que son simultáneamente *terapéuticas* y *patológicas*. Hay, sin embargo, dos maneras de que una sociedad o un grupo social se vuelvan locos: por rechazo alucinante de lo real, pero también por falta de imaginación colectiva en el estudio por alucinado por lo real. Las ciencias humanas siempre hablan de una manera restrictiva y negativa; yo querría asentear aquí todos los límites de la crítica y la desmistificación, en especial cuando esta última se vuelve desmitización, o sea, proceso de desecación de las significaciones, de deshumanización y desculturación. La reducción de la dimensión *simbólica* y *mítica* de nuestra experiencia imaginaria —tal cual se actualiza, sobre todo, en los movimientos mesiánicos y en esos estados de éxtasis

2) Véase *L'Ethno-psychiatrie*, Ed. Universitaires, págs. 68-87. Aprovecho esta nota para decir cuánto debo a los trabajos de Henri Desroche y, en particular, a su *Sociologie de l'Espérance*, Ed. Calmann Lévy, París 1973. Lo que me separa de este autor se sitúa, esencialmente, en el nivel de método empleado, que en el caso de Desroche es sociológico, y etnológico y psiquiátrico en el mío.

que son las posesiones, por intermedio de una trama interpretativa que lo ha previsto todo por anticipado... es también una forma sutil de la esquizofrenia. En una época en que nos esforzamos por vaciar el lenguaje, por calificar de locura o superstición todo aquello que nos causa horror, acaso sea tiempo de llenarlo. De ahí que lo imaginario, tal cual se expresa a través de una verdadera *mitología militante*, presente hoy tanto interés.

Dos últimas palabras. En Occidente nos encontramos ante una situación histórica resueltamente inédita, ante una crisis de los fundamentos políticos que amenaza con rematar, antes de lo que pensamos, en una salida paroxística, en una violenta explosión. en una sublevación contra la asfixia social, de las que mayo del 68 nos ha dado apenas un leve anticipo. En estas condiciones, ¿por qué, pues, la antropología? Porque necesitamos más que nunca salir de nuestro provincialismo cultural, ensanchar el campo de nuestra visión, de nuestras rebeliones actuales y futuras. de nuestros proyectos revolucionarios, que no siempre se encaminan en un sentido convergente y a los que no hay que cansarse de interrogar con la ayuda de otras formas de pensamiento, distintas de las que nos son habituales y que a menudo resultan demasiado estrechas. No hay, hoy por hoy, un solo aspecto de lo que se ha convenido en llamar, un poco a la ligera, "arcaísmo" o "primitivismo" que no se refleje en nuestra "modernidad", y por lo demás ésta no se confunde necesariamente con el movimiento y menos aun con el "progreso" o la "liberación". Personalmente desconfío, como de la peste, de la tiranía de las palabras, de las palabras mágicas o de las palabras-mesías, capaces de convertirse en conceptos encubridores, y de los poderes independientes que funcionan a espaldas nuestras, como desconfito de los diferentes talmudismos freudianos, marxistas o, últimamente, freudo-marxistas, que sólo desembocan en remedos de solución que encierran de una manera activista todos los problemas, en momentos en que más que nunca se necesita abrirlos. Interrogar a la imaginación colectiva en su triple inspiración —el mesianismo, la posesión y la utopía— pasa a ser un procedimiento.

además de necesario, prioritario, pues a través de lo imaginario y de la esperanza a la vez poética y política que éste arrastra está adquiriendo forma el futuro alternativo, el nuestro. Este enjuiciamiento habrá de conducirnos, de paso, hacia posiciones diferenciadas y ambivalentes, pero nunca ambiguas. La supervivencia de la humanidad es, no por razones morales, sino por razones etnopsiquiátricas, absolutamente incompatible con el neocapitalismo, que conduce a una verdadera desculturación psicótica, es decir, a la inaudita paradoja de la esquizofrenia erigida en modelo cultural. Y otro tanto he de decir de la utopía, de toda utopía que culmine en el triunfo de los Estados totalitarios, o sea, del fascismo. Pero, a partir de ahí, todo diverge en el nivel de las respuestas que hay que aportar, y la polémica entre Marx y Bakunin —que es, precisamente, la de los movimientos mesiánicos organizados y de los danzarines de la posesión, como me esforzaré en demostrarlo— está lejos de haberse cerrado.

Imagino que ya algunos lectores se sentirán en desacuerdo conmigo; tanto mejor. No busco ese tipo de aprobación que arrastra en ciertos grupos fusionados una unanimidad no carente de relación con la salvación de los perros de Pávlov. Hay líneas de escisión que nos separan tanto como nos atraviesan, y este es todo el precio del debate aquí planteado. Creo que maltratando a nuestros contemporáneos, dividiéndolos, haciéndolos reaccionar y “abreaccionar”, como dicen los psicoanalistas, se llegará a delinear el rostro de una sociedad *realmente* diferente, es decir, que no sea tan sólo la imagen invertida de la nuestra, su sombra proyectada.

LA MATRIZ SOCIOCULTURAL DE LA IMAGINACION COLECTIVA

LAS REACCIONES SOCIOLOGICAS NORMALES DE UNA SOCIEDAD AMENAZADA

El punto de partida que habrá de servirnos de instrumento exploratorio para comprender el enorme campo cultural en el que este libro se propone introducir al lector reside en el *rechazo global*, por un determinado grupo de hombres, de la sociedad, a la que se considera como absolutamente execrable, perversa y viciada en su principio, y sus instituciones. La colectividad que se siente hondamente frustrada y desdichada no se contenta tan sólo con soñar con un estado de posible felicidad social, sino que se pone en movimiento y se organiza para llegar a él. Por otra parte, las diferentes estrategias utilizadas por la imaginación colectiva de los hombres que se aplican al trabajo de construir el futuro supone un verdadero descuartizamiento, una distorsión sin fin, un quiasma entre un ideal de perfección absoluta, de definitiva felicidad —que siempre remite al presupuesto de una Edad de Oro de la humanidad y de un Reino¹—, por una parte, y, por la otra, una

1) En lenguaje utópico, esto induce a creer, por ejemplo, que la especie humana será regenerada y redimida por los progresos de la ciencia: mañana se vencerá a las enfermedades y se dominará a la muerte; la organización llegará a dominar todos los conflictos y las imperfecciones de que somos testigos. En una palabra, mañana saldrá el sol. En estilo mesiánico, Baruc nos anuncia que dentro de un milenio cada cepa cargará diez mil sarmientos, cada sarmiento diez mil tallos y cada tallo mil racimos, y que cada racimo producirá veinticinco metretas de vino. Isaías, por su parte, profetiza que entonces “el lobo morará con el cordero [...] el niño de teta se entretendrá sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna del basilisco” (Isaías, XII, 6-8). Es casi lo que nos dice Marcuse en Eros y civilización.

situación actual de injusticia, sufrimiento y exilio. Los grandes sueños de la humanidad en marcha llevados a la acción, esos sueños que puntualizan la historia de una manera desgarradora, no toleran compromiso alguno, ninguna medida a medias: entre la *realidad* opresora y considerada intolerable y el *placer* casi nirvánico que se anuncia, las multitudes mesiánicas, los danzarinés de la posesión y los partidarios de la utopía ya han optado.

Cuidémonos, en lo que a nosotros toca, de desahuciar lisa y llanamente por "fútiles", "irrisorias" e "infantiles" esas gigantescas representaciones colectivas que en todos los tiempos los hombres han proyectado sobre su porvenir en las épocas paroxísticas de crisis y cambio social; así nos aproximaremos a ellas lo más cerca posible, pues un juicio y un trato como esos, tan desenfados, tan someros, serían a la vez tan erróneos como el que las "personas mayores" tienen la costumbre de formular sobre los niños y no harían más que esterilizar un debate que merece un enfoque fino y hondo.

Convencido de que no es posible sostener dos discursos al mismo tiempo sin hundirse en el sincretismo y la amalgama barata², he de esforzarme en este primer capítulo por no sobrepasar los límites de lo que puede proporcionarnos la estricta investigación antropológica, ya que siempre resulta grande la tentación de *psiquiatrizar* rápidamente, y sin nunca acabar, los hechos en estudio, sobre todo cuando éstos se despliegan, como en el caso que aquí nos interesa, en manifestaciones extremadamente espectaculares y escandalosas que *se emparientan*, en efecto, con episodios histéricos o con estados de psicosis colectiva.

El mesianismo, la posesión y la utopía son *reacciones* antropológicamente *normales* de una sociedad que se halla, o bien *amenazada desde adentro* por sus propias transformaciones socioeconómicas, o bien *agredida* por una cultura extraña. Una y otra vez nos encontramos en presencia de *tres tipos posibles de respuesta* a fenómenos de degradación de los vínculos sociales tradicionales

2) Véase: F. Lépantime, L'Ethnopsychiatrie, págs. 70 a 72 [ed. en español. La ethnopsychiatrie, Granica editor. Bs. As.].

(Durkheim habría dicho "de anomia"), o de aculturación sumamente pronunciada (colonización). Con mayor precisión, estos movimientos aparecen cuando la penetración extranjera ya se ha arraigado, o cuando la evolución de las relaciones sociales y económicas de producción acarrea cambios considerables de las relaciones que el grupo mantiene consigo mismo.

TRES MANERAS DE TRASFORMAR SU DESESPERACIÓN EN ESPERANZA

La *sociedad*, al comprender en una mezcla de semilucidez el peligro constituido por la desorganización y la degradación de las relaciones clánicas o tribales (siempre que se trate de un grupo étnico situado en este nivel histórico de la modernización), sintiéndose amenazada desde el interior o desde el exterior —o bien desde ambos— y sin creer ya en los mecanismos de defensa tradicionales que frenaban las tensiones sociales en los linajes o en las alianzas entre linajes, *tiende a reestructurarse por sí sola, transformando su desesperación en esperanza*:

a) o bien por la predicación de un mensaje escatológico con fama de purificador y de ser lo único capaz de reunificar al grupo en torno de nuevas opciones y de crear una solidaridad perfecta, comparable a la de los "primeros tiempos" (es la *reacción mesiánica*);

b) o bien replicando con conductas individuales o, las más de las veces, colectivas de rebelión "salvaje" y extática a lo que se ha vivido como una frustración (es la *crisis de posesión*);

c) o bien, en fin, saliendo de la historia, por así decir, gracias a la proyección fantástica de un "en otra parte", donde la felicidad de los hombres se organizará minuciosa y perfectamente (es la *construcción de utopías*).

Son movimientos que, así los provoquen factores internos o externos, surgen en sociedades económicamente "adelantadas" tanto como en sociedades tildadas de "primitivas" y mantienen

entre sí un parentesco indiscutible. Se originan en una *matriz cultural* que no es lógica, sino que es simbólica, y a partir de la cual "el futuro alternativo está a punto de adquirir forma" (Desroche). El investigador debe al principio, por supuesto, comenzar por reunir materiales históricos y muestras en bruto, y luego procurará deslindar áreas geográficas del trance, el profetismo y la utopía, que se entrecruzan, se sintetizan o se enfrentan. Posteriormente, por fin, se remontará desde descripciones empíricas ordenadas hasta estructuras-madres de una excepcional fecundidad. Este libro ha necesitado todo este trabajo preliminar, y no oculto que en repetidas ocasiones a punto estuve de verme absolutamente derrotado y sumergido por la heterogeneidad y la diversidad de las manifestaciones tan dispares de lo imaginario colectivo que surgen por todas partes en condiciones históricas radicalmente diferentes en el seno mismo de poblaciones a las que, en apariencia, nada aproxima. Grande fue entonces la tentación de atenerme a trazados impresionistas, pues presentía el riesgo contrario —pero, en rigor, complementariamente falso— del precedente, y de reunir en tropel bajo una misma categoría, sin aguardar más, los rituales de la posesión, los movimientos mesiánicos y las tentativas utópicas.

LAS LEYES DE LA IMAGINACIÓN SUBLEVADAS

Voy a seguir ahora el proceso inverso del que acabo de enunciar. Me ubicaré desde luego en el nivel de lo *metacultural*, pero sólo para informar respecto de lo *diferencial*, pues únicamente la originalidad y la adversidad nos importan de veras. Hasta por el tipo de *respuesta* que la imaginación colectiva da a problemas históricos siempre inéditos revelan los grupos humanos su naturaleza profunda y sus diferencias. Pero atenerse nada más que a la diferencia es, desde un punto de vista metodológico, dejarse hipnotizar por el caos y, consiguientemente, no pensar ya en absoluto. De ahí que importe tanto captar invariantes bajo discontinuidades,

descubrir si los tres términos de una lógica interna pueden, a través de sus génesis recíprocas, de sus parentescos, pero también de sus antagonismos, entrar en lo que Lévi-Strauss ha denominado "un grupo de transformaciones", sacar a luz procesos de destrucción y de reestructuración que adquieren forma a partir de un *tronco antropológico común* que conduce de manera incesante a la creación de lo inédito; en una palabra, deslindar *leyes*.

Comportamientos de ruptura

El mesianismo, la posesión y la utopía suscitan por igual tres *comportamientos de ruptura*. Pequeños grupos o multitudes enteras alimentan el proyecto de realización de una sociedad radicalmente diferente, basada las más de las veces en la inversión pura y simple de la totalidad de los modelos institucionales de la sociedad dominante, a la que se considera particularmente execrable. De ahí la exploración simbólica y soñada, en los casos del mesianismo y la posesión, y especulativa y calculada, en el de la utopía, y de todas las posibilidades laterales y contrarias a la situación social presente. Lo que se ansía es la experiencia de la alteridad pura: la realización —efímera, pero real— del "mundo al revés" en las asambleas festivas del Carnaval o el Sábado, la obstinada organización de un mundo perfecto en la utopía, que siempre toma el rábano por las hojas. A la ingobernable sociedad global se opone la microsociedad; a la miseria absoluta, la abundancia; y a la irritante desigualdad, el comunismo. Es, en fin, la negativa a obedecer las leyes ciudadanas en nombre de un proyecto ideal, de un proyecto que llena, además de la función de alternancia social, la función de alternativa, y ello gracias a la voluntad de no transigir con las leyes en vigencia: rechazo de la industria, de la medicina, del matrimonio, del servicio militar, del electorado, de los impuestos, etcétera, etc. Son rechazos que culminan en el ritual sociorreligioso de la huelga de los "bienes de este mundo" (repárese, por ejemplo, en los "cultos del barco de carga" de

Oceanía, de los que hablaré más adelante), o, por ejemplo, en el mito de la "huelga general", tan caro a Georges Sorel³.

Ya se comienza a presentir que lo que distingue a la posesión, el mesianismo y la utopía es, sobre un fondo común, el estilo de la respuesta dada.

Función de protesta social

Estos sueños despiertos de la sociedad, de la humanidad sublevada contra la realidad de su época, se originan con suma frecuencia de una manera balbuciente y nostálgica. En seguida, lo que en su fuente sólo era representación mental—fantasma o idea fija—termina por adquirir una fuerza, una consistencia y una terquedad tales, que los poderes públicos entran a reaccionar, generalmente, con la violencia y la persecución; a veces, hasta con el exterminio. (En este punto hay que situar la complicidad, tácita o moderada, de todos los "psi", cuya función consiste en exorcizar en lugar de comprender.) Es un hecho nada desdeñable: lo imaginario colectivo tiene en sus expresiones milenaristas, apocalípticas, anarquistas o teatrales una función de *prótesta social incomparable*. A fuerza de enjuiciar incesantemente lo real por lo posible, llegan éstas a resquebrajar la sociedad, a hacerla dudar de sí misma y a introducir en ella fermentos de subversión. La posesión misma, que es, pese a todo y con mucho, el fenómeno menos probativo para la hipótesis que defiendo, termina por volverse operacional cuando se hace contagiosa y se la comparte. En África son los dioses arcaicos y sus profetas quienes, a través de los mensajes en *apariciencia* inverosímiles que se dirigen, lejos de preconizar la sumisión, el renunciamiento y la espera, lanzan, por el contrario, la gente al trabajo, como

3) Véase: Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence*, Ed. Rivière, Paris, 1972. En otro momento, Henri Desroche define a los shakers norteamericanos como si estuvieran "en situación de huelga". Véase su libro *Les Shakers américains. D'un Néo-christianisme à un pré-socialisme*, Ed. de Minuit, Paris, 1955.

se lo ve hoy en el Congo, y disponen la construcción de una carretera, de una escuela o un hospital. Son los "Cristos Negros" quienes dan a poblaciones íntegras fuerza para luchar contra la degradación de las relaciones étnicas, la ocupación extranjera y la violencia inaudita del neocolonialismo. Por último, y en el tercer lugar de un escenario que es casi siempre idéntico, lo que caracteriza prácticamente a la totalidad de estos movimientos, innegablemente animados en su efervescencia inicial por un optimismo activo y militante, es su *involución*, su doble-gamio social por recaída del flujo inicial, su esclerosis institucional y a menudo su fin irrisorio. Lo ideal, que tendía a ser sólo una misma cosa con lo real, se ha evaporado, por así decir. Tal cual afirma Loisy, se aguardaba al Reino, y llegó la Iglesia. O peor aun: Cabot promete la Icaria en el siglo XIX; promete, quiero decir, el paraíso en la tierra, pero arrastra consigo a Illinois a pequeños artesanos y tenderos parisenses en una aventura sin salida y más bien lamentable. Respecto de los "cultos del harco de carga", concluyen lastimosamente en una verdadera *psicosis de fracaso*, y esta vez su índole decididamente patológica no ofrece duda alguna.

Dependencia con respecto a las imágenes-creencias absolutizadas

Cuando se estudian las proyecciones imaginarias de la conciencia colectiva en efervescencia, sorprende, asimismo, su intolerancia absoluta, su fanatismo. Con rarísimas excepciones, se encierran en el círculo dogmático de la autointerpretación y revelan ser incapaces de abrirse a la verdad ajena. En ellas siempre es grandioso y fastuoso el objetivo propuesto, y es, por consiguiente, objeto de una aprobación sin reserva. A través del profetismo, el trance extático y la utopía, nos desplazamos al universo de lo sublime, lo pasional y lo irracional, y una y otra vez, sin falta, estos movimientos dividen a la humanidad en dos grupos antagónicos: los creyentes y los otros. De un lado (si tomamos el caso

del mesianismo), los "elegidos", que no son ya los ciudadanos del mundo —¡tanto se han vuelto, debido a sus ritos y sus comportamientos, hacia la "Nueva Jerusalén"!—; del otro, todos los pecadores, a los que hay que vencer o destruir. De un lado (en el caso de la utopía), los constructores de la sociedad ideal y sus adeptos, pleóricos de pureza y perfección, que sueñan con islas imaginarias sabiamente planificadas, de las que se habrá de excluir definitivamente al mal, la angustia y la muerte; del otro, todo el resto de la humanidad, tonta e ignorante y, por lo mismo que ignorante, herética. Por último, para el danzarín del culto de posesión, el chamán y hasta el artista —en el sentido de Antonin Artaud—, la experiencia efervescente que brota de las entretelas del hombre y le permite a éste llegar al éxtasis carece de medida común con los ínfimos placeres de la ciudad de los hombres enredados en sus dificultades diarias. Al lado de esta teatralización paroxística de la existencia, acerca de la cual he de insistir más adelante, todo lo demás sólo sería, por así decir, pipí de gato.

A lo que finalmente se apunta a través de cada una de estas estrategias de la imaginación colectiva que proyecta sobre el mundo y la historia verdaderas *imágenes-creencias*, cuyo carácter consiste en ser evidentes e indiscutibles, es a lo *sagrado* mismo. Todo enjuiciamiento, toda interrogación, por poco crítica que sea, sobre el carácter necesariamente *mítico* (no digo ilusorio) de tales creencias, nos trasforma infaltablemente en heréticos abominables y en enemigos de la especie humana. Puesto que se trata, precisamente, de mitos fundamentales —mitos de los que dimana la salvación del mundo y a los que sus fieles viven como la clave absoluta, única capaz de abrirnos los arcanos y misterios de nuestra existencia—, ninguna duda, ninguna discusión están permitidas. De la misma manera, por lo demás, que si hablamos de la historia a un marxista, del rostro de Cristo a un cristiano o del progreso a un tecnócrata en términos de inteligibilidad mítica, rápidamente descubriremos, a través de sus silencios y aun de su cólera, que acabamos de llegar al corazón

mismo de lo que para él —marxista, cristiano o tecnócrata— entra en la jurisdicción de lo incondicionado y lo absoluto. Lo que se tiene por principio explicativo último no necesita a su vez, según parece, que se lo explique. Acabamos de llegar a lo *sagrado* de nuestro interlocutor y hemos cometido una profanación irremediable. Por consiguiente, debemos dejar de bromear; la risa se ha vuelto intempestiva y la discusión ha terminado.

Todos funcionamos así, aferrados a imágenes-creencias completamente irracionales —una posible comprensión a la que se tiene por *la* comprensión total, totalizante y totalitaria— que nos encantan, que nos fascinan y que son nuestra razón misma de vivir. Pero tanto el utopista como el profeta (el poseído más chísimo menos) impulsan este proceso del todo o nada hasta su límite extremo, es decir, hasta su suprema intolerancia. Son justicieros imbuídos de pureza y no vacilarán en hacer añicos a los impíos con tal de apresurar el advenimiento del Reino o de la Ciudad Ideal. La historia de los movimientos por ellos puesta en marcha es rica en inquisiciones, matanzas y locura sangrienta. Stalin, heredero directo de los utopistas de todas las épocas, no titubeará en hacer exterminar en masa a sus adversarios en pro de la construcción de la dicha del género humano, y la lógica utópica —más adelante hemos de verlo— le dará toda la razón. Savonarola, por su lado (mesianismo), se proponía precipitar el escenario apocalíptico: purificaría a los heréticos con las llamas de las hogueras.

Negación de la historia por el regreso a los orígenes

Otro rasgo esencial que caracteriza a la conciencia colectiva efervescente cuando pasa, por su lógica misma, a sobrevalorarse de manera apológica en detrimento de todo cuanto está con ella en una relación de extraterritorialidad es *el odio feroz, tenaz y militante que siente por la historia.*

Se trata, una y otra vez, de recurrir a un proceso capaz de hacernos llegar al fin del mundo y a la extinción del tiempo. El pensamiento utópico impulsa este proceso —ya lo veremos— a sus extremas consecuencias. El filósofo utopista, que por lo general es también un matemático, un jurista y un contador, pero, ante todo, un planificador, crea ciudades rigurosamente cerradas e inmutables, en las que la idea misma de que pueda producirse algo como un error, un accidente o una disputa no tiene en absoluto cabida. Lo que el mito sitúa habitualmente en el más allá —el futuro inmediato o remoto— queda aquí inmobilizado en un eterno presente. La concepción extática del tiempo y la historia es a la vez muy diferente, pese a lo cual se halla muy cerca de la concepción utópica.

Es diferente porque se refiere a la memorización colectiva implicada por la reactualización ritual del mito, lo que la aproxima al pensamiento mesiánico, mientras que la utopía, en cambio, se construye en radical antagonismo no sólo con el devenir, sino también con el pasado y la memoria. Y se halla, no obstante, cerca porque la participación extática en un culto o un misterio, o la celebración de un adorcismo, supone igualmente ese apartamiento y esa lucha pertinaz contra todo aquello que se pueda parecer al movimiento y la imperfección del devenir histórico. El poseído es un profeta cansado de esperar el advenimiento del Reino. En una sublime abreviación, realiza, por así decir, la felicidad prometida, *desde ahora* y en su cuerpo. Comprime el tiempo mesiánico, que no termina de llegar, en un instante orgiástico, que para él vale todo el oro del mundo. Como el poeta, por lo demás, pero también como el drogado. Tendré ocasión de insistir al respecto.

Por último, el carácter dinámico, innovador y hasta modernista de estas grandes corrientes, a la vez políticas y religiosas, que son los mesianismos y las revoluciones no debe llevarnos a olvidar que el objetivo escatológico a que se apunta es, en verdad, la expresión de *un regreso a la Edad de Oro*, de un paraíso perdido en el curso de la historia, y ello gracias a la

búsqueda de un punto definitivo de llegada: el estado de perfección final de la sociedad. Toda acción mesiánico-revolucionaria consiste en reorganizar el deseo en torno del atractivo polo de regreso a los orígenes. Una vez más, la paradoja no debe hipnotizarnos: a través de la mira de la perfección edénica, a la que los hombres de nuestro tiempo sitúan, habitualmente, al final de la historia, lo que se proyecta en el futuro es la sociedad soñada *tal cual era en el pasado*, “buena”, “solidaria” y “equilibrada”. Toda revolución, por lo demás, se esfuerza, al igual que todo mesianismo, en volver atrás, en recorrer el tiempo en sentido contrario, con el favor de rituales, constituciones y calendarios que, para reactualizar el momento supuestamente prestigioso de la “creación” del mundo, es decir, del tiempo anterior a la “caída”, siempre deciden que todo está por recomenzar, que nos hallamos en el año I de una era nueva.

Esta última comprensión del mundo y su devenir no es necesariamente la del tiempo cíclico y reversible. También puede ser la del tiempo lineal y progresivo. Pero incluso en este caso, en que la imaginación se vuelve histórica, la historia que se capta es, como bien lo ha visto Roger Bastide, una “historia cerrada”.

Discursos y estrategias surgidos de una matriz común

Última característica común, en fin, a las diferentes irrupciones volcánicas de la imaginación en acto. Las exaltaciones colectivas de lo existencial contra lo racional, que se construyen a través de discursos y estrategias en apariencia inverosímiles, organizan un orden propio, y éste oculta su propia racionalidad.

Cuando se efectúa el necesario esfuerzo para comprenderlas, es posible descifrar en ellas un sentido, leer una lógica. Por ejemplo, el escenario mesiánico, que parece recusar a toda estructuración social ya conocida en nombre de la pureza de la antiestructura y que se esfuerza en negar toda forma de instituciones existentes en

el surgimiento y la efervescencia de la "revelación" y la "proclamación" del "mensaje", no deja de obedecer por ello a reglas y modelos de vida en sociedad. De sus regularidades tendenciosas y de sus posibles reediciones en periodo de perturbación o desconcierto se desprende una *matriz genérica de sentido y esperanza* sobre la que la historia y el espíritu del tiempo vienen a bordar sus múltiples variables. Hay un estilo de comportamiento societario mesiánico que consiste, siempre, en una réplica contraaculturativa de un grupo étnico que, considerándose colonizado desde adentro o desde afuera (o de ambas partes a la vez), intenta reorganizar su existencia en torno de una opción redentora, universal, monoteísta y uraniana. Esto es lo que me permite afirmar que entre el milenarismo y el adventismo cristiano, el mahdismo del Islam —que en su más reciente versión se organiza en el babismo y el bahaísmo—, el kimbanguismo y el matsuanismo en el Congo contemporáneo, el culto Deima en el Africa occidental, pero también cierta tendencia del movimiento "izquierdista" de Occidente, hay infinitamente más que relaciones de lejano parentesco. Sus analogías y homologías, la repetición de sus escenarios, la textura y la inspiración de sus discursos, así como el contexto mismo, siempre perturbado, en el que estas grandes corrientes de subversión del orden social actual se originan, señalan la naturaleza de su parentesco. Mezclan, en dosis variables y disposiciones diferentes, la misma lista de elementos fundamentales capaces de entrar, unos con otros, en múltiples combinaciones posibles. Sus diferentes génesis describen una opción estructural que es, desde mi punto de vista, universalmente reconocible⁴.

Lo que se acaba de decir acerca de lo imaginario profético se aplica aun más, sin duda, a lo imaginario utópico. Cualesquiera que sean los inventores y promotores de estas ciudades de la felicidad a la fuerza, lo que sorprende cuando se los estudia con detenimiento es que todos dicen prácticamente la misma cosa. Bordan de

4) Aun cuando explote a fondo el método del análisis estructural, que para mí no es otra cosa que un instrumento entre muchos otros instrumentos, no entiendo volcarme por ello en la idolatría de la estructura.

manera indefinida y trabajan como tenaces artesanos alrededor de un cañamazo mítico. Su actividad se parece al *bricolage* *.

Pero lo más sorprendente y paradójico es, por fin, el hecho de que la propia crisis extática y el "viaje" en posesión, en el curso del cual el danzarín en estado de ebriedad tiene la cabal sensación de escapar en su cuerpo de la gravedad compulsiva de la institución y la "estructura", obedecen a leyes que son lógicas. En el corazón mismo del trance gracias al cual tiene la impresión de romper con su sociedad, su sociedad viene a reunirse con él para susurrarle al oído cómo debe arreglárselas para conducir el proceso en el que ha entrado hasta sus últimas consecuencias (consultense a este respecto los trabajos de Devereux).

LA ESPERANZA MÍTICA, SIN SER MONOLÍTICA, SE DIRIGE A LA TOTALIDAD DEL HOMBRE

A partir de estas pocas características comunes, que pueden ser deslindadas por cualquier antropólogo de buena fe que se niegue a dejarse encerrar en los caminos entrapados y sin salida del empirismo y el culturalismo, es tiempo ahora de sacar unas cuantas conclusiones, que, aunque provisionales, me servirán de hilo conductor e instrumento metodológico de investigación en las páginas que siguen.

Sean cuales fueren la variable que está en juego, la especificidad del movimiento estudiado, la manera en que éste se organiza y el contexto histórico en el que se origina, la matriz de la imaginación colectiva se dirige a la *totalidad* del hombre mucho más que a su mera inteligencia o a su aptitud crítica. Fabrica de manera imperceptible una alternativa mítica, es decir, integral, que funciona de acuerdo con la ley del todo o nada. El ideal colectivo constituye, así considerado, un conjunto de razones de vivir y morir que se sitúa, como bien lo ha visto Destroche, "en un nivel en el que el

* Actividad del chapucero, del que trabaja con materiales de segunda mano, del que anda con rodeos, del que practica varios oficios a la vez. Es incidental. Véase: Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1964, págs. 35 y ss. (N. del T.)

entusiasmo tiene razones que la razón no conocé". Pero la esperanza mítica de la humanidad en marcha no tiene nada de monolítico. Las diversidades y las particularidades de cada uno de los movimientos en los que vamos a fijar nuestra atención son tales, que necesitamos pluralizar la categoría misma de la esperanza en un tríptico completamente ajeno a la rigidez, como que lo compone el sistema de las relaciones y estructuras posibles —*algunas de las cuales permanecen aún radicalmente inéditas*— que los tres términos mantienen entre sí.

La utopía, el mesianismo y la posesión son las tres figuras genéricas de una lógica interna. Se confunden entre ellas en el curso del tiempo y en un diálogo a menudo difícil con la historia. Pero la máquina combinatoria de la imaginación colectiva actuada y soñada no es de una fecundidad inagotable. El número de respuestas colectivas que pueden surgir de la historia es, a decir verdad, terriblemente limitado; se cuentan con los dedos de una mano. Al superar lo que es accidental, único y, por supuesto, original; al buscar, allende sus posibles variaciones y sus aptitudes dinámicas para la metamorfosis, constantes, creo, personalmente, que sí es posible deslindar y distinguir *tres categorías específicas*, cuyas fronteras será importante precisar en los capítulos posteriores.

Las formas revestidas por estos *tres modelos* de la imaginación bien pueden variar, desde luego, de una época a otra, o de una a otra sociedad, pero su naturaleza, el tipo de respuesta que propone, realmente no se altera. Entre el profetismo judeo-cristiano y la revolución en el sentido marxista del término, por una parte, y entre el mago, el actor y el militante anarquista, por la otra; entre Platón, Thomas More y Le Corbusier, en fin, veo, por supuesto, discontinuidades a las que los pedantes de nuestra época habrán de calificar, raudos, de "pertinentes". Pero me siento también asombrado por la analogía de los modelos y el resurgimiento de muestras en apariencia olvidados y a los que se creía por siempre jamás caducos. Las proyecciones sociales secretadas por lo imaginario siguen siendo ínfimas. Paréceme, pues, posible expresar las cosas de la siguiente manera.

Analogía entre las tres categorías de lo imaginario colectivo

Todos los mesianismos tienen algo análogo; todas las utopías tienen algo análogo, y todas las posesiones tienen algo análogo. Mientras que entre las tres categorías respectivas las diferencias aventajan sobremedura a las semejanzas, y las zonas de ruptura a las homologías, a través de los diferentes mesianismos y las diferentes utopías ocurre lo contrario: las semejanzas y las relaciones de parentesco revelan ser más importantes que las diferencias, y las homologías más que las zonas de ruptura. Es más que legítimo, por tanto —y, desde mi punto de vista, muy fecundo—, despejar dentro de cada una de las categorías provisionalmente aisladas por el análisis verdaderas *leyes antropológicas*.

Las manifestaciones de lo imaginario colectivo remiten a modelos culturales

Cada una de las grandes estructuras así señaladas contiene una serie de posibles variaciones —pero cuyo número no es, sin embargo, absolutamente ilimitado— de un movimiento al otro. De ningún modo considero éstas como repeticiones y modulaciones armónicas alrededor de un mismo tema fijado de antemano y, por así decir, para toda la eternidad. Bien puede brotar la novedad. Y por otra parte cada profetismo, cada posesión y cada utopía surgen en condiciones históricas y económicas claramente determinadas. Tienen que combatir una realidad social que es, una y otra vez, diferente, y debido a ello se ven notablemente limitados en el tiempo y el espacio por los *modelos* de su época y su cultura. No hay proceso de subversión al que se pueda leer fuera del contexto contra el cual pelea.

Interacción de los tres tipos de imaginario

Por último, las categorías específicas en cuya determinación y en cuyo trazado me empeño —tal es la condición misma de la

inteligibilidad científica— no pertenecen al orden de las ciencias y las abstracciones. Primeramente porque, lo repito, se hallan en permanente génesis, y nunca captamos estructuras, sino lo estructural, es decir, procesos de estructuración y desestructuración en constante desequilibrio y perpetuo movimiento; y luego porque no hay instante en que lo imaginario utópico, lo imaginario extático y lo imaginario profético no cohabiten. De sus interacciones, convergencias o polémicas y de sus amalgamas o antagonismos brota la textura misma de la historia, que procede por cesuras y saltos.

MOMENTOS HISTÓRICOS Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS

Este último punto me lleva a delinear mucho más de cerca el conjunto de las relaciones genéricas que pueden existir de grupo a grupo, así como los procesos de sus transformaciones. En los próximos capítulos veremos que la naturaleza de las representaciones colectivas que los hombres proyectan sobre su porvenir se vincula a momentos históricos precisos. A bulto, se puede decir que la creación de las utopías corresponde a las épocas críticas de disminución del espíritu religioso, que los movimientos mesiánicos resurgen cada vez que la colonización de un pueblo por otro se arraiga lo suficiente, y que las epidemias de posesión, así como la búsqueda deliberada del trance colectivo, se originan en un contexto de sufrimiento psíquico al que se lo vive como absolutamente insostenible.

Si tomamos el caso de Occidente advertiremos, por ejemplo, que las épocas fuertes de la utopía (Grecia antigua, Renacimiento) coinciden con las épocas débiles del mesianismo, y que, a la inversa, las épocas fuertes del mesianismo (Edad Media) coinciden con las épocas débiles de la utopía.

Esta lectura histórica de los hechos no debe, pese a todo, hipnotizarnos; como con tanto vigor lo ha mostrado Georges Devereux, lo que se considera como la *matriz primaria* de una sociedad

siempre oculta un conjunto de fenómenos que, por mucho que no sean directamente observables, no dejan, sin embargo, de tener existencia. La Grecia clásica, a la que se tuvo hasta Dodds por el modelo mismo de la racionalidad y la mesura (= matriz primaria aparentemente nitidamente utópica), se veía asimismo arrastrada por una poderosa corriente extática (= matriz secundaria parcialmente reprimida, que se emparenta con el chamanismo y con lo que se debe denominar posesión). De la misma manera, la Edad Media europea, que es esencialmente una época de espera apocalíptica (= matriz primaria), ve surgir por todas partes pequeñas sociedades utópicas (= matrices secundarias).

A mi vista, dos series binarias se imponen, por consiguiente:

1) La relación y la oposición entre el pensamiento mítico —que incluye, a la vez, al profetismo y la posesión—, por una parte, y, por la otra, el conjunto de las construcciones y realizaciones utópicas; 2) La relación y la oposición entre: a) el mesianismo y la posesión, y b) el mesianismo y la utopía.

Las dos figuras respectivas de cada uno de estos tres dipícticos no se pueden comprender, en mi opinión, de manera simultánea, sino una y otra, una *por* la otra y una *contra* la otra.

OPOSICIÓN ENTRE EL MITO Y LA UTOPIA

Contrariamente al pensamiento utópico, el pensamiento mítico se despliega en un plano que no es el de la objetividad, la ciencia y la razón. Supone un tipo de inteligibilidad sintética a la que el análisis no conoce, o, mejor dicho, a la que el análisis rechaza por prurito de rigor. No obstante, el mito y la utopía nacen de una misma rama imaginaria. Ambos se dicen enemigos instintivos de la transacción y expresan esa sed inagotable de absoluto y perfección de la que hombre no puede, al parecer, prescindir. Y la utopía, tanto como el mito (como éste, moldea "arquetipos"), se erige como valor y trasciende la historia, para juzgarla y rechazarla en un mismo movimiento. Quiere, pues, decir que el pensamiento

utópico no se emparenta de veras con la racionalidad científica⁵. Más bien es, con respecto a ésta, como una excrecencia, y por cierto que en muchos aspectos monstruosa. Sorprende comprobar hasta qué punto el entusiasmo manifestado por Georges Sorel para con el mito se une a la sobrevaloración de la utopía en el pensamiento de Karl Mannheim⁶. El primero atribuye al mito la misma fuerza dinámica de subversión social y revolución proletaria que el segundo adjudica a la utopía.

Pero no se trata de una simple riña de palabras. Lo que quiero mostrar a cualquier costa es que el mito y la utopía, cualesquiera que sean sus relaciones de parentesco, siempre se encuentran uno con respecto al otro en posiciones simétricas e inversas.

El mito, el símbolo y lo trágico

Mientras que las utopías son construcciones desmontables, transparentes, y constituidas en un todo por *bricoleurs* geniales que organizan de manera frenética el conjunto del campo semiológico (—campo constituido por las relaciones de *signos*), las mitologías suponen un pasado y una referencia a una memoria colectiva y *simbólica* siempre difícil de descifrar: hunden sus raíces en el arcaísmo, lo nocturno y el misterio. Tal es toda la diferencia que separa al cientificismo militante, convencido de que en la ciudad ideal en la que trabaja se podrán leer a libro abierto los enigmas del universo y la existencia sin que subsista la menor oscuridad residual, del desenfreno torrencial de imaginación y de los fantasmas y las diabluras, que son lo propio

5) Una de las paradojas de la utopía consiste en ser a la vez real e ilusoria. Acerca de su aspecto de irrealidad, véase la descripción de la ciudad de Thomas More: "Amaurotis, la capital del país descubierta por Hitodeo, cuyo nombre significa vendedor ambulante de cuentos, es decir, la ciudad fantasma. Está situada sobre el Anidris, el río seco; gobernada por Ademo, el príncipe sin pueblo, y habitada por los alaaopolitas, ciudadanos sin ciudad, y los acorianos, pueblo vecino, habitantes sin país..."

6) Karl Mannheim, *Utopie et idéologie*, Kegan Paul, Londres, 1950.

de los mitos. Si se desea trasladar esta comparación al plano de la imaginación novelesca, digamos que tal es toda la diferencia que separa a la novela policial y la novela de ciencia-ficción de lo maravilloso de Lewis Carroll o de Tolkien. No significa que en la utopía no haya imaginación, sino que ésta es siempre una imaginación artificial, afectada y completamente previsible, porque toma todos sus recursos de los materiales de su época. Hasta su claridad termina por hacerse monótona: no tolera la menor ambivalencia, la menor falla por la que se pueda deslizar la libertad, ni la menor penumbra. La pasión utópica es una pasión triste y, por último, obsesiva. Es una pasión estructuralista. En cambio, la pasión mítica es una pasión metafísica y trágica; recurre a representaciones en las que, como dice Hölderlin, "los hombres y los dioses se encuentran apareados".

La utopía no tiene "sacrificados" ni "misionarios"

Mientras que el pensamiento utópico es un pensamiento gestor que anima a colectividades anónimas, dentro de las cuales las relaciones son siempre absolutamente impersonales, el pensamiento mítico echa a andar movimientos de estrépto y ardor que son, en todos los casos, de tipo comunitario, cálido: mediante la actualización de sus "mensajes", impulsa a individuos en efervescencia hacia la realización de una "misión". Nada por el estilo hay en la utopía: su esperanza no es la de una humanidad redimida —habrá quienes digan "liberada"—, sino la de una microsociedad totalmente planificada y organizada maravillosamente hasta en el más ínfimo de sus detalles. Semejante ideal nos permite comprender que el utopista no se halle cerca de sacrificarse por la humanidad.

La utopía y la esperanza de la toma del poder

Por fin —y este último punto se desprende lógicamente de lo anterior—, la esperanza utópica es una esperanza humanista;

con mayor precisión, es una religión política. Mientras que la esperanza mítica es, en rigor, incompatible con el ejercicio del poder político, y mientras que, asimismo, las colusiones históricamente realizadas —teocracias musulmanas, constantinismo, etcétera— no son más que el fruto de accidentes o degeneraciones de la inspiración originaria, en cambio la esperanza utópica es *necesariamente* la esperanza de la toma del poder. ¿Se confunde el pensamiento utópico con el pensamiento político mismo? No se lo podría afirmar de una manera categórica, pero ello no impide aseverar que siempre se construye sobre las ruinas y los cadáveres de los mitos en los que ya no creemos, y que una y otra vez se organiza como religión del Poder, del Estado, de la Policía y de la Administración. Una de las grandes cualidades que les reconozco a todos los movimientos proféticos y carismáticos es la de separar al hombre del ciudadano y recordarnos que hay toda una faceta de nuestra existencia individual y colectiva que no se ve absorbida por la actividad política.

Pero hay mucho más todavía, y esto es lo que va a llevarme a matizar cuanto acabo de expresar. La relación del creyente con su dios se constituye, excepto en el caso de sus siempre posibles corrupciones y vicisitudes, en la persistencia de un descubrimiento radical. Lo Absoluto, tan ansiado, se le “revela” al hombre, pero al mismo tiempo continúa lejano e inaccesible. Y de esa distancia entre un deseo jamás satisfecho y su objeto —el Reino— surge, precisamente, el movimiento mesiánico. Ella es quien induce a la inteligencia y la imaginación profética al trabajo. No se podría decir otro tanto del utopista, que es, no por accidente, sino por naturaleza, el hombre que se ha apropiado de una vez por todas y sin la menor vacilación del Saber, de la Totalidad y de la Certidumbre.

He ahí todo lo que, en mi opinión, separa a la pasión mítica de la pasión utópica. Ahora podemos ya afinar nuestro análisis y determinar la índole exacta de las relaciones de convergencia y posible oposición que existen, por una parte, entre

dos grupos contrarios (los mesianismos y las utopías) y, por la otra, entre dos familias de un mismo grupo (las posesiones y los mesianismos).

EL MESIANISMO Y SU IDEAL UNIVERSAL. LA UTOPIA Y SUS MICROSOCIEDADES

El mesianismo y la utopía competen a dos inspiraciones diametralmente opuestas. Hay, por supuesto, fronteras inciertas y, de ahí, posibles intercambios, como lo atestigua, por ejemplo, la predicación de Thomas Münzer, quien decretó en 1420 la comunidad de bienes y la implantación del comunismo radical⁷. Todos los movimientos mesiánicos y todos los movimientos utópicos reivindicaban por igual el postulado de la igualdad humana. Pero este ideal común no debe llevarnos a olvidar que las grandes utopías siempre han sido y son aún el refugio y la salida de auxilio de todos los ricos desparvoridos por la carga potencialmente subversiva de las corrientes proféticas en marcha, ni que, a la inversa, el combate mesiánico se dirige precisamente *en contra* de la asfixia social y existencial de las utopías en el poder o en camino de llegar a él. Cuando Lutero, por ejemplo, denuncia con violencia que sabida es la corrupción de la ciudad vaticana y de la Iglesia de Roma, a la que califica de “Babilonia” y “Prostituta”, y cuando Juan Hus y sus discípulos, los taboritas, anuncian el inminente advenimiento de la “Jerusalén Celestial”, que llegará para purificar a la sociedad de sus injusticias y sus medianías, uno y otro llevan una lucha feroz y sin piedad precisamente *contra* todo lo que constituye la utopía.

Por otra parte, entre los utopistas y sus adeptos y entre los mesías y las multitudes que los siguen o los esperan hay una diferencia de origen social que puede llegar, incluso, al antagonismo y la lucha de clases. Las utopías surgen de manera

⁷ Véase el libro de Ernst Bloch titulado Thomas Münzer, *théologien de la Révolution*, Ed. Julliard, Paris, 1964.

casi ineluctable en la burguesía frustrada, esa que no ha podido tener acceso al poder y que se desquita, por así decir, mediante la creación fantasmática de ciudades ideales. En cuanto a las mitologías, éstas, tales cuales se actualizan por boca de los profetas, siempre animan a multitudes inmensas provenientes de las capas más inferiores y desfavorecidas de la población. Hay, indiscutiblemente, algo aristocrático en esas construcciones que brotan de los cerebros de los filósofos-matemáticos —los utopistas—, y algo decididamente popular y hasta proletario en las irrupciones mesiánicas.

Se puede llevar aun más lejos la comparación, término por término, entre las dos hojas de este díptico, en cuyo análisis de conjunto estoy empeñado. Lo que el utopista propone es, en fin de cuentas, uno de los más tranquilizadores ideales burgueses: trabajo regular y bien remunerado, vida decente y sin ningún imprevisto, comidas siempre a la misma hora y de acuerdo con las leyes de la dietética, recreaciones estrictamente reglamentadas y seguros sociales en abundancia. En su ciudad del fin del mundo, los gritos del chamán en trance o los increíbles mensajes del profeta que anuncia el apocalipsis no podrán llegar a perturbar al ciudadano de la utopía: duerme en paz en el regazo materno. Ya no desea nada, pues el Estado provee a todos sus deseos.

Hay un tercer punto digno de ser subrayado. Mientras que las visiones mesiánicas se hallan animadas por un ideal *universal* de reconciliación de la humanidad consigo misma, las utopías comienzan por encerrarse en un cerco amurallado y no volverán a salir. Una vez atrincherados en las microsociedades de la felicidad, los ciudadanos de la utopía, que son en su totalidad individuos e individuos sumisos y obedientes, no están dispuestos a revelar los caminos que permitan llegar a sus ciudadelas. A la noción de "pueblo elegido" o "pueblo en misión", de Iglesia o de Partido —que son las nociones claves del mesianismo—, se la sustituye por el concepto de "pueblo esclarecido" y, en su variante más frecuente, de monarca esclarecido, de rey-filósofo o

de filósofo-rey. Y en ningún momento la colectividad de los sabios, siempre guiada por la sabiduría y la resignación mucho más que por el fervor, tiene la impresión de participar en el devenir común de la humanidad embarazada en sus dificultades, ni el deseo de hacerle al resto del mundo don de su ciudad, como tampoco el niño desea compartir, según observa justamente Jean Servier³, el afecto de su madre.

LA POSESIÓN Y EL ÉXTASIS INMEDIATO. EL MESIANISMO Y LA LÓGICA DE LA ESPERA

La posesión y el mesianismo se hallan muy cerca en apariencia, porque pertenecen a la misma familia de pensamiento y están compuestos por individuos que las más de las veces provienen de la misma clase social: la de los oprimidos. Los poseídos, los místicos, toda la cohorte de los "locos de Dios", pero también los artistas, los poetas —y he de insistir al respecto— y los anarquistas rechazan, juntos, todo aquello que los utopistas adoran: el álgebra, la contabilidad, las maquetas de ciudades ideales, los liceos-pilotos, los modelos reducidos, los programas comunes y los seguros vitalicios. Un mismo odio por el Estado, por la institución y, como hoy se dice, por el "sistema" los junta. La gramática, el estructuralismo y la lingüística no son su fuerte. Todo esto les causa asco, indistintamente. Lo que ellos tratan de hacer pedazos no es tanto la organización de la sociedad en la que se ven llevados a vivir cuanto la idea misma de que haya que organizar en sociedad la vida de los hombres hasta en sus menores escondrijos. Pero a partir de allí su estrategia diverge por completo. De hermanos que contaban con todo para llevarse bien, van a pasar a ser, no obstante, hermanos enemigos y adversarios implacables.

Todos aquellos a los que reúno bajo la misma categoría general de "posesión" son enemigos irreductibles de la espera. No

3) Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Ed. Idées, Paris, 1967.

quieren que se rechace permanentemente el advenimiento del milenio o de la "Gran Tarde" a las calendarias griegas. Su finalidad y su ideal son con suma frecuencia estrictamente los mismos que los de los diferentes movimientos carismáticos y revolucionarios (o sólo revolucionarios); pero no terminan de ponerse de acuerdo en lo que atañe a los medios para alcanzarlos. Entonces producen un cortocircuito, por así decir, en el tiempo, mediante un salto extático fuera de la historia, y depositan todas sus fuerzas en la espontaneidad del momento presente. No faltan ejemplos de estas divergencias en el nivel de los medios. Son los místicos de todas las religiones, que quieren escapar *desde ahora mismo* de la gravedad de las instituciones eclesiásticas. Es hoy, en el África negra, la proliferación de los cultos de posesión que brotan por todas partes y que realizan de manera instantánea lo que los profetas anunciaban para los tiempos futuros. Son los movimientos comunitarios de California que zanján gordianamente el problema, proclamando: "*Paradise now*". Es, en fin, la querrela que comenzó a fines del pasado siglo y que opone en una lucha fratricida a revolucionarios marxistas y revolucionarios anarquistas. El combate que llevaron Marx y Engels desde la fundación de la Primera Internacional contra sus dos adversarios, los anarquistas y los utopistas —a los cuales, indistintamente, calificaron de socialistas utópicos—, y que prosigue aún hoy a nuestros ojos⁹ supera con mucho las vicisitudes de la construcción de un partido revolucionario organizado. La acción directa y espontánea de las masas, esto es, la intervención anar-

9) No estoy dispuesto a olvidar los intercambios de injurias que se lanzaron mutuamente los militantes trotskystas y los militantes anarquistas en los recalentados anfiteatros de la Sorbona en mayo de 1968. Volvimos a encontrar en ellos la lucha ininterrumpida que jalona las etapas de la historia entre la familia mesiánico-revolucionaria y la familia, casi siempre minoritaria, de los que, sin dejar de pertenecer a la corriente mesiánica, o sea, los poseídos, quieren en todo momento precipitar los acontecimientos. También se podría recordar, por supuesto, la posición del Partido Comunista francés en el curso de aquellos acontecimientos. Pero el PC francés probó en esa coyuntura lo preocupado que estaba por respetar el "principio de realidad" en sentido freudiano. La lógica tanto de su discurso como de su acción no entra, pues, en la jurisdicción de ninguna de las dos corrientes de que estamos tratando.

quista —u, hoy, situacionista—, no puede dejar de ser desahuciada por la lógica marxista, que es *una lógica de la espera* y no un voluntarismo clasista.

Por lo que toca al movimiento anarquista, hay en él algo que no sólo recuerda, sino que además lo vincula estrechamente a la categoría en cuya comprensión y en cuyo análisis estoy empeñado y a la que denomino posesión. El movimiento anarquista se sitúa en las antípodas exactas de la idea misma de institución, así fuere provisional, y de la de sistema. Su ideal consiste en hacer evolucionar a la humanidad, a la que quiere liberar, dentro de una atmósfera de libertad absoluta y de permanente Pentecostés. Tal es la razón por la que los anarquistas, los de ayer y los de hoy, califican de "abstracción" —la palabra es de Bakunin— a todos cuantos corresponden, precisamente, a la jurisdicción del mesianismo y, a la vez, a la de utopía¹⁰.

LA IMAGINACIÓN COLECTIVA EN SU RELACIÓN CON EL DESEO Y EL TIEMPO

Un último esclarecimiento nos ayudará, por fin, a precisar las profundas diferencias y las zonas de ruptura que existen entre estos diversos comportamientos de la imaginación. Se capta mejor su naturaleza profunda y su especificidad cuando se sitúa a unos con respecto a otros a partir de las relaciones que mantienen, respectivamente, con el *deseo* y el *tiempo*.

Relación de la imaginación colectiva con el *deseo*, en muy primer término. Se puede decir, a bulto, que el mesianismo mantiene y fomenta el deseo mediante la espera, inminente o

10) "Los millones y millones de individuos —escribe Bakunin— que han sumido la matriz viva y sufriente de esta historia a la vez victoriosa y lúgubre [...] no encuentran el menor lugar en sus anales. Llegaron. Se los sacrificó por el bien de la humanidad abstracta. Eso es todo." (*Dieu et l'état*, págs. 60-61.) En los textos situacionistas contemporáneos se podría encontrar la misma radical condena de la idea de sacrificio de las generaciones actuales por la felicidad de la humanidad futura. Véase en particular el libro de P. Vaneigem titulado *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, París, 1967.

lejana, de una sociedad alternativa radicalmente distinta; que la posesión, cansada de esperar, realiza de manera instantánea el deseo (que es siempre deseo de lo Absoluto) en la obtención efímera, pero real, de unos cuantos instantes de goce profundo, que se sitúan, antes que con relación a la sociedad dominante en un proyecto de alternativa, en un estado de alternancia, y que, por último, la utopía consiste en la sumisión absoluta del deseo y de su explotación por la sociedad global y sus instancias supremas, a las que se juzga infalibles.

A lo largo de estas páginas se advertirá que lo que constituye el concepto cardinal en torno del cual se ordenan los diferentes lenguajes que aquí nos interesan es la concepción del tiempo y, con mayor precisión, de la *historia*. Lo que pone en movimiento a los profetas, los poseídos y los utopistas es, en rigor, una verdadera nostalgia, el pesar, en el sentido exacto del término, de no llegar a poder con la historia. Todos buscan una misma salida fuera del tiempo y un alto, ya provisional, ya definitivo, para respirar en paz en un edén imaginario, pero en el que creen cabalmente. Un mismo temor del movimiento une sus diferencias. No obstante, mientras que la temporalidad profética es siempre una temporalidad que guía por el lado del pasado y se protege de la historia soñando con el origen, con la Edad de Oro, es decir, con el tiempo en que el tiempo no existía, en cambio la temporalidad utópica amordaza definitivamente a la historia, le clava el pico, no apunta ya, ni aun ritualmente, a la repetición del pasado, sino que monta de la cabeza a los pies instituciones políticas que se proponen, en su totalidad, llevar a cabo la gestión de una sociedad cuyas bases se van a trazar para siempre. Es la pesadilla —habrá quienes digan la fascinación— de la eternidad pura y del presente inmóvil. Respecto del poseído, su estrategia se emparenta con la de la utopía, pero se distingue de ella dentro del mismo movimiento: con saltos extáticos y reiterados fuera del tiempo le vuelve la espalda a la historia.

De ser así, entonces la pasión de la historia debe de ser una pasión más bien rara en el nivel del conjunto de estos movi-

mientos, a los que animan los vértigos de la imaginación. No me cuesta mayor cosa adivinar la objeción que se me va a dirigir: ¿Qué hace usted con el pensamiento dialéctico?

Es una pregunta que ya se ha planteado en el hermoso libro de Gilles Lapouge¹¹, pero debo decir que Lapouge no me convence realmente cuando oprime a Lévi-Strauss, el utopista, y Sartre, el historiador. Lo menos que se puede decir es que el dialéctico se encuentra, en efecto, en un equilibrio inestable: tan pronto se siente atraído del lado de la *utopía*, tan pronto del lado del *mesianismo*. Del lado de la utopía, cuando trasforma su lógica en sistema o cuando absolutiza el movimiento por el movimiento. Es —he de insistir en esto— la forma más sutil de la lógica de la identidad y de la reacción defensiva contra el verdadero cambio y contra la historia. Y del lado del mesianismo, en fin, cuando trasforma —y esta es su permanente tentación— el devenir en fatalidad y destino.

INTERCAMBIOS Y CRUCES ENTRE LOS TRES LENGUAJES DE LO IMAGINARIO

Hay un intercambio y un continuo e ininterrumpido entrecruzamiento entre el mito y la utopía, entre el mesianismo y la utopía, entre la posesión y el mesianismo y hasta (pero es una posibilidad mucho más rara) entre la posesión y la utopía.

Cada uno de los tres protagonistas mantiene un diálogo patético con la historia y con lo sagrado. Y sucede que, en sus extrañas marchas, los diferentes discursos dirigidos se encuentran. Pero aun en el caso de que los itinerarios seguidos diverjan por completo, siempre es posible, creo, leer a través de las dos figuras de los tres dípticos más arriba deslindados las características de una de ellas en la imagen invertida de la otra. En uno de los próximos capítulos he de mostrar las polémicas a menudo implacables —pueden llegar hasta el exterminio de un

11) Gilles Lapouge, *Utopie et civilisation*, Ed. Weber, Lausana, 1973.

movimiento por el otro— que surgen dentro de las familias del mismo grupo. Y entonces me interrogaré acerca de lo que separa en profundidad al profetismo cristiano del profetismo marxista, c. si se prefiere, a Weitting de Engels, al militante anarquista del poeta, al utopista de derecha del utopista de izquierda. A mi modo de ver, son rencillas de familia, aun cuando sean brutales y exacerbadas. Pero lo que desco explorar sin aguardar más son las junturas, las fronteras infinitamente borrosas que surgen a propósito de ciertos acontecimientos y en circunstancias históricas precisas. Mi hipótesis de partida ha de confirmarlo, pues no se pueden comprender los tres lenguajes de lo imaginario colectivo tomados por separado, sino en un solo y mismo movimiento.

a) *La frontera del mesianismo con la utopía* no carece de ejemplos. La organización icariana fundada por Cabet en el siglo XIX, sobre la que se va a construir la primera configuración de un partido revolucionario francés, es una auténtica utopía. Pese a ello, Cabet mismo toma su inspiración del Evangelio y de la persona de Jesús, a su entender el primer apóstol de la igualdad y el comunismo. ¿Qué decir, entonces, de Campanella? ¿Utopista o profeta? Utopista sin la menor duda, y de pura cepa, el más dirigista, el más austero y despótico de todos los precursores en materia de utopía. Y sin embargo, Campanella, el pedagogo de *La ciudad del sol*, es también el hombre que participó en el gran complot de Calabrina y que se inspiró en el sobresalto milenarista del siglo XVI y en la predicación profética de Joachim de Flore.

En ambos ejemplos todo ocurre como si el utopista se esforzara por perfeccionar el contenido del mensaje sagrado, por violentarlo, por proporcionarle los medios adecuados a su proyecto, la estrategia política para su realización. De algún modo se le dan los últimos toques a la divinidad. Como el milenio no termina de llegar, se lo realiza utópicamente. Pienso, sobre todo, en la rigidez institucional de la ciudad de los mormones, Salt Lake City, Utah, y más aun en la comunidad absolutamente ce-

rrada e inmóvil de los hamishs, quienes, para preservar la pureza original de sus costumbres, se atrincheraron, en pleno siglo XX y en el corazón de los Estados Unidos, en una especie de Jerusalén de bolsillo, a la que los ruidos y las calamidades del mundo exterior no podrían llegar a perturbar.

En tales condiciones resulta muy difícil distinguir dentro de estos diferentes movimientos qué parte compete a la imaginación utópica y qué parte incumbe a la imaginación profética.

b) *En la frontera de la posesión y la utopía*, que es un caso extremo e históricamente improbable, encontramos, sin embargo, el fenómeno-Platón, muestra rara en su género. En efecto, el mismo individuo que está en el origen del modelo utópico por excelencia (*La República*) despliega, no obstante, en su obra (particularmente en el *Fedro*) cualidades extáticas y místicas que lo emparentan con los chamanes de todos los tiempos.

c) *En la frontera de los tres grupos*, por último —fenómeno asimismo más bien excepcional, pero estructuralmente posible—, no podemos dejar de detenernos un instante en la desconcertante personalidad de Charles-Henri Fourier, que ejerció y continúa ejerciendo sobre todo un sector del movimiento revolucionario una influencia a menudo indirecta, pero que está lejos de ser desdenable¹².

Fourier es el tipo mismo del anarquista, el enemigo instintivo de la represión, venga de donde viniere, y el partidario de una absoluta liberación del deseo, como se dice en nuestros días. Apenas es posible, en el nivel de la exaltación frugal y sin límite de los placeres, ir mucho más lejos que él. Todos cuantos preconizan la derogación de ese tabú tildado de “ridículo” que es la prohibición del incesto son, consciente o inconscientemente, discípulos de Fourier. Y, sin embargo, Fourier mismo es quien establece de una manera minuciosa el plan de su “falansterio”

¹² Por intermedio de Weitting, el pensamiento de Fourier llegará a conquistar al joven Engels, quien tiene, en su naciente comunismo, la vista fija sobre las comunidades utópicas norteamericanas.

y tiene, como todos los utopistas, el gusto maniaco por las clasificaciones y los pronósticos¹³. Fourier, "el profeta postcursor", como él mismo se llama, es, por fin, quien pone sus indiscutibles facultades de visionario al servicio de lo que él denomina "plan de Dios"¹⁴, y con ello se vincula, innegablemente, a la corriente mesiánica.

Hemos llegado así al término de nuestro enfoque antropológico de este inmenso espacio cultural, el del sueño despierto de la humanidad; ahora vamos a recurrir al esclarecimiento complementario que nos da la psiquiatría.

II

EL MITO Y LA IDEOLOGIA

LA CULTURA OCCIDENTAL HA PODIDO CON EL MITO

El mito tiene hoy una pésima difusión. Porque el pensamiento contemporáneo ha "tomado conciencia", desde el advenimiento del cientificismo militante, de que éramos por primera vez en la historia la única sociedad a punto de emerger de lo sagrado, calificado indistintamente de "superstición", "alienación" o "fantasma", y porque ese mismo pensamiento se ha erigido en crítico implacable —¡y cuán arrogante y seguro de sí mismo!— de las astucias de la imaginación, nuestra interpretación del *mito* consiste, por lo general, en reducirlo, racionalizarlo y desmontarlo metódicamente con el auxilio de técnicas consideradas infalibles, para sacar finalmente la conclusión —aunque es una conclusión siempre del todo previsible— de que hemos llegado a poder con él.

De este modo nos paseamos alrededor de las titánicas proyecciones de lo imaginario y del sueño despierto de los hombres (a los que se califica de estúpidos, de retrógrados o, más aun, de "primitivos") en compañía de guías esclarecidos, que saben con exactitud lo que es conveniente pensar al respecto. La comprensión contemporánea de la función social del mito hunde sus raíces, a decir verdad, en una de las opciones mayores del platonismo, que culmina y florece en el optimismo y el racionalismo cartesiano. Pero esta tendencia intelectualista, que es uno de los pilares de la cultura occidental tradicional —de la que

¹³ Apasionado de la astrología y la cronología, calcula que el universo debe durar ochenta mil años, sesenta mil de ellos de felicidad. Por lo demás, cifra el número de las pasiones humanas en 810.

¹⁴ La teología de Fourier es una de las más pintorescas que haya. Es un verdadero festín. Destaco sólo, para dar un ejemplo de ella, lo que se podría llamar prueba ontológica de la existencia de Dios por Fourier. Todo lo que ha sido creado por Dios es bueno, y disfrutar al máximo de ello debe ser el primer deber del hombre. Ahora bien, entre lo que ha sido creado —bueno, por lo tanto—, Fourier llega a hablar de la fruta confitada, y de allí saca, poco más o menos, la siguiente conclusión: la fruta confitada es buena; ¡luego, Dios existe!

todavía no hemos salido—, se ha visto notablemente agravada por el triunfo de la industrialización y la tecnología y ha dado origen a la mentalidad científico-capital-laborista. El precio que hemos debido pagarle a la primacía de la inteligencia, la producción, la prudencia y el cálculo es enorme: nos hemos vuelto espantosamente serios, reservados, trabajadores. Nuestras facultades de celebración, bufonada y fantasía social se han atrofiado o han pasado a ser exigüas, circunspetas, periféricas. Hace ya mucho que dejamos de jugar y de gozar plenamente de la exuberancia y el desenfreno de la fiesta. Hace ya mucho que aprendimos a silenciar nuestras cualidades de visionarios. Nos hemos enriquecido (a costa de los demás) en beneficio de un *empobrecimiento* de elementos vitales, y el corolario de éste es el rechazo del universo mítico.

Pero aun hay más. La incompreensión que mantenemos para con el mito, al que muchos tienen hoy por una especie de enfermedad infantil de la que nos hallamos por fin a punto de desembarazarnos para llegar a la salud y la madurez, prolonga las características mismas del mito. Nuestras interpretaciones del mundo y la historia se basan, en gran parte, en verdaderos rituales de exorcismo, que se actualizan en una proliferación de *ideologías* rivales y “lucideces” antagónicas. Cada grupo trata de mítico al pensamiento de su adversario con el fin de ridiculizarlo mejor, manteniéndolo a distancia dentro de una radical extraterritorialidad. Esto tiene al menos la ventaja psicodefensiva de no interrogarse demasiado respecto de la supuesta transparencia de los ideales sobre los que uno construye su existencia. ¡Los otros son quienes se han encerrado, por ignorancia o perversidad, en los atolladeros del pensamiento mítico, pero yo no, sobre todo yo!

Antes de explorar las relaciones de parentesco y oposición que existen entre el pensamiento mítico y el pensamiento ideológico, tengo que insistir un poco más acerca de la estructura específica del mito. La discusión entablada en este libro en torno

de los diferentes lenguajes de la imaginación colectiva y de sus potencialidades subversivas y revolucionarias ganará con ello, creo, en claridad.

LA EXPERIENCIA DE LO SACRADO ES NECESARIA PARA TODA SOCIEDAD

Advirtamos antes que nada que, salvo en el caso de unas pocas utopías victoriosas, pero efímeras, que aprovechan, para imponerse, momentos de catástrofe en los que la historia comienza a desmayarse y cae en síncope, no existen, que yo sepa, sociedades o grupos humanos indemnes al mito. Vayamos aun más lejos: todas las grandes empresas de la historia que se han asignado la tarea de dislocar y destruir las mitologías ambientales han sido llevadas en nombre de una mitología nueva (o diferente) y considerada superior. No es una hipótesis científicamente discutible, sino una comprobación antropológica constante y universalmente reconocible: el proceso de la desacralización es *también* el instrumento mismo de la resacralización. Sucede como si la colectividad humana, sea cual fuere, se hallara en la incapacidad estructural de funcionar sin darse valores, un absoluto, una esperanza; en síntesis, una noción (precisa o difusa) de lo que es conveniente denominar *experiencia de lo sagrado*.

Privada de esa categoría y esa dimensión a la que bien se puede tratar, no sin cierto desenfado, de “extravagante” o “superestructural”, reduciéndola, de acuerdo con el esquema ya clásico, a un estado histórico del psiquismo infantil o de la humanidad arcaica, la sociedad se compromete en una experiencia decididamente nihilista y suicida: la de la locura.

Los ejemplos forman legión. Cuando el mito rector del judeo-cristianismo, que es un mito profético y soteriológico (= anunciador de la salvación) basado en una concepción lineal del tiempo, se proclama inocua y en quebrantamiento de destierro con *todas* las mitologías ambientales —que es contra lo cual se lo dirige—, no es el mito en general, sino la forma mítica lo

que se vincula a la absolutización de la idea de cosmología, de poder político y de tiempo cíclico. La desacralización del mundo va acompañada de manera inmediata por la resacralización de la historia y el acontecimiento. Pues bien, si nada nos cuesta ponernos de acuerdo sobre la índole de este proceso —la dimensión mitogénica es consustancial a la cultura, y la historia de las sociedades es en buena parte la historia de desvalorizaciones y revalorizaciones entre hierofanías (= manifestaciones de lo sagrado) antagónicas—, no veo realmente por qué tendríamos que detenernos en el camino y excluirmos del juego, por así decir¹.

LOS MITOS CONTEMPORÁNEOS: LA HISTORIA Y LA TÉCNICA

En el Occidente contemporáneo existen, en efecto, dos mitos fundamentales, que hasta estos últimos años han conducido la marcha de nuestras sociedades, consideradas avanzadas. Estos dos mitos son los de la técnica y la historia.

Apenas le cabe a nadie la menor duda de que el poderío tecnológico es la característica mayor de nuestra sociedad. Evidentemente, no es la técnica en sí misma —y menos aun la ciencia,

esencialmente humilde y modesta en su proceso de apercepción del mundo— quien reviste los atributos de la mitología, es decir, del pensamiento sacramental, sino los sentimientos y las aspiraciones que nuestros contemporáneos alimentan respecto de ella. La técnica, por el contrario, se vuelve el soporte perfecto de una auténtica mitología —progresista y redentora— cuando se la vive como la expresión de la omnipotencia social, que infaltablemente conduce a la humanidad, de manera gradual, hacia la realización de la Felicidad Absoluta, esto es, del paraíso en la tierra (categoría del mesianismo).

La técnica, en fin, cuando se la aprehende —y tal es el caso, hoy, de gran parte de nuestros contemporáneos— como un horizonte ineluctable, como una fatalidad, como un destino, mucho más que como una decisión colectiva consciente y deliberada, pasa a ser el centro vertiginoso donde se focalizan nuestras proyecciones, nuestras angustias y nuestras esperanzas. Entonces provoca —a decir verdad, no es un proceso que date de ayer—, paralelamente a visiones alucinadas del Reino de Dios de próxima realización, reacciones de espanto y fantasmas de fin del mundo, que indiscutiblemente se emparentan con los delirios apocalípticos. La predicación mágica de que “todo es posible”, de que la técnica nos conduce de modo ineluctable a los paraísos —o a los desiertos— de la automatización, pertenece íntegramente al universo de las creencias-imágenes, de los sueños semidespiertos, es decir, de los mitos, en resumidas cuentas.

La relación que hoy nos liga a la historia es exactamente del mismo tipo. Recuerdo que, con motivo de un curso sobre el análisis estructural de los mitos, me vi en la necesidad de hablar del valor absoluto que asignamos a la historia como explicación última del mundo y la sociedad, y dije, poco más o menos, que nos encontramos, con respecto a la comprensión histórica, en la misma relación que el presunto primitivo con respecto a la comprensión mítica. Como mis palabras parecieron suscitar alguna resistencia —es lo menos que se pueda decir—, precisé: ¿por qué no se pueden aplicar a nuestra contemporaneidad los

¹ El postulado contemporáneo que consistió en separar de una manera gordiana a las sociedades “primitivas”, también llamadas “ahistóricas” (decididamente se emplean muchas comillas, esto es, precauciones, para calificar a toda esa parte y esa época (o sólo ésta) de la humanidad consideradas como vestigios o muestras en vías de desaparición) de las sociedades modernas, a las que sí se juzga históricas, es decir, mayores, conscientes, adultas y razonables, es un postulado que incumbe, ni más ni menos, a un acto de fe absolutamente indemostrable. El descubrimiento del postulado de una discontinuidad cultural entre “los hombres de la historia”, o sea, nosotros mismos, y todos los demás, a los que se arroja, sin aguardar más, a las tinieblas del mundo exterior o del arcaísmo caduco, supone la creencia en un instrumento científico íntegramente nuevo, sin nexo alguno con el pasado. Para nosotros, trasladar de golpe y porrazo desde el negro de la alienación mitológica hasta la deslumbrante verdad de la ciencia, que ha cortado el cordón umbilical que nos ataba a la matriz del pensamiento religioso, significa que fue necesario el surgimiento de una raza de superhombres particularmente lúcidos y escalados, pero evidentemente sin ninguna relación ni con usted ni conmigo (véase a este respecto el gran libro de René Girard titulado *La Violence et le Sacré*, ed. Grasset, 1972).

métodos que corrientemente reservamos para las formas de pensamiento que nos parecen extrañas? La creencia en la omnipotencia del dinamismo histórico como referencia y valor último de la existencia es susceptible, después de todo, de un tratamiento absolutamente análogo al análisis contemporáneo de los mitos, pues en nuestro pensamiento la historia funciona como un mito; más aun, es un mito: creemos totalmente en ella, y esta creencia tiene un fundamento tan poco racional como el de la creencia en el tiempo cíclico y en el mito del eterno retorno. No creí haber golpeado tan justo. Un silencio contagioso se apoderó de mis interlocutores; luego hubo algunas risas burlonas, sarcásticas, pero que dijeron con elocuencia de una indignación casi general. Comprendí que yo acababa de cometer, gracias a esa conducta a la que los etnólogos califican de "conducta de trasgresión", una odiosa profanación.

Si tienen ustedes una ocasión parecida, hagan la experiencia. A partir del momento en que un grupo social, o, incluso, una sociedad íntegra, evoluciona dentro de un mito rector que le sirve de ideal, de regulador y de instrumento absoluto de explicación del mundo, ese grupo social, o esa sociedad global, se encuentra en la imposibilidad manifiesta de tomar alguna distancia crítica con respecto a lo que ella misma implanta apologeticamente como matriz básica y exclusiva de significaciones. *Lo que ilumina no necesita a su vez que se lo alumbré*; a los cimientos no se los puede cimentar. Puede usted, claro está, señalar su desacuerdo en punto a algunos problemas de detalle, o acerca de ciertos errores peregrinos, pero por poco que arremeta contra la estructura misma del mito, que siempre se dirige a la totalidad del hombre mucho más que a su razón, no tardará en verse tratado de ignorante, de bárbaro y retrógrado, de idiota —es el término que empleaba Stalin para referirse a Kropotkin— o de enemigo del pueblo. Inténtelo, pero sin dejar de saber que es un mecanismo que puede volverse en su contra, pues la trasgresión misma de los mitos ambientales va acompañada, asimismo, por un proceso de remitización y de puesta en órbita de otros valores sacros.

Regresemos, pues, a la historia; mejor dicho, a la relación que mantenemos con ella. A partir del momento en que lo que en Occidente se considera Absoluto —digamos, a bulto, el ideal humanista y cristiano tal cual se actualizaba en la institución eclesástica— pasa a ser relativo, periférico y segmentario, las relaciones recíprocas entre la divinidad y la historia se trastornan por completo. La historia se convierte en el sitio hacia el que convergen, y en torno del cual se organizan de allí en adelante, todas las proyecciones fantásticas y todos los deseos colectivos de la sociedad. Se ve dotada del conjunto de cualidades que en otras épocas se atribuyen, habitualmente, a la divinidad: el Movimiento, la Omnipotencia y la Fuente misma de todas las significaciones posibles. Al dejar de ser relativa al mito, al no recibir ya su sentido desde el exterior y procurárselo, por el contrario, ella misma, como por autofecundación, la historia se convierte en el mito en sí, es decir, en la creencia esencial a partir de la cual se puede descifrar todo el resto?

Cuando destaco el carácter resueltamente mítico de la relación que mantenemos con la judicatura histórica no creo en modo alguno dar con ello una prueba de originalidad y, digamos, escurrir mañosamente el bulto. Reconocer todo el espesor y la densidad míticos que concedemos a la historia no es, en mi opinión, devolarla y descalificarla polémicamente, sino, por el contrario, rendirle homenaje y valorizarla en toda su plenitud.

EL MITO DA AL UNIVERSO SU SENTIDO

No es posible, creo, comprender el mito de una manera fijista y esencialista. A la noción de mitologías constituidas (que ya son degradaciones ideológicas del mito) opondré la noción de conciencia colectiva mitogénica constituyente. Con ello quiero decir que la humanidad no comenzó, sin duda, por el sentimiento difuso de su impotencia. Tan lejos como nos sea posible remontarnos en el

2 Véase el libro de Jacques Ellul titulado *Les nouveaux possédés*, ed Fayard, Paris, 1973.

tiempo, advertimos que el *hombre mismo* ha forjado sus representaciones de lo sagrado y se ha atribuido poderes "sobrenaturales" que antes concedía a la naturaleza o a la divinidad. Así, denominando "sobrenaturales" a las proyecciones míticas de los supuestamente primitivos, decididamente se falsea el pensamiento de éstos, y por cierto que de una manera no muy inocente. La humanidad se provee de una noción de lo sagrado, no porque sienta miedo o se halle soterrada por sus fantasmas, sino porque para vivir en sociedad es necesario que el mundo signifique algo y esté sometido a leyes. Luego, el horizonte vectorial del mito se comprende con relación al horizonte de lo relativo a él, como lo sagrado se comprende con relación a lo profano, esto es, dentro de la relación de lo que es *significante* con respecto a lo que es *menos signifiante*. El proceso de mitologización del mundo es todo lo contrario, si se lo quiere captar bien en su dinamismo en vez de inmovilizarlo en fórmulas acomodaticias; es lo contrario mismo de una reacción de fuga a no sé qué dimensión imaginaria de irrisión. Consiste en darle al universo un sentido que por sí solo el universo no reviste, en metamorfosar el caos inicial y siempre "inocente", como dice Nietzsche, en cosmos *significante*, es decir, en hacerlo salir recargado de una espesa densidad simbólica, rica y ambivalente al infinito.

El proceso de mitogenización —pido disculpas por esta feísima palabra— metamorfosca las asambleas animales en ceremonias humanas. Coincide con el surgimiento de la cultura misma. Es el lenguaje de la sociedad en su proyecto semiconsciente, o sea, en la jura de lo voluntario con lo involuntario, en el momento de hacer inteligible el mundo y significativa la relación humana. Bien puede traducirse en múltiples "significantes" a menudo contradictorios (político, sexual, religioso, etc.); para el grupo humano es la *realidad* por excelencia, en el sentido en que Marx decía que lo concreto es, no el hecho en bruto tal cual se entrega a nuestra experiencia perceptiva, sino el pensamiento dialéctico.

El mito pertenece, en fin, a la categoría de la esperanza. Es el testimonio majestuoso —ilusorio, dirá un buen número de contemporáneos nuestros, ya cínicos en lo que atañe a su porvenir y

al sentido mismo de todo lo que hacen— de que el hombre no ha sido arrojado a un espacio incoherente y a una temporalidad ilimitada. Con el advenimiento del pensamiento mítico, es decir, del pensamiento humano, los puntos de referencia dejan de ser imprescindibles, y el grupo se vuelve capaz de orientarse en el mundo, moldeándolo según las exigencias de un proyecto que él mismo se ha fijado. Sin ese pensamiento, no tendríamos razón alguna de vivir ni de morir; nuestras decisiones pasarían a ser extenuantes o irrisorias, y quedaríamos alucinados por los caprichos de acontecimientos ya incomprensibles para nosotros, como quedaríamos sometidos a los movimientos imprevisibles de una especie de calidoscopio enloquecido. Mircea Eliade nos cuenta qué ocurrió con una de esas tribus nómadas de Australia central, en este caso la de los achilpas. El grupo en cuestión nunca se desplazaba sin llevar en sus equipajes un poste sagrado por intermedio del cual se comunicaba permanentemente con la divinidad. Ahora bien, un buen día el poste se quebró. Perturbados, desorientados, inmersos en un estupor alucinado por lo real, los achilpas anduvieron aún cierto tiempo, pero luego se dejaron morir.

LA SIGNIFICACIÓN DEL MITO DISECADA POR EL RACIONALISMO

Otra característica del mito acerca de la cual me parece necesario insistir, si luego queremos poner a éste en relación con la ideología, es la de que constituye un discurso sin fin, quiero decir, un relato que nunca termina de significar. Mientras que la *alegoría* puede ser objeto de una traducción a un lenguaje directo e inmediatamente comprensible, el mito, en cambio, es por naturaleza irreducible a la trascripción unívoca, trasparente y por fin monovalente que el racionalismo le infinge.

Por supuesto, el racionalista puede explicar de qué modo funciona un mito, a qué necesidad económica corresponde y qué tipo de contradicción social se esfuerza por resolver. Todo esto es, de se-

guro, absolutamente cierto, y lejos de mí la idea de sugerir que haya que renunciar a ese trabajo de desmantelamiento crítico del mito. Lo que sí afirmo, por el contrario, es que ganamos en explicación científica lo que perdemos en inteligibilidad humana, pasión y esperanza. No se puede creer en la significación profunda de los mitos si nos entregamos por otra parte a descortezarlos y reducirlos a instancias psicológicas o económicas. Hoy, para mejor o para peor, controlamos bastante bien, en conjunto, las mitologías exteriores a nosotros, mientras que somos particularmente ciegos a nuestras propias producciones míticas. A la lógica de lo imaginario la hemos sustituido por otro tipo de lógica, que no es siquiera la de la ciencia, sino más bien la de una excrecencia monstruosa del pensamiento científico en su versión paranoide. Se trata de una sustitución verdaderamente disecadora y mutilante; la compañía un empobrecimiento masivo de nuestras facultades de visionario, poeta y artista. Es la expresión misma de la mistificación y la locura.

CONOCIMIENTO AFECTIVO Y GRATUIDAD DEL MITO

El mito, al que siempre se lo actúa antes de pensárselo y que corresponde, como bien lo ha visto Lenhardt, a un modo de conocimiento afectivo no exclusivo, sino paralelo y complementario del que nos puede proporcionar el conocimiento "objetivo" tal cual se lo ha desarrollado en Occidente, no es en sí mismo revolucionario ni conservador. La disyunción entre lo verdadero y lo falso, o entre el bien y el mal, se aplica poco y nada a su respecto. Existen mitos que son decididamente "de derecha", pues sirven de justificación y garantía a todos los guardianes de la tradición y a todos cuantos detentan el poder y no se hallan dispuestos a abandonarlo. En rigor, no son verdaderos mitos, en el sentido dinámico que, en mi opinión, se les debe atribuir; más bien son jirones ideológicos de vocación totalitaria, como por ejemplo, entre los hitlerianos, el "mito de la sangre".

En cambio, en determinadas circunstancias históricas precisas

(Europa a fines del siglo XIX, África en vías de descolonización. Occidente hoy) tiene el mito tendencia a convertirse en el soporte absolutamente necesario y en el instrumento mismo de la subversión social. Pero creo que hay que ir aun más lejos: donde quiera que una sociedad se encuentre en la confluencia de múltiples significaciones contradictorias —es propio de los mitos ser ambivalentes— dispone de la suficiente energía y fantasía para poder impugnar las pequeñas tiranías organizadas y organizar, a su vez, el proyecto de una sociedad radicalmente diferente. Por el contrario, el Estado totalitario, es decir, la utopía del Estado puro, siempre se construye sobre el cadáver de los mitos. Florece y tiene entonces en perspectiva días de gloria cada vez que los individuos y los grupos sociales comienzan a tomarse demasiado en serio y no desean ya otra cosa que el arreglo programado de su existencia.

Por su transparencia misma y su obsesión maníaca de hacerse cargo hasta del último vericuetos de nuestra vida, la utopía acorta el tiempo festivo e imaginario de nuestra experiencia y nos fuerza a la monotonía, al claroscuro y a la tristeza. Toda sociedad utópica se impone gracias a la represión, ya brutal, ya consentida, de la aptitud que tiene el hombre para esperar, para representar su esperanza hasta la farsa y para entregarse a la jarana. La utopía basada en el ostracismo de los mitos sólo puede terminar asfixiándose a sí misma en la barbarie y el marasmo (no estamos dispuestos a olvidar al hilerismo, que es uno de los más bellos modelos del género). Es también la razón por la cual el verdadero mito, que en forma de mesianismo o de posesión es siempre decididamente dinámico y propulsor, constituye el antidoto mismo de la utopía: nos recuerda, si lo habíamos olvidado, que el trabajo, la recreación y hasta la "revolución" no son fines en sí mismos, que están lejos de agotar la realidad social e individual del ser humano. Y también porque no sirve para nada, porque es totalmente gratuito, porque creyendo en él puede uno arriesgar su vida, el mito me parece absolutamente indispensable.

Una última característica del mito, en fin, compete a los materiales elementales que constituyen su textura viva: los símbolos. No me parece posible aislar a éstos entre sí, como tiene tendencia a hacerlo Mircea Eliade, y hablar de ellos en términos de esencias, o sea, de abstracciones, pues a los símbolos no se los vive y por lo tanto sólo se los puede aprehender en su proceso de enrollamiento recíproco, de convergencia y articulación bajo forma de relatos que se desenvuelven en espiral, que se metamorfosean, mueren y renacen, pese a todo, con formas una y otra vez insospechadas. Si es posible, en cambio, interrogarse acerca de la función simbólica de la comunicación y la esperanza, y con respecto a este último punto yo querría proponer unas cuantas observaciones sobre las cuales no nos costará mayor cosa ponernos de acuerdo entre nosotros.

El lenguaje humano se compone de dos tipos de expresión: los *signos*, que son materiales *unívocos* destinados a vincular un significante dado a un significado dado ("Stop es rojo"; "Pásame la sal"), y los *símbolos*, que son materiales *equivocos*, es decir, signos particulares a través de los cuales el significado rebasa sin cesar al significante y remite a un mito (los colores, y en especial algunos de ellos, como el negro, el azul, el verde; los elementos naturales, como el agua, el cielo, la tierra, el fuego; etcétera). Esta "distribución de una ración suplementaria de sentido", como dice Lévi-Strauss; esta demasía de significación, es lo que aviva y echa a andar a la sensibilidad y la inteligencia simbólica y lo que en resumidas cuentas nos distingue de los monos antropoides. El símbolo, además de significar algo que es distinto del significante material o verbal que le sirve de sostén, convoca la comprensión de un sentido distinto del sentido primario e inmediato al que remite. Así, pues, por su carácter *poliséptico* (= decir varias cosas), *equivoco* y *ambivalente*; por su *vastedad semántica*; en una palabra, por su *riqueza inagotable*, el símbolo se distingue del signo, que es siempre triste, *monovalente* y carente de profundidad con respecto a aquél.

A este respecto se puede decir que el terreno privilegiado del etnopsicoanálisis es, cuando estudia sociedades en buen estado de salud, la *simbólica* misma que envuelve una semántica propia y suscita una actividad de interpretación, actividad que no es la de la lingüística, que, por lo que sé, no ha logrado emanciparse de la simple semiología (discurso sobre los signos). Y si insisto tanto respecto del nivel propiamente simbólico de la comunicación, es porque éste constituye la textura misma de la cultura en su polifonía y su aptitud para inventarse permanentemente. ¿Hay para qué recordar que en todas las épocas que nos han precedido, o bien en todas las sociedades que han evolucionado fuera de nuestra área de influencia, *sin ninguna excepción*, el hombre entra en relación con el mundo de una manera simbólica? Un árbol, una piedra o una puesta de sol siempre remiten a algo que es distinto de ellos mismos, sin dejar de ser ellos mismos en un todo. De igual modo, al alimentarse o al hacer el amor, el hombre hace infinitamente más que llevar a cabo, como el occidental, actos fisiológicos o higiénicos; intenta insertarse en el universo cultural de lo simbólico, transformar la nutrición y la sexualidad animal en ceremonias humanas. Su vida diaria consiste en *dar* una densidad ontológica al universo íntegro, y por eso es de una profusión y una riqueza aptas para desconcertar a cualquier contemporáneo nuestro de buena fe.

El mito, que es el relato semiconsciente que la sociedad remite a ella misma y que culmina en la dimensión festiva de nuestra experiencia y en la fantasía social, traduce el profundo deseo de los hombres de otorgar un *sentido* a su existencia al arraigarse en un pasado cósmico y proyectar un porvenir y una esperanza en forma de mesianismo o de teatro; consiste, en fin, en comunicarse entre ellos, pero de una manera distinta, con aparatos, es decir, en reconocerse al compartir un simbolismo colectivo, un simbolismo que nos da fundamento en su condición de ente de cultura. El mito es el lenguaje mismo de lo *político*, si se acepta, pese a todo, definir a éste como el conjunto de las relaciones humanas en su actividad de fabricación del mundo, lo

que implica, asimismo, hacer salir a la política de esa zona de pequeño dogmatismo en la que se la ha querido encerrar. Y por expresar la carga política, pero también poética, del mundo, la *relación de los hombres con los mitos se me presenta como absolutamente constitutiva de su humanidad.*

LA IDEOLOGÍA ES DESCULTURACIÓN PATOLÓGICA DE LA FUNCIÓN SIMBÓLICA

Pero cada vez que se pone en tela de juicio al lenguaje y cuando, sobre todo, éste se dilata al infinito para expresar la esperanza absoluta de una sociedad o de un grupo social, pasa el lenguaje a ser una presa fácil para la ideología. El parentesco entre el mito y la ideología es, pues, evidente: ambos se construyen en un proceso de distorsión infinita de lo real y en un movimiento de violenta separación entre lo vivido y lo pensado. En tales condiciones no resulta cómodo decir dónde concluye el mito y dónde comienza la ideología. Lo que me propongo es reconsiderar de arriba abajo la crítica marxista o situacionista de la ideología, que generalmente se sitúa en el nivel de una indignación moral y humanista —y hasta de la dramaturgia de un grito—, y me propongo, igualmente, hacerlo a partir del instrumento etnopsiquiátrico y metacultural forjado con tanta paciencia y serenidad, pero también apasionadamente, por Georges Devereux.

Una lectura como ésta de la ideología nada exclusivo y sistemático tiene. Más bien es complementaria de otra lectura posible.

Si el mito es el instrumento y la expresión de la función simbólica, es decir, cultural, de la comunicación, la ideología, por su parte, es la *patología* de esa expresión y de esa función: es una enfermedad de la relación y el encuentro, un mal que consiste en fijar los símbolos, en degradarlos en signos y en protegerse de la historia vaciando al lenguaje de su contenido, metamorfoséandolo en esencias.

El proceso ideológico sigue, pues, el movimiento rigurosamente contrario al del proceso mitológico (o mitogénico), mientras que el mito (ya sea político o poético) es el lenguaje colectivo del hombre creador, del hombre que busca, con su trabajo, dotar de significaciones al mundo y a las relaciones sociales, y la ideología es, como dice Roland Barthes, "un lenguaje robado" petrificado, o sea, despolitizado y, a la vez, despoetizado. Por eso la ideología es siempre el paraíso —el infierno— de la seguridad de las esencias. Coincide con el movimiento mismo gracias al cual *las utopías organizadas*, que son siempre burguesas en el exacto sentido del término, *desculturan la cultura* (Devereux), falsifican las relaciones e impiden que la historia se desarrolle.

Acerca de este punto me agradaría proponer las siguientes observaciones, que se las puede leer con independencia del contexto neocapitalista dentro del cual evolucionamos y que, en mi opinión, logra el triunfo y la apoteosis de la ideología.

Los procesos psicopatológicos y sociopatológicos de la desculturación se elaboran, en comparación con lo que precede, ya a través de los mecanismos de *sobrecatexis* de los símbolos —hasta el punto de transformarlos en creencias autísticas—, ya a través de mecanismos de *retiro de catexis* de los materiales arrancados de su matriz simbólica en beneficio de un sistema semiológico cabalmente cerrado.

Desculturación individual

El enfermo mental deja de reconocer a la cultura como lo que es: una realidad originalmente exterior a él y luego interiorizada, pero con respecto a la cual aún era capaz, antes de contraer su mal, de tomar cierta distancia. Lo que el psicótico —que impulsa esta experiencia hasta su término³— niega es la exis-

³ Véase: Georges Devereux: *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, págs. 100 a 103.

tencia misma de una exterioridad diferente de su subjetividad y de un sistema simbólico común, en el que rehúsa, de allí en adelante, insertarse. A la cultura ya no se la utiliza entonces sino como el vago soporte de un deseo, de un deseo que no puede siquiera ser comunicado con palabras. Es el caso del pequeño Joey, estudiado por Bettelheim, que ya no podía funcionar como no fuera conectándose con el sector. Y es también el del ingeniero en electrónica de que nos habla Devereux, inventor de un radar que lo perseguía. Tanto en uno como en otro caso, la electricidad ha dejado de formar parte de la física; se la ha despojado de toda significación cultural, se la ha reinterpretado de la cabeza a los pies en función meramente de las necesidades afectivas del individuo.

Son comportamientos espectaculares que nos sorprenden, como nos sorprende la manera en que Bécassine ordena los objetos de su habitación: los clasifica por su color. Al fin y al cabo, es un orden posible, la expresión de una lógica del inconsciente que trata de negar toda relación con los sistemas de valor de la cultura, y ello con miras a impedir toda vinculación con el prójimo y a preservar, así, un equilibrio patológico que tiene por corolario una reorganización del comportamiento desdiferenciada y empobrecida.

Desculturación societaria

Junto a ese aspecto propiamente individual del proceso de desculturación, pero que se construye, por supuesto, en estrecha interacción con él, voy a tratar ahora de hacer que el acento recaiga sobre el carácter propiamente *societario*, pues me parece que éste se halla a punto de alcanzar en Occidente proporciones paroxísticas y catastróficas.

También aquí se impone una distinción. Los mecanismos de la desculturación sociopatológica se elaboran de dos maneras. Por un lado, a partir de *mitos* arrancados de su textura semántica

y que *funcionan* en vacío dentro de la más soberbia anacronismidad. Es el hueco frenesí de nuestros *week ends*, de nuestras *vacaciones* y de lo que subsiste de nuestras ceremonias. La gente busca, en apariencia y de una manera ansiosa y desesperada, "darse buena vida", como lo atestiguan nuestras "cenas" de fin de año; pero nunca lo logra, porque el impulso mítico gracias al cual las celebraciones adquirirían antes un sentido se ha extinguido, ha concluido su carrera y ya no es capaz de asegurar su función simbólica de comunicación y celebración. Y a partir del momento en que se deja de reconocer y vivir como *sentido* su dimensión festiva y mítica, las reuniones de Navidad y Año Nuevo degeneran en ritual obsesivo y neurótico. Intercambio de regalos por el lado sádico-anal, y cotillón, papel picado y serpentinatas por el lado débil.

Pero todavía hay algo peor; es la segunda hoja del díptico anunciado: no sólo el deterioro mítico, sino además *el hundimiento de toda dimensión mítica, es decir, también política*, en un radical *empobrecimiento* del conjunto de todos los materiales culturales y simbólicos, transformados en *síntomas*.

LO IMAGINARIO POLITICO Y LO IMAGINARIO RELIGIOSO

En el capítulo anterior traté de sacar a luz, en el nivel de la imaginación social despierta, lo que Jean Bergeret y sus colaboradores¹ han calificado, en el nivel de la investigación psicológica, de "estructuras verdaderas". Estructuras verdaderas son núcleos de sentidos diferentes y diferenciales, organizadores de significaciones, y el investigador los delimita dentro de la vivencia, individual o colectiva, de los hombres. Son estructuras que se originan en matrices culturales universalmente reconocibles y que se organizan por sobre sus posibles variaciones en verdaderos *modelos* de comportamiento. Así ocurre, creo, con el mito y la ideología, o, si se prefiere, con el mesianismo y la utopía. Pese a su aparente consanguinidad y a la reciprocidad de sus relaciones, se constituyen en categorías a las que se puede oponer de una manera bipolar. Lo que las separa aventaja con toda claridad a lo que puede reunir las.

No sucede lo mismo, en cambio, cuando estudiamos otras dos series de antinomias: lo imaginario religioso y lo imaginario político, por una parte, y el arcaísmo y la modernidad, por la otra.

En este punto pido al lector que haga este esfuerzo conmigo: aceptemos salir, aunque sólo sea por unos instantes, de *nuestro* provincialismo cultural y de nuestra tendencia a querer relacio-

¹ Doctor Jean Bergeret, *Abrégé de psychologie pathologique*, ed. Masson, Paris, 1972.

narlo todo con nosotros; aceptemos mirarnos vivir con la misma mirada que desde hace más de un siglo venimos echando sobre las sociedades a las que hemos tildado, con comillas o sin ellas, de primitivas. No es, por cierto, cosa fácil, pues para quien se sitúa dentro de un mito dado, es decir, de una creencia y un ideal, éste, el suyo propio, nunca se presenta como un mito, sino como la verdad irrefutable erigida en "ciencia" objetiva y universal. Luego, resulta difícil no ceder al vértigo y la delicia de la autocomprensión y la autosatisfacción, y el campo inmenso que intento enfocar, no con una visión sinóptica, sino mediante cortes sucesivos, se halla decididamente plagado de trampas. Creo que únicamente el doble distanciamiento proporcionado por la puesta en perspectiva de una antropología y una psiquiatría metacultural, cuyo corolario es la total implicación psicoafectiva del investigador en el campo de su búsqueda, nos permitirá avanzar con prudencia y vigilancia.

LA FALSA OPOSICIÓN ENTRE LO IMAGINARIO RELIGIOSO Y LO IMAGINARIO POLÍTICO

Lo que aquí vamos a poner en tela de juicio es la disyunción, considerada irrefutable por la inmensa mayoría de nosotros contemporáneos, entre dos series asociativas. Al parecer, por un lado tenemos el grupo Arcaísmo = Religión = Mito = Inmovilidad = Alienación, y por el otro el grupo Modernidad = Ciencia = Razón = Movimiento = Liberación. Así de caricaturesco nos presentan a este maniqueísmo lógico, que las más de las veces luce la compañía de un maniqueísmo moral y que conduce a tomas de posición políticas cuya jurisdicción incumbe, lisa y llanamente, al exorcismo. Bien es cierto que se me podrían reprochar pésimas lecturas y haber hecho salir aquél, por ejemplo, de alguna fantasmagoría de adolescentes "izquierdistas". ¡Ay, nada de eso! Si consultamos la obra maestra de Jean-Paul Sartre, pongamos por caso, esto es, *Crítica de la razón*

dialéctica, hallaremos en ella la oposición categórica entre el pensamiento primitivo, calificado de "desmedrado", y el pensamiento occidental, calificado de "auténtico". Sartre, el "dialéctico", no da en esta oportunidad, a mi parecer, prueba de un método muy dialéctico. Claro que a uno puede no gustarle Sartre por tal o cual razón. Dirijámonos más bien, entonces, a otro polo del pensamiento científico de nuestro tiempo: a las investigaciones de Jean Piaget sobre psicología.

Piaget es el tipo mismo de investigador que parece absolutamente indiscutible en su especialidad. Apenas podrá usted, lector, encontrar libro o artículo alguno dedicados a la psicología del niño que no comiencen con frases como "Según dice Piaget...", "Piaget ha dicho que...", "De acuerdo con Piaget...". No se trata en absoluto de enjuiciar la importancia de primerísimo orden de los trabajos de Piaget; se trata de recordar, eso sí, que Piaget o pone, término por término, el pensamiento infantil, mítico e imaginario al pensamiento adulto, racional y operatorio, como un estadio inferior a un estadio superior del desarrollo individual.

Por dicha y ventura, la historia se ha encargado de hacer saltar estos falsos dualismos, que nada tienen de categoriales ni objetivos y que más bien son construcciones defensivas de una sociedad y una época que se proclaman, no sin alguna arrogancia, "lúcidas", "mayores", "adultas" y que sé yo qué más, es decir, cabalmente extrañas a todo cuanto cae dentro del campo de lo irracional, del fantasma y de las fuerzas nocturnas que agitan el pequeño mundo de los niños y de los primitivos. No se necesita ser muy imaginativo para descubrir el surgimiento de lo religioso dentro de lo político (y recíprocamente), del arcaísmo dentro de la modernidad, y de lo fantástico dentro de lo que se nos presenta como lo más cotidiano.

Paso así a la primera hoja de estos seudodípticos, de estas falsas dicotomías: lo imaginario político. y lo imaginario religioso.

No se trata de negar la especificidad de lo político en nombre

de lo religioso, ni de lo religioso en nombre de lo político, sino, muy por el contrario, de mostrar que la confrontación entre estos dos regímenes culturales, a través de los cuales se despliega la imaginación colectiva de los hombres, se encuentra arbitrariamente bloqueada en un enfrentamiento histórico, enfrentamiento que tuvo ayer sus razones, pero que hoy ha pasado a ser absolutamente estéril y ha caducado; me refiero al modelo religioso (o mesiánico) y al modelo político (o revolucionario).

La forma considerada religiosa y, particularmente, eclesiástica, a la que lo sagrado ha revestido en el curso de los tiempos, no es más que una de las traducciones posibles de lo sagrado, que también es capaz de expresarse en una infinidad de lenguajes distintos, como el económico, al que se tiene por la distancia última que explica y gobierna todo el resto —y tales son los mitos del desarrollo ilimitado, alimentados a un tiempo por las economías capitalistas de abundancia y algunos socialismos—, o como el político, en cuyo caso nos encontramos en presencia de esas verdaderas religiones laicas que son los Estados totalitarios modernos, o como el sexual, glorificado y canonizado y cuyo presunto poder de subversión atañe lisa y llanamente, como con certeza lo ha visto Bataille, a lo Sagrado.

En estas condiciones es conveniente interpelar a la disyunción misma, estimada necesaria, entre la esperanza política y la esperanza mítica, cuando sólo es, sin duda, contingente. Se ha resuelto gordianamente el problema, y por cierto que de una vez por todas, con el dicho de que la primera compete a una práctica subversiva proletaria que se apoya en un conocimiento científico del juego de las infraestructuras y las superestructuras, y que la segunda no es más que el discurso-refugio de una época particularmente ciega o de una capa social especialmente represiva.

Una vez más, este procedimiento tan bien conocido, por grosero que sea, no carece de fundamento. Pero por ser parcialmente verdadero y parcialmente falso, no va al fondo del asunto, y en todo caso escamotea por completo la discusión que en este punto

nos interesa. Resulta indudablemente tranquilizador para el espíritu y de una comodidad insuperable para la acción fijar pseudoescencias del marxismo, el anarquismo, el cristianismo, etc., y atribuir a una u otra virtudes mirríficas de exclusiva subversión social. Marx decía que la religión es el "opio del pueblo", a lo que el catolicismo de principios de siglo retrucaba con la fórmula de "el comunismo intrínsecamente perverso". Esta rotunda negativa y este ostracismo absoluto, igualmente gobernados por un verdadero discurso apologético, han contribuido en nada desdeñable medida a enmascarar las relaciones de parentesco que existen, sin embargo, entre todas las inspiraciones mesiánicas por una parte y entre todas las ciudades utópicas, Vaicano inclusive, por la otra.

Lo que debemos, pues, procurar hacer, antes que patelear sin mudar de sitio —cuando son tantos los caminos que se pueden trazar—, es explorar la índole de la matriz de la esperanza, que es de una fecundidad inaudita y que engendra, por ejemplo, tantos mesianismos no políticos como revoluciones no religiosas. Los grupos binarios, que a menudo son antagónicos, mantienen entre sí una indiscutible connivencia: igual genealogía, igual conjuntura movilizadora, iguales grupos sociales en rebeldía, igual optimismo activo, iguales visiones apocalípticas. A lo sumo difieren en el nivel de las estrategias por utilizar, e incluso en determinadas circunstancias llegan a embrollarse las líneas de deslinde. Marx y Weiting, por ejemplo, están de acuerdo en lo esencial; sus rencillas son rencillas de familia (la familia mesiánica). De igual modo, los obreros en huelga a comienzos de siglo salen a la calle cantando alternativamente *La Internacional* y el *Magnificat*. En cuanto a los militantes maoístas franceses de estos días, en buena parte se reclutan entre los más fervientes católicos.

Querría, antes de explorar las diferentes relaciones de parentesco que hay entre la inspiración mesiánica y la inspiración revolucionaria, detenerme un instante en la manera sutil que tiene Georges Balandier de plantear el problema.

¿LA ACCIÓN MESIÁNICA COMO ESTRATEGIA POLÍTICA DEL POBRE?

Balandier es, innegablemente, uno de los antropólogos que más aporte han hecho al estudio de los movimientos mesiánicos del Tercer Mundo y del África negra contemporánea, en particular. Resumiré la lectura que efectúa de estos fenómenos. El poder colonial se impone por una política de destribalización, cuyo corolario es una despolitización de todos los aspectos de la existencia diaria de los indígenas. Como la respuesta política organizada y directa se vuelve totalmente imposible, los colonizados intentan luchar contra el ocupante de otra manera: mediante “un verdadero fenómeno de trasferencia”, dice Balandier, que consiste en disimular intenciones auténticamente políticas al abrigo de las expresiones religiosas. No pudiendo afirmar libremente su voluntad de resistir al ocupante, se ven obligados a utilizar un ropaje prestado —el mito— y a reactualizar un escenario en apariencia anodino —el mesianismo— a fin de poder llevar mejor el combate. Y Balandier llega, de ahí, a esta explicación: el proyecto mesiánico es un medio táctico organizado en los primeros tiempos de la colonización con el propósito de engañar al invasor, pero que siempre disimula una tendencia estrictamente política; el mito es un momento negativo que requiere superación.

La tesis desarrollada por Balandier es importante. Pone en evidencia el carácter resueltamente contraaculturativo, es decir, político en su más amplia acepción, de los movimientos religiosos siempre dirigidos contra los blancos. No obstante, no informa, en mi opinión, acerca de la totalidad de los hechos y continúa explicando el fenómeno profético de una manera reductiva, es decir, finalmente mutilante. Dentro de esa perspectiva, la acción mesiánica vendría a ser como la estrategia política del pobre. Sería, también, una pobre estrategia, ya que estaría prisionera de una argolla mítica, de un lenguaje inmaduro, al que Balandier opone el lenguaje lúcido y adulto de una historia tomada a cargo y asumida políticamente. De ser así, ahora bien, el paso a la indepen-

dencia y el triunfo en África de los movimientos nacionalistas deberían entonces entranar la desaparición progresiva de la inspiración y la aspiración proféticas, así como la sustitución de la “toma de conciencia” política en lugar de la “alienación” mítica; pero no es así, en absoluto. Hay como un depósito residual que se resiste a la interpretación de Balandier, y de ahí que tengamos que continuar nuestra exploración por vías que no son contradictorias de éstas, sino más bien complementarias.

UNA MISMA EXPERIENCIA DE LO SACRADO ALIMENTA PROCESOS DIFERENTES

A la explicación de Georges Balandier —que es también, aunque de una manera más matizada, la de Sartre— de lo inferior por lo superior, voy a oponer la siguiente hipótesis. Todo proyecto de sociedad alternativa se origina en el nivel de una matriz colectiva de la esperanza que se diversifica y pluraliza de una manera ternaria y se distribuye en tres grupos: *el grupo mesiánico-revolucionario, el grupo extático-anarquista y el grupo utópico-eclésiástico*. Cada uno de estos grupos se alimenta de una misma experiencia de lo sagrado y obedece a una misma estructura, cuyas variaciones múltiples y cuyas posibles transformaciones pintan en sus diálogos, sus conflictos, sus fracasos y sus logros el panorama completo de las sociedades humanas,

Llegado el momento del análisis, si se aísla a todas las familias que pertenecen al primer grupo —los profetas de Israel, el movimiento de Juan Hus en el siglo XV, los campesinos alemanes en el XVI, los camisardos en el XVII, así como los obreros ingleses, el socialismo de Marx y el de Proudhon, el mesianismo revolucionario del África negra contemporánea, etcétera— casi no habrá esfuerzo en deslindar la existencia de un fondo común de la esperanza y la rebelión, dentro del cual las dos “variables” del mito y lo político se intercambian permanentemente, se interfieren y hasta se superponen. Tan pronto la genealogía sigue el sen-

tido del mesianismo hacia la revolución (es el caso de Weithing, de quien Marx decía que se tomaba por Jesucristo y que realizaba "la amalgama del comunismo y la comunión", y a quien Engels reconocía, no obstante, como el verdadero fundador del comunismo alemán; es el caso de la Iglesia Kimbanguista en el Congo, o bien del virulento coronel Jadafi, que declara: "Con su religión y su herencia histórica, los árabes pueden prescindir del marxismo leninista" 2), y tan pronto sigue el otro sentido, el de la revolución al mesianismo, y entonces se habrá de evocar el movimiento congoleño de André Matsua, quien, después de haber sufrido un revés político, se lanza a la acción profética y es reconocido por su pueblo como el Mesías del África, como la reencarnación negra de Jesucristo.

a) Convertido en revolución, no deja el milenarismo de reafirmar aquello que es su convicción profunda: los oprimidos deben tomar del tiempo del Exilio las fuerzas que necesitan para liberarse, es decir, para construir el tiempo del Reino. La figura del sirviente adolorido, único capaz, por su condición desventurada, de redimir al género humano; el escenario del pueblo misionario organizado, que culmina en la noción de dictadura del proletariado; el advenimiento del propio comunismo, descrito en el tercer tomo de *El capital* como "un reino que para florecer debe tener sus bases en el campo de la necesidad"; en fin, todos estos temas decididamente proféticos 3 de la esperanza marxista ya se encuentran entre los profetas de Israel. Comprendaseme bien. No se tra-

2 *Le Monde*, 14 de abril de 1970.

3 En *Literarische Nachlass*, t. I, pág. 398, Marx escribe, a propósito del proletariado: "Una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales y que no reivindica derecho especial alguno, porque no se le ha hecho un daño particular, sino el Daño absoluto; que no puede ya invocar un tipo histórico, sino sencillamente un sufrimiento humano...; una esfera, en fin, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, por consiguiente, sin emancipar a todas; que sea, en una palabra, la pérdida total del hombre y que no pueda, por tanto, conquistarse ella misma sino gracias a la total reconquista del hombre... Cuando el proletariado anuncia la disolución del mundo presente, no hace más que enunciar el Misterio de su propia existencia, pues él es la disolución efectiva de este mundo".

ta de negarle al materialismo histórico su carácter riguroso y científico, ni de considerarlo, un poco a la manera de Mircea Eliade, como una vicisitud y una secularización de la predicación judeo-cristiana. El concepto de plusvalía, el de fetichización del trabajo y, sobre todo, el de lucha de clases son conceptos operatorios que ya pertenecen al patrimonio sociológico y económico de toda la humanidad. Pero sin dejar de reconocerle al socialismo marxista su aspecto científico, es posible, no obstante, distinguir en él elementos míticos —pero no en el sentido polémico de la palabra— cabalmente extraños a la ciencia. Si suscita la entusiasta adhesión de las masas oprimidas por la violencia inaudita del neocapitalismo y del neocolonialismo, ello se debe, esencialmente, al hecho de suministrar un instrumento de pelea absolutamente inigualable y proyectar sobre el mundo un deliberado optimismo, cual es el que traza la evolución de una sociedad radicalmente distinta. Este dinamismo militante, que conduce al combate a poblaciones enteras y que provoca la alergia horripilativa de todos los acomodados debe poco y nada a su fundamento científico (el criterio científico nunca es capaz de suscitar por sí solo el entusiasmo, y menos aun el odio). Y si actúa como un fermento de subversión social de las masas en lucha, no es por el rigor de su método, por los análisis teóricos de Gramsci o Althusser, por ejemplo; es porque se dirige a la pasión y porque tiene que ver con la jurisdicción de los motivos rectores y las razones de creer y esperar, lo cual lo emparenta mucho más con la inspiración del profetismo.

b) E, inversamente, no hay movimiento mesiánico que no vaya también acompañado por la voluntad de transformar de un modo radical las relaciones sociales y económicas. La predicación de todos los mesías es un llamado a la edificación del comunismo. Verdaderos sobresaltos revolucionarios se provocan ante el anuncio de la inminente realización del milenio en la tierra. El entusiasmo apocalíptico sirve entonces de catalizador a la sublevarción de los oprimidos, y los poderes organizados no se engañan al respecto. "Históricamente —escribe Henri Lefebvre—, cabe pregun-

tarse si el materialismo ha representado la filosofía de las clases oprimidas... Un estudio más atento parece mostrar que *los misticismos y las herejías han estimulado y orientado a las masas mucho más y mejor que el materialismo.*⁴

EL REGRESO A LO SACRADO POR LA ABSOLUTIZACIÓN DE LO POLÍTICO

Un último punto, en fin, merece nuestra consideración. La política tiende a convertirse, para un gran número de contemporáneos nuestros, en la instancia suprema que decide todo lo demás. "Todo es política", "Nada escapa a la política", "Si usted no se ocupa de política, la política se ocupa de usted", "Sólo el compromiso político le permite a usted llevar una existencia auténtica", etc.

A través de esta absolutización de lo político, que pide que se le sacrifique todo, cómo no advertir el regreso vigoroso de lo sagrado, al que se lo ha parcialmente retirado de las instituciones eclesiásticas, en las que se lo había querido encerrar, para encomendarle rápidamente todo cuanto atañe a la organización de las relaciones de los hombres en sociedad. Es esta una observación que se me impone como una verificación. Por hallarse la política en camino de pasar a ser el objeto único de nuestra pasión o de nuestro odio; por ser el sitio de una seriedad absoluta que ya no tolera, o poco menos, la menor fantasía; por ordenar una nueva redistribución de los valores, y porque todo aquello que no es ella misma —arte, amor, sentido del festejo— debe, al parecer, sometersele, hay que llamarla *religiosa* en el sentido exacto del término: no sólo funciona como absoluto, sino que además es nuestro absoluto, nuestro mito rector, nuestro ideal indiscutible e indiscutido, que implica, como exigencia, a lo sagrado.

En tales condiciones, grande es por cierto la tentación de reabsorber al hombre en el ciudadano y a la existencia en la organi-

⁴ Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*, ed. La Nef de Paris, Paris 1950, pág. 83.

zación de la existencia. Más adelante insistiremos al respecto, cuando viajemos por la utopía. Lo que deseo simplemente destacar aquí es que la antinomia, presuntamente necesaria y fundamental, entre la esperanza mítica y la esperanza política es pura y exclusivamente contingente y accidental. Los dos discursos de la imaginación despierta suelen seguir estrategias diferentes. Pero yo veo en ello, sobre todo, rencillas de familia. Ambos tienen demasiada tendencia a postularse de una manera recíproca y hasta a superponerse, ya parcial, ya totalmente, para que se permita uno distinguir en ellos dos series de variaciones que se entremezclan en torno del mismo tema.

IV

EL ARCAISMO Y LA MODERNIDAD

Llego ahora a la segunda variación posible del díptico ya formulado; es una variación que recubre a la precedente y se trata de la oposición, considerada categorial, entre la modernidad y el arcaísmo.

El hombre occidental de hoy, que basa su concepción del mundo, es decir, también su esperanza, en una dicotomización como ésta del espacio y el tiempo, no se conforma con una notación del tipo de "la modernidad es el acceso a las técnicas complejas de la industrialización y la automatización, el desarrollo de la civilización urbana y la revolución acarreada por los *mass media*; es, pues, el progreso material con respecto al cual todo el resto de la humanidad que nos ha precedido, o que ha evolucionado fuera de nuestra zona de influencia, se sitúa en un notable atraso". Tampoco en este caso nos costaría mayor cosa ponernos de acuerdo entre nosotros. Pero a lo que se apunta por encima de todo a través de esta oposición es a algo muy distinto de una diferencia en el nivel del desarrollo tecnológico; es, esencialmente, a una *presunta diferencia de mentalidades* basada en un dualismo verdaderamente lleno de trampas y acompañada por un juicio de valor victorioso, seguro de sí mismo, pero que no funciona de una manera muy inocente. Al insistir en el aspecto considerado "moderno" de nuestras sociedades, se destaca, sobre todo, nuestro carácter "científico", "racional" e "inteligente", único capaz de promover una verdadera "liberación" del hombre.

De paso nos atribuimos no sé qué energía misionaria, portadora de una carga revolucionaria y anunciadora de una verdad desconocida.

ACTITUDES "MODERNAS" FRENTE AL ARCAÍSMO

Frente al arcaísmo, ahora, y con relación a esa mentalidad —la nuestra— que considera terminado y retrógrado todo aquello que no sigue su orientación, se pueden señalar dos tipos de actitud, por cierto que muy difundidos.

1. La primera actitud consiste en la fascinación decididamente tenaz de lo extraño y lo fantástico. La comercialización del psicoanálisis, así como el atractivo ejercido por cierta etnología impresionante, le debe buena parte de su éxito. El arcaísmo entretiene, divierte, rompe con el claroscuro y la diaria monotonía, como todo lo que es exótico; es, por ejemplo, el mito del salvaje bueno, inocente, porque está cerca de la "naturaleza", y el mito de "los buenos tiempos de antes" en que se refugian los viejos bobos, y el mito de la mujer, animal irracional, imprevisible e indomable. Señalemos por último, y sobre todo, que las diferentes técnicas contemporáneas del cambio de ambiente —por yoga o zen, psicoanálisis u ocultismo— sólo muy rara vez van seguidas por lo que se podría llamar un paso a la acción: nos conformamos con "pasar el rato", con matar el aburrimiento, con deshojar margaritas, justo lo necesario, sin la menor implicación afectiva profunda, jamás, pues somos —no lo olvidemos— "civilizados", es decir, seres adultos evolucionados, dueños de nosotros mismos. Una distancia infinita debe separarnos de todo lo que incumbe a la magia, al encantamiento de la noche y al misterio y de lo que los atrasados, los débiles mentales y, con ellos, las sociedades especialmente estúpidas continúan llamando lo sagrado, omitiendo poner esta palabra entre las comillas que son de rigor.

2. La segunda actitud consiste en expulsar el arcaísmo —y

con él a todos esos procesos "primarios" estimados infalibles— fuera de sí y fuera de la sociedad tan buenamente considerada para la humanidad. Entonces, insensiblemente, nos deslizamos —y lo peor es que a menudo de buena fe— del sociocentrismo a su consecuencia lógica: el etnocidio deliberado. Nos proponemos como el patrón absoluto de un orden superior, de una verdadera "esencia" del hombre, como el único capaz de crear "verdaderos" valores. Nos creemos más autónomos, más conscientes, lúcidos y libres que todos los "primitivos" del mundo, y entonces partimos para juntarnos con ellos en su domicilio —al África, pero también a Bretaña o a Occitania—, con la misión de "readaptarlos" a las normas del "progreso".

En ninguno de ambos casos se reconoce al arcaísmo —es decir, las zonas a la vez de sombra y extrañeza que ineluctablemente subsisten dentro de cada uno de nosotros y dentro, también, de cualquier sociedad— por lo que es: *el pensamiento simbólico mismo*, que se despliega en cualquier individuo sano en forma de sueño e imaginación y en cualquier sociedad humana en forma de mito, de rito, de fiesta y fantasía social. Una vez más llegamos a lo que constituye una dimensión humana absolutamente irreductible a otras dimensiones —lo sagrado— y que no hacemos más que traducir a un lenguaje menos angustiante para nuestra mentalidad. No existe, desde luego, hecho arcaico en estado bruto. Lo que sí existe, en cambio, es cierta "mirada" y cierta comprensión que tratan de captar este aspecto de la existencia individual y colectiva por el que no parecen preocuparse ni el psicólogo ni el sociólogo, encerrados como están en una antropología racionalista que ha degenerado en una empresa de frangollo de las significaciones, nihilismo de la cultura y fetichismo de la ciencia. Así se parta hoy al descubrimiento del mito para protegerlo y enjaularlo como una vieja pieza de museo, o para destruirlo frenéticamente, en todo caso se prefiere echarlo fuera de la historia, es decir, fuera también de la cultura, a la "naturaleza" (!), cerca de los gorilas y los chimpancés, de los niños y los enfermos mentales.

LA DICOTOMIZACIÓN DEL MUNDO
MARCA NUESTRA PROPIA AMBIVALENCIA

La oposición entre el "arcaísmo", objeto de estudio, y la "modernidad" —la que, por su parte, siempre se emparenta con el sujeto que observa y con la conciencia histórica y sabia— es de competencia de una verdadera misticación que, rechazando el hecho evidente de que todas las sociedades son variaciones e intercambios obtenidos a partir de la cultura¹, desarrolla, gracias a un mecanismo de defensa contra la angustia, una ideología del "nosotros" y el "ellos". Esta táctica de la escotomización funciona generalmente en beneficio del "nosotros" —los hombres blancos, los adultos, los libertadores del mundo, los héroes de la "concientización"—, pero también puede, como hoy en día lo vemos cada vez más, declarar inocente al "ellos" —las mujeres, los niños, los judíos, los árabes, los enfermos mentales y, de un modo más general, los primitivos—. Mecanismo, imposible más explícito, del antiguo colonizador, empujado en el proceso psicoafectivo de la culpabilidad y la reparación.

Sea como fuere, quien obedece a estos esquemas de dicotomización del mundo —que, como vemos, se pueden invertir en sus contrarios, según las situaciones— siempre se niega a admitir que las líneas de escisión que nos separan entre nosotros también nos atraviesan. La dialéctica de lo mismo y lo distinto, de la razón y la locura, de la prudencia y el exceso, de la vida y la muerte, es el movimiento interno, la pulsación misma de que estamos hechos. Escamotear el hecho bruto de nuestra ambivalencia, de la disonancia y la trágica discontinuidad sobre las que se elaboran nuestras experiencias, de la imperfección inevitable de nuestra relación con el otro, en beneficio de una concepción monolítica del mundo íntegramente positivizada mediante signos, es, creo, pasar de manera absoluta al lado de la existencia. Es negarse a dejar que cante en nosotros esa música

¹ Véase mi libro *L'Éthnopsychiatrie*, págs 42-51.

interior que constituye, sin embargo, todo el encanto de nuestra vida.

Lo que deseo destacar sobre todo es que el fanatismo del "progreso" es siempre terrorista. Se niega a considerar que una diferencia pueda ser otra cosa que un "defecto" o una "alienación" (o mediante un proceso de inversión en su contrario, más arriba señalado, un rasgo de genio). Este amable movimiento mismo de columpio nos indica que ya no se reconoce siquiera a la alteridad y la diversidad cultural, sino que se las niega de una manera casi alucinante en beneficio de un proceso de espacialización del tiempo y de la duración que organiza al mundo en cortes semánticos de signo + y signo —. El hecho de que el otro —que somos también nosotros— sea verdaderamente otro y de que a la heterología no se la pueda reducir a la identidad y a la perfecta claridad del mundo de las esencias es un hecho que escandaliza. Y el escándalo requiere una justificación: la constitución de un campo ideológico, esto es, de un discurso de segundo grado sobre el "arcaísmo", que divierte o causa espanto, pero que al que siempre se lo mira como algo un tanto monstruoso y es preciso hacer callar.

LA FIESTA FUNCIÓN DE ALTERNANCIAS;
LA REVOLUCIÓN, FUNCIÓN DE ALTERNATIVA

Lo que queda comprometido, en fin, por la falsa alternativa de la modernidad y el arcaísmo es el problema del movimiento, del tiempo y la historia. El clisé habitual consiste en acreditarle a una determinada sociedad el monopolio de la innovación: nos pretendemos ininterrumpidamente "anticipados", y a todo lo que no corresponde al modelo considerado progresista, que es el de la sociedad capital-socialista, se lo califica de tradicional y de "subdesarrollado".

La mayoría de las sociedades no occidentalizadas tienen una concepción cíclica y repetitiva del tiempo; esto es cabalmente

cierto, y resulta sorprendente comprobar hasta qué punto los ritos y las instituciones se hacen y deshacen en torno de un mismo eje de equilibrio. Cabalemente cierto es también que lo que caracteriza en especial a las sociedades occidentales industrialmente adelantadas es su dinamismo *aparentemente* lineal, su empeño en una marcha hacia adelante, a la que se la vive como si fuera irresistible e irreversible. Max Gluckman tiene razón, dentro de esta óptica, en distinguir a las sociedades entre ellas a partir de la manera en que llegan a controlar las tensiones y los conflictos que ineluctablemente surgen en su seno. Las sociedades calificadas de tradicionales dominan sus oposiciones intestinas anulándolas de modo periódico por el canal de lo que se denomina "rituales de rebelión"; el tiempo de la fiesta, por ejemplo, durante el cual el grupo íntegro se entrega a una verdadera parodia del poder en comportamientos de inversión, en los que el esclavo se vuelve amo y el amo se vuelve esclavo, vendría a ser como una especie de válvula de escape destinada a canalizar toda la agresividad del grupo contra él mismo sólo durante algunos días y, a la vez, a purificar la sociedad de su acumulación de escorias, para restablecer luego, con más fuerza que nunca, el orden, la continuidad y la cohesión sociales. De este modo, señala Max Gluckman, nunca ritual alguno de rebelión va seguido de un cuestionamiento de los fundamentos sociales. Hasta parece ser lo contrario. La función de la fiesta es la función de una *alternancia*, no la de una *alternativa* y menos aun la de una ruptura sociológica.

No ocurre lo mismo en las sociedades modernas. Los conflictos y las tensiones de éstas se anulan mediante discontinuidades lineales, que tienen por corolarios profundas mutaciones económicas y culturales. El papel de reestructuración permanente ejercido sobre todo por *la fiesta* y el sacrificio ritual en las sociedades tradicionales corresponden, por así decir, en nuestra sociedad a la *revolución*. Pero para Max Gluckman la diferencia capital es ésta: nosotros avanzamos dentro de un movimiento de perpetuo desequilibrio. Jamás el grupo social

profundamente empeñado en un desenlace lineal y discontinuo de la historia puede volver a encontrar su perdido equilibrio.

Esta interpretación de los hechos², a la que se tiene hoy por absolutamente evidente, merece, sin embargo, algunas reflexiones.

INMOVILIDAD Y CAMBIO SOCIAL

Cuando estudiamos una sociedad que nos es extraña, debemos tener en cuenta la verdadera *distorsión perceptiva* implicada por la personal ecuación afectiva del investigador en el objeto de su investigación. Cada vez que nos hallamos en presencia de una sociedad tradicional tenemos la impresión de una irremediable inmovilidad. En cambio, cada vez que se trata de nosotros las mutaciones nos parecen tan brutales, que sacamos de ellas la conclusión de un cambio constante. De ser realmente así, entonces deberíamos aseverar: *a*) que las sociedades "primitivas", entregadas a ellas solas, no pueden dejar de dar vueltas, y *b*) que el problema del acceso de algunas de ellas a la modernidad sólo se puede explicar por algún movimiento que les debe de haber sido insuflado desde el exterior.

En rigor, lo que una investigación antropológica más profunda nos permite afirmar hoy es que *toda* sociedad, aun aquella que más refractaria al cambio parece, lleva en sí factores (demográficos, económicos, políticos, etcétera) evolutivos que la conducen a transformarse de manera incesante. Y, a la inversa, hay en nuestra propia sociedad, que considerada globalmente es, sin duda, más rápida que las demás, planos enteros de comportamientos dominantes que siguen siendo sumamente tributarios de la repetición del pasado. Hablamos sin descanso de las revoluciones efectuadas o de las revoluciones por venir, pero el conjunto de éstas no son *la* revolución, en el sentido de metamorfosis radical de las relaciones y las mentalidades, como lo entiende el proyecto mesiánico, por ejemplo, en lo más radical de él.

² Véase: Max Gluckman, *Order and Rebellion*, ed. Cohen and West, Londres, 1953.

Finalmente siempre sobre el fondo de un *consenso social* se desarrolla hoy tal o cual revolución que afecta a la herramienta de producción o a tal o cual espacio sectorial de la vida social. Rara vez se llega hasta la ruptura y el conflicto cabal, como lo atestiguan las relaciones internacionales, que son, por lo general, excelentes. Vayamos aun más lejos: no es absolutamente cierto que lo que separa a determinado "burgués" de determinado "revolucionario" no sea una oposición en el plano de los medios y las velocidades diferenciales capaces de lograr que la humanidad llegue a una idéntica finalidad: una sociedad no conflictiva, perfectamente organizada, capaz de asegurarle a cada cual su parte de trabajo y su cuota de recreación, protegiéndolo contra todos los riesgos posibles. A menudo —preciso es tomar la distancia propia de la antropología para advertirlo— son rencillas de familias lo que en la provincia de Occidente opone a quienes han dejado ya de ser adversarios, pues se hallan tácitamente de acuerdo con respecto a lo esencial: una misma concepción eudemonista de la existencia, una misma creencia en las virtudes del progreso, una misma inclinación por la comodidad y un mismo horror por lo trágico los junta.

Lo que conviene, pues, dejar en evidencia es el enfrentamiento de las fuerzas conservadoras y las fuerzas de cambio, no sólo dentro de una sociedad considerada evolutiva, como la nuestra, sino también dentro de los grupos impugnadores y avanzados. En lo que a mí concierne, me siento sobre todo asombrado por la inercia de nuestras mentalidades y nuestros lenguajes, así como por el carácter siempre perfectamente previsible de nuestros comportamientos.

LOS "RITUALES DE REBELIÓN" EN NUESTRAS SOCIEDADES

Los "rituales de rebelión", esos rituales de los que nos habla Max Gluckman y que son, según él, lo propio únicamente de las sociedades tradicionales, existen, sin ningún género de duda, en

nuestras sociedades: son todas las conductas de inversión en "anti" y que culminan en el contemporáneo fenómeno de la "anticultura". Creo que de ello se pueden sacar dos series de consecuencias en forma de interrogación, que no son necesariamente incompatibles entre ellas.

a) Estos "rituales", que se elaboran merced a un proceso de marginación deliberada (el *sit in*, opuesto al hecho de sentarse en sillones; los cabellos largos, opuestos a los cortos; la vida en grupo, opuesta a la vida en pareja; la *pop music*, opuesta a la música clásica; la intoxicación con marihuana, opuesta a la intoxicación con alcohol; etcétera), ¿no son acaso conductas de alternancia con función integrativa? En el sentido de Max Gluckman, vendrían a situarse entonces opuestamente a un desenlace revolucionario —es decir, alternativo— de los conflictos.

b) Nuestra sociedad, que pasa por ser lineal y progresiva, ¿no obedeció también, por ventura, a las exigencias de una *temperalidad cíclica*? Tengo conciencia de que el simple hecho de formular esta pregunta constituye, con respecto a la sacralidad ambiente, una horrible blasfemia, una profanación imperdonable.

INNOVACIÓN Y CONTINUIDAD

Una última observación, por fin, para poner en evidencia una trampa, que es también muy sutil y que consiste en lo que podríamos llamar *neofilia*, o sea, el amor al movimiento por el movimiento, el culto del futuro por el futuro. No hay hoy un solo aspecto de la modernidad tecnológica que no desacredite todas las conquistas culturales anteriores. Uno de los valores cardinales de nuestra época, en torno del cual se ordenan todos los demás valores, es el de la adaptación, la plasticidad y la movilidad (véase el reciclaje para adultos), que se opone a la tradición (siempre "anticuada" y "caduca"). Salvo el hecho evidente de que la tradición no es en modo alguno incompatible con la innovación y el cambio y que la modernidad va por su parte

acompañada por cierta continuidad, lo que deseo destacar sobre todo es que:

a) Junto a un tradicionalismo formal, especie de "folklore triste", como dice Bastide, que obedece a un comportamiento socioafectivo de inmadurez y que es siempre *reaccionario* en todos los sentidos del término, existe una tradición viva basada en la memoria mítica del grupo y que no sólo es siempre *reactiva* a un estado de frustración étnica, sino que además en determinadas situaciones históricas puede llegar a ser francamente subversiva y corrosiva de los poderes organizados. Es todo lo que distingue al provincialismo conservador y rutinario de la gente acomodada de un verdadero movimiento regionalista popular, lo que nos recuerda precisamente hoy que cada sociedad tiene el derecho de darle un contenido diferente a la palabra *libertad* y dispone de cierta aptitud para inventar su relación con el mundo, de la que la ideología del progreso y la nivelación apunta, justamente, a despojarla.

b) La modernidad no es en sí misma revolucionaria. En una época en la que los más conservadores de nosotros se califican de "reformadores", conviene mantenerse vigilantes. Existe, en efecto, un verdadero narcisismo del movimiento, que hasta puede enmascararse en una visión resueltamente dialéctica de la historia que pretende aportar una explicación definitiva del mundo. A través de la especie de obsesión frenética de nuestros contemporáneos por la novedad y la moda, ¿cómo no distinguir que lo que de ese modo se expresa es un sintoma de repetición que remite a la nostalgia del objeto perdido? La adhesión no crítica al cambio por el cambio no tiene mayor cosa que ver con lo que se llama revolución, que exige, por su parte, un desmantelamiento implacable de todas las tendencias rutinarias, nihilistas y conservadoras disimuladas a nuestra vista por culpa de nosotros mismos. Advierto en ello, más bien, un efecto de nuestra pasividad, de nuestra inmadurez, de nuestro enloquecimiento y de nuestra confusión.

No es, pues, con una oposición fijista y poco menos que mine-

realizada del arcaísmo y la modernidad como hemos de llegar, creo, a comprender lo que distingue a las sociedades tradicionales de las sociedades contemporáneas. No hay un solo aspecto de la vida diaria de aquéllas que no se encuentre asimismo en éstas, por lo general bajo una forma reprimida o travestida. Tal es la razón por la que la esperanza humana que con tanta virulencia y a la vez con tanta convicción se expresa así en las predicciones mesiánicas como en las efervescentes experiencias de posesión no son el mero hecho de las culturas consideradas "sin historia". También aparece en las culturas denominadas "avanzadas", que asumen alegremente su historia como fuente privilegiada del sentido y que no obstante aspiran periódicamente a escapar de ella.

En resumen, que si tuviéramos que distinguir dos grandes tipos de sociedades, yo diría que a unas las obsesiona el desequilibrio que las acecha de manera constante; que, pretendiéndose impermeables a las metamorfosis, vuelven la espalda a lo que *nosotros* llamamos historia, aunque no lo logran de verdad. Resuelven sus conflictos y sus antagonismos gracias a un *dinamismo* cíclico. En cuanto a las otras sociedades, a éstas las obsesionan los cambios que las constituyen y que a un tiempo las amenazan. Al movimiento responden con el movimiento, con un *dinamismo lineal* que no excluye del todo al dinamismo precedente.

En fin, lo que diferencia a las sociedades basadas en una concepción más bien cíclica del tiempo de las sociedades basadas en una concepción más bien lineal es que únicamente las primeras producen *etnólogos* y, a la vez, *utopistas*, o sea, individuos animados por una misma fundamental insatisfacción, que los conduce a desplazarse a un "en otro sitio" del tiempo o del espacio.

V

LA ESPERANZA MESIÁNICO-REVOLUCIONARIA

La antropología sólo vino a interesarse de veras en el fenómeno del mesianismo y en la creencia apocalíptica y milenarista vinculada a él en una fecha muy reciente aún. Excepción hecha de los trabajos de Alfred Métraux, que nos presentan analogías entre el ciclo de los profetas de América latina y el de los profetas hebreos, hubo que aguardar hasta las investigaciones de Georges Balandier y Roger Bastide para que se reconociera el campo mesiánico como un objeto de estudio y averiguación antropológicos, distinto tanto de un simple pretexto para la curiosidad como de la adhesión propia del religioso y el teólogo.

La razón mayor de ese desconocimiento o de esa indiferencia me parece evidente: durante muchísimo tiempo se creyó que únicamente el judaísmo (y las religiones que hubieron de difundirse a partir del tronco abrahámico) encubría una inspiración de tipo mesiánico. Pero hoy sabemos, especialmente gracias al desarrollo de los movimientos anticolonialistas que aspiran a una verdadera autonomía nacional, que la mayoría de las poblaciones no semitas se hallan igualmente animadas por mitologías perfectamente originales, en las que también se encuentran los temas rectores típicamente mesiánicos del héroe civilizador, el antepasado redentor destinado a resucitar, el *millenium*, que habrá de realizar en la tierra un mundo perfecto, etc.

Pero creo que hay que ir mucho más lejos aun. Así como hemos comenzado a salir (parcialmente, es cierto) de nuestro provincialismo cultural al reconocer que el mesianismo no es un hecho exclusivo de la sociedad judía, así también tenemos que considerar ahora esta hipótesis, que se presenta en forma de pregunta: lejos de ser un momento superado, de pertenencia exclusiva de las sociedades "primitivas", todavía incapaces de pensar y organizar su experiencia de una manera política y racional, ¿no será el mesianismo una de las auténticas categorías antropológicas universales de la esperanza, susceptible, incluso, de reactualización a poco que las circunstancias se presten para ello, en el corazón mismo de nuestras propias sociedades?

Pero antes de pasar a la especificidad de lo que a mi parecer caracteriza a la reacción profética, su proyecto, su discurso, su escenario, importa, a fin de comprender la extensión del fenómeno, señalar y delimitar las áreas del mesianismo, de las que hemos de ver en seguida si recubren o no las áreas de la posesión y la utopía¹.

EL MESIANISMO EN CINCO GRANDES ZONAS CULTURALES

Esquemáticamente, creo que, dejando aparte a Palestina —donde los profetas se suceden, a partir de Isaías, durante generaciones y generaciones, de una manera ininterrumpida—, es posible distinguir cinco grandes zonas culturales en las que el fenómeno que nos interesa se puede observar en su mayor magnitud.

¹ Según el método antropológico, que es mi método, presento y despliego en el espacio lo que el historiador capta en el tiempo. Pero resulta muy visible que la lectura etnológica no contradice en modo alguno a otra que es complementaria de ella, a la que, antes bien, recurre; me refiero a la de la historia, que hace surgir, al parecer, los tiempos bravos del mesianismo: la Palestina hasta Jesucristo, la Edad Media europea (en la que culmina la espera apocalíptica), el siglo XIX en los Estados Unidos, el Tercer Mundo hoy...

1. *El África del Sur*, donde a partir de 1890 se desarrollan los dos grandes mesianismos rivales de los "etiopes" y los "sionistas". En 1848 se contaban ochocientos movimientos diferentes que decían ser, en su totalidad, partidarios del profetismo negro nativo sudafricano, y en 1954 más de mil doscientos ochenta, organizados en forma de iglesias locales, que agrupaban poco más o menos a 760.000 miembros².

2. *El profetismo bamú del Bajo Congo*, cuyas primeras manifestaciones conocidas se pueden situar en el siglo XVII, con el movimiento de Francisco Kassola, y a comienzos del XVIII, con la profetisa negra Béatrice, que fue objeto de un culto por parte de la población congoleña animada por la esperanza de su próxima resurrección. Pero es esencialmente en el siglo XX, en opor-tunidad de la exacerbación de la violencia colonialista, cuando se ve levantarse contra el ocupante y el misionero lo que Bastide califica justamente de "Cristos negros": Simón Kimbangu, en especial, el venerado fundador de la Iglesia de Jesucristo en la Tierra (EJCSK), al que un gran número de congoleños asocian hoy a la memoria de Patrice Lumumba; André Matsua, militante socialista convertido en profeta; Prosper Kussakana, Simon Lassy... Todos estos hombres ven cómo multitudes inmensas les atribuyen las cualidades propias de la mesianidad. Sus movimientos —habrá quienes digan sus sectas— son a la vez religiosos y políticos. Religiosos, pero en el sentido de rechazar al "pálido Cristo de los blancos", como dicen los bantús. Políticos, es decir, que apuntan, con su predicación, a expulsar a los europeos y todas las escorias del neocapitalismo y a afirmar sus derechos a la independencia y a la originalidad étnica³.

3. *El profetismo melanesio* aparece a fines del siglo XX, con la plena implantación del régimen colonial, que hunde en el desierto a las poblaciones de Oceanía: éstas pasan sin la menor

² Con respecto al mesianismo sudafricano, véase: Jacqueline Eberhardt, *Archives de sociologie des religions*, núm. 4, julio-diciembre de 1957, CNRS, págs. 31-56.

³ Véase: Martial Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, ed. Peyot, París, 1972.

transición de una economía tradicional de subsistencia a una economía capitalista. En este punto detendremos nuestra atención, en particular, en los cultos del barco de carga, porque son expresiones decididamente sincréticas del mesianismo, situadas a mitad de camino entre la resistencia contraaculturativa a los valores de los blancos y la asimilación cultural comenzada, y porque su carácter, manifestamente patológico, constituye un material de primerísima calidad para el etnopsiquiatra.

Los temas fundamentales del movimiento relativo al buque de carga son los siguientes: los blancos, que son extremadamente ricos, prácticamente no trabajan; por otra parte creen en un libro misterioso, La Biblia, y en un personaje sagrado, Jesucristo. Ni más ni menos que de esta combinación económico-mística, a la que se debe leer sobre un fondo de extrema frustración, fascinación y envidia, va a surgir la consecuencia en apariencia inaudita: los blancos nos ocultan algo, un secreto que pertenecía a nuestros propios antepasados, que se dirigía esencialmente a nosotros y que nos ha sido, por así decir, confiscado. Los profetas del buque de carga aparecen entonces más o menos por doquier a fines del siglo XIX colonial. Por una parte dejan al descubierto la impos-tura de los blancos, su hipocresía, y por la otra anuncian que los antepasados (también llamados "gemelos míticos" o "héroes civilizadores", de los que Jesús mismo, que era melanesio, forma parte) van a regresar muy pronto a bordo de un buque de carga retenido en Europa y que habrá de traer la totalidad de las tan ansiadas riquezas. La estrategia es, de ahí, la siguiente. Se construyen simulacros de aeropuertos en los cerros para atraer a los aviones; se elevan edificios con aspecto de bancos para atraer el dinero; se acumulan durante meses y aun años las cosechas en los graneros (= lo semejante actúa sobre lo semejante). Luego se intima a la divinidad para que envíe el "carguero" repleto de todos los bienes preciosos con los que se sueña. En la espera se ruega a Jehová, a Jesús y a los antepasados —Jesús asociado al poder de los hombres blancos sobre el "carguero"— el período de prosperidad que ponga definitivamente fin a la

penuria. Los temas apocalípticos adquieren las más de las veces un tinte muy claramente anticolonialista: el cataclismo final y el paraíso recuperado coinciden con el tiempo en que todos los blancos se volverán negros y en que todos los negros se volverán blancos. Los "cultos", por último —hay que insistir en este punto—, surgieron más o menos por doquier al mismo tiempo en Nueva Guinea, las Nuevas Hébridas, las Islas Salomón y las Islas Fiji, sin que pueda haber habido una relación de difusión entre ellos⁴, y alcanzan su paroxismo cuando, para apresurar el acontecimiento, se pasa, por lo general, al sacrificio: se destruyen íntegramente todos los recursos con que se cuenta y a veces hasta se degüellan unos a otros como para repetir el sacrificio de Cristo, que es también el gran secreto de los hombres blancos⁵.

4. Los mesianismos sudamericanos surgen, esencialmente, a partir del siglo XIX. Volvemos a encontrar en ellos temas análogos a los precedentes, sobre todo el anuncio milenarista del Paraíso, la famosa "Tierra sin Mal" de que nos hablan los profetas guaraníes, esa Arcadia —no deja de haber una evocación de Isaías— en la que, como se nos dice, las flechas partirán solas al bosque en busca de caza, los viejos renacerán jóvenes y todas las mujeres serán hermosas. Hay, no obstante, una variable con respecto a los mitos precedentes: la "Tierra sin Mal" existe en alguna parte, y los exaltados discursos de los profetas ponen en movimiento a poblaciones enteras, que parten en su busca⁶.

5. El área norteamericana, por último, pasa a ser, a partir

4 Jean Guiart ha censado la existencia de setenta y tres movimientos proféticos diferentes, pero todos ellos basados en la espera del carguero, y ello desde fines del siglo XIX hasta nuestros días.

5 Acerca de los cultos del buque de carga, véase: Jean Guiart, "Institutions religieuses traditionnelles et messianismes modernes à Fiji". Archives de sociologie des religions, núm. 4, julio-diciembre de 1957, CNRS, págs. 3-30 y Jean Guiart y Peter Worsley, "La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie", Archives de sociologie des religions, núm. 5, enero-junio de 1958, CNRS, págs. 38-46.

6 Acerca del mesianismo latinoamericano, véase: María Isaura Pereira de Queiroz, Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles, ed. Anthropos, Paris, 1968.

del siglo XVII, un real vivero de movimientos mesiánicos. Pero en este caso se impone una gran distinción.

a) *El profetismo autóctono de los indios de la Gran Pradera* se emparenta con los ciclos de las reacciones de réplicas étnicas de todos los pueblos colonizados del mundo. Lo que une a los adeptos de Kiowa y Wovoka, esos grandes visionarios de la "Ghost Dance Religion", es la voluntad de juntarse en una especie de federación intertribal con el adversario único que ha pasado a ser el blanco. Y lo que caracteriza asimismo al profetismo sioux, anunciador de un mundo regenerado en que se habrá de vencer definitivamente a la miseria, la enfermedad y la muerte, es el tinte nítidamente extático que lo aproxima a los cultos de posesión

b) *El milenarismo blanco* que se desarrolla por la misma época y que culmina en el siglo XIX con la proliferación de las comunidades de tipo comunista⁷ es de jurisdicción de una inspiración completamente distinta. Es cosa de los nuevos inmigrantes europeos, que llegan a los Estados Unidos en oleadas sucesivas y conciben su partida del Viejo Mundo como una especie de éxodo sagrado. Sorprende al observador que estudia estos movimientos el hecho, por una parte, de su carácter de microsociedad experimental, de laboratorio sociológico: todos apuntan a la perfección y la regeneración de las costumbres merced a la regla absoluta del reparto y la puesta en común de los bienes, así como que, por otra parte, representan toda la gama de las variaciones posibles, que va desde *el mesianismo resuelta-mente antiutópico* (las muchísimas iglesias adventistas, que hoy encuentran su prolongación en los "Testigos de Jehová") hasta

⁷ Nunca recomendaría yo demasiado al lector que deseara explorar este fascinante dominio de la esperanza mesiánico-política en los Estados Unidos la lectura de los libros y artículos de Henri Desroche. Véanse sobre todo *Les Shakers américains. D'un néo-christianisme à un pré-socialisme*, Editions de Minuit, París, 1955, y "Micro-millénarisme et communautarisme utopique en Amérique du Nord du dix-septième au dix-neuvième siècle", *Archives de sociologie des religions*, núm. 4, julio-diciembre de 1957, CNRS, págs. 57-82.

la *utopía decididamente antimesiánica* (la comunidad skaneateles, las siete Icarías de Cabet, las cuarenta falanges de Fourier, las diez "aldeas de Armonía" de Owen, etc.).

El criterio propiamente religioso parece en este punto ineficaz para distinguir y especificar tan múltiples experiencias, pues hasta las más ateas y racionalistas de ellas se reúnen en torno de convicciones absolutas que funcionan como verdaderos credos. Atraen la atención no sólo del *revivalisme*⁸ protestante, sino también del joven Engels y de todos los socialistas europeos que tienen la vista fija en ellas. Por encima de todo, más allá de sus variaciones tan pronto utópicas y tan pronto carismáticas, lo que las reúne es la circunstancia de que todas apuntan a una nueva organización de la sociedad. Son socialistas con encarnamiento. Sin dejar de aguardar que mañana el mundo entero, conmovido por sus logros, se convierta a sus modelos, ya han puesto un pie en el Reino. Ninguna de ellas se siente menos animada que las otras por la pasión de construir *desde ahora* el milenio⁸.

Además de estos grandes focos culturales particularmente importantes, que nos permiten captar el fenómeno, repito, en su mayor magnitud, existen, por supuesto, otros movimientos análogos. Su cotejo amenazaría ser, cuando menos, fastidioso. No miles, sino decenas de miles de fichas habría que establecer. Citemos, no obstante, el sitio capital que ocupa dentro del Islam shíta la creencia en el Madhí, el "Imán oculto", que debe aparecer poco antes del fin de los tiempos⁹; el mesianismo esquimal,

⁸ Del inglés *revival*, renacimiento, reanimación, restauración; en este caso, nuevo fervor religioso. (N. del T.)

⁹ De paso me veo llevado a proporcionar algunos precisos detalles con respecto al problema de las relaciones que pueden existir entre la esperanza mesiánica y la esperanza utópica. Si la categoría de milenarismo, a la que también se denomina shítismo o adventimiento de los mil años, es absolutamente constitutiva del mesianismo, también es susceptible de redescubrimiento por la utopía, que se apropia de ella, la toma por su cuenta y la explota.

⁹ Esta creencia florece hoy en los movimientos heréticos surgidos del ismailismo, y el babismo, al que ha sucedido la Fe Internacional del baháismo.

el japonés —el Tenrikio—, los mesianismos eslavos e italianos —con David Lazaretti y los Giurisdavidici— y por último el impacto que ejerce hoy la Iglesia Deíma en el África occidental¹⁰.

GÉNESIS Y FACTORES DE LA RESPUESTA MESIÁNICA

A partir de esta enorme masa de materiales que describen el *campo mesiánico*, la primera serie de preguntas que debemos formularnos atañe a las *causas profundas* del fenómeno. ¿Por qué nunca existió en Grecia? ¿Por qué en Roma se lo desconoce por completo? (En ambos casos la esperanza, si la hay, se manifiesta más bien en forma de utopías.) ¿Por qué a unos pocos kilómetros de la región del Bajo Congo, en poblaciones a las que todo parece relacionar con éste y que se hallan sometidas a la misma violencia colonialista, al mismo brutal proselitismo de las misiones cristianas, a los mismos problemas planteados por el encuentro con la modernidad europea, no se ven también brotar respuestas de tipo profético y milenarista, sino más bien *cultos sincréticos de posesión*? Creo, una vez más, que la índole de la réplica colectiva que se propone en forma de alternancia o de alternativa —aquí la utopía, allá la posesión, acullá, en fin, el mesianismo— es lo que nos sirve de revelador antropológico no bien queremos comprender los problemas sociales, económicos y políticos propios de un grupo determinado en pugna con una situación de frustración.

Pero sigue en pie el hecho de que no resulta fácil desenredar los diferentes hilos de la madeja. ¿Por qué en tal punto la posesión y no el mesianismo? No es posible comprender —esto es lo que sigue en pie— fenómenos sociales de tanta magnitud de acuerdo con un modelo estrictamente mecánico, es decir, separando en el tiempo una causa y un efecto, planteando un antes y un después. La concepción de la sociogénesis que se

¹⁰ Acerca de este último movimiento, consúltense los trabajos de mi colega y amigo Jean Girard, aparecidos en Presses Universitaires de Grenoble, quien anticipa la cifra actual (en permanente progresión) de 623.000 fieles.

apoya en series de causalidades lineales y determinismos directos es una concepción simplista y trunca. Lo que deseo tratar de mostrar, al revés de una psicología genética o de una sociología genética, es que entre lo psíquico, lo cultural y lo económico hay una *complementariedad de implicación mutua* absolutamente indisoluble, a través de la cual se vuelve del todo vano querer establecer un “punto cero” que sirva de hito inicial para el trazado de una cronología de las influencias que constituya, en una parte la respuesta del mesianismo, en otra la respuesta de la posesión y en una tercera, por fin, la respuesta de la utopía. No es tan sencillo. Al fin y al cabo, todo se desenvuelve al margen de los límites de lo consciente y lo voluntario, y ni aun circunstancias económicas objetivamente favorables a la aparición de los movimientos mesiánicos engendran necesariamente a éstos.

Por las necesidades del análisis —que para comprender no puede dejar de aislar entre sí los elementos, cuando la vida los junta de una manera indisoluble—, he ahí cómo veo personalmente las cosas. El mesianismo, que es siempre el proyecto de la imaginación tendida hacia la espera de la realización del Reino, supone la convergencia y la puesta en correlación de los diferentes factores que paso a mencionar.

Una situación de desequilibrio económico y político (o sólo político)

Entraña la degradación y el enjuiciamiento de los vínculos sociales tradicionales. Una gran distinción se impone en este punto, una distinción que acaso nos ayude a precisar qué diferencia a los movimientos proféticos entre ellos.

a) Factores a los que se puede calificar de *endógenos* desencadenan a algunos de ellos. El crecimiento demográfico, la invención de nuevas técnicas agrarias y el desarrollo económico crean *condiciones* propicias a la aparición de mesías. A medida que una sociedad pasa de una *estructura de comunicación* basada en una biparticipación familiar y territorial y en un sistema de

prestaciones y relaciones duales entre fraternidad y fraternidad y a una estructura de subordinación basada en la competición entre grupos profesionales especializados, la rivalidad y la dominación, siempre posible, de un grupo por el otro, todas las relaciones clásicas tradicionales, en fin, tienden a reorganizarse. El lugar de un principio de respeto asociado a un dualismo cósmico y social pasa a ocuparlo de manera progresiva un principio de autoridad que jerarquiza las relaciones de los diferentes miembros del clan y los lleva a converger hacia un nuevo modelo de legalidad: el caudillo carismático. Apuntase entonces, a través del discurso de los profetas —que en tales condiciones de cambio social amenazan, efectivamente, con surgir—, al retorno del antiguo eje del equilibrio tribal. Nos hallamos en presencia de lo que María Pereira de Queiroz¹¹ denomina *mesianismos de reforma*. Es en especial el caso de los movimientos apocalípticos italianos del siglo XIX y del profetismo guaraní que parte en busca de la "Tierra sin Mal". Lo que los caracteriza es, en fin, la circunstancia de que jamás se organizan en forma de lucha de clases que procuran arrancar el poder, o conservarlo. Sus miembros han salido absolutamente de todas las capas de la sociedad.

b) Junto a estos movimientos, provocados por un cambio y una transformación social "interna", se sitúan los diferentes profetismos de los oprimidos y los parias. Esta vez surgen en una situación abiertamente colonial y constituyen la respuesta, no ya reformista, sino *revolucionaria* (M.P. de Queiroz), a la violencia y la tiranía que ejerce la clase social en el poder sobre las masas desposeídas. Lo que introduce el colonialismo es un desequilibrio infinitamente más brutal y sobre todo infinitamente más frustador que el precedente. Desorganiza de arriba abajo las relaciones tribales tradicionales, y obliga a poblaciones enteras a pasar sin la menor transición de una economía tradicional de subsistencia a una economía capitalista o progresista que desahucita todas las conquistas culturales anteriores, y de la con-

¹¹ Ob. cit.

fianza en los valores religiosos del grupo a una mentalidad basada en la noción de ganancia y rentabilidad. Esto, sobre todo: impone una estructura social y política estratificada en la que comparte el lugar más alto con la pequeña burguesía local, reduciendo así a la masa a la inferioridad. La antigua distribución interna de los roles y los *status* pierde entonces, progresivamente, todos sus efectos. Los diferentes clanes que era dable hallar, unos con respecto a los otros, en situación de rivalidad económica y política (o sólo política) quedan bruscamente integrados a las exigencias del ocupante. Las viejas disensiones ya no cuentan, puesto que unos y otros se hallan en un mismo plano de igualdad: en adelante forman una verdadera clase social ligada por intereses comunes, súbitamente desorientada en lo más cotidiano que tiene su existencia y obligada a conformarse a una nueva distribución de la autoridad no deseada por ella¹².

¹² Una exposición como ésta es necesariamente demasiado rápida; habría que añadirle algunos matices.

a) Sabido es con qué arte y cuánta astucia se esfuerza el colonizador por alzar en su propio beneficio a los grupos étnicos entre ellos. Espero que no haya disposición a olvidar los intereses políticos de los occidentales empeñados en la lucha a muerte que opuso a Biafra y Nigeria en 1969. Y con independencia de la situación de facto creada por el poder colonialista, sería necesario no subestimar la existencia de los conflictos tribales que jalonan la historia misma de la humanidad. Por ejemplo, la violenta oposición de los tutsis y los hutús, cuyo combate escapa a nuestros criterios, tan estereotipados y un poco ficticios, de "revolucionarios" y "reaccionarios" cuando se trata de trasladarlos fuera de nosotros. Sé, en especial, por haberlo experimentado en Marruecos, en qué gran medida la querrela entre los árabes y los berberiscos —explotada, claro está, para mayor beneficio del colonialismo francés— está lejos de ser un asunto de poca monta.

b) Habría que interrogarse respecto de la índole de los grupos enfrentados. Por el lado de los colonizados, nunca nos encontramos ante un bloque monolítico. Algunas etnias aceptan la colonización con una especie de tolerancia selectiva; otras se encrespan y se encierran en un aislamiento defensivo, y otras aun se dejan aniquilar a veces hasta sus últimos miembros sin oponer resistencia (es el caso, sobre todo, de las poblaciones del Amazonas); están, por último, las que replican al ocupante imponiéndole el fin de negativa rotunda. Este último es el caso del nacionalismo y el mesianismo africanos. Por el lado del colonizador, es posible distinguir la naturaleza del proceso de violencia aculturativa. El colonialismo latino en América del Sur se deja dominar, por así decir y paradójicamente, a medida que invade. El colonialismo anglosajón es, con mucho, el más segregativo; rara vez retrocede ante la matanza pura y simple. Entre ambos se ubicaría la aculturación eslava, animada por el sueño de un pueblo con misión universal que tiende a considerarse como llamado a regenerar el universo.

Se comprende, en tales circunstancias de dominio del hombre blanco —que puede ser, no lo olvidemos, el misionero, el “cooperante” (!) o el planificador—, que impone desde afuera un sistema de valores para el que el indígena no se halla preparado en absoluto y que nada significa para él, como no sea la realidad de una tiranía, se comprende, digo, qué preciosa es la memoria mítica del grupo étnico que se hincha de esperanza y anuda proyectos, proyectos que son, *dentro del contexto de la colonización*, auténticamente subversivos. Los discursos mesiánicos, la aparición de los “Cristos Negros” —pienso especialmente en el caso del Congo— que se alzan poco menos que en todas partes a medida que el poder blanco consolida de una manera acelerada su ritmo evolutivo constituyen, de una forma que no toca a nosotros juzgar, actos de ruptura que expresan el rechazo del colonialismo.

Cabe señalar, por último, que la distinción aquí propuesta entre un *mesianismo reactivo a una situación de cambios inter-nos* y un *mesianismo reactivo a una situación colonial* se puede abarcar ya parcial, ya totalmente. Toda la gama de las variaciones es, por supuesto, actualizable. Pero lo que retengo sobre todo, antes de ir más lejos, es el hecho de que existe una evidente correlación entre los tiempos bravos del desequilibrio social y sus similares de la réplica mesiánica, que siempre se construye como respuesta a una aculturación vivida como amenaza.

Una serie de frustraciones que tienen por origen un verdadero traumatismo de aculturación

a) La primera de todas las frustraciones es, claro está, el descontento provocado por la escasez de alimentos. Poco y nada costaría establecer, por ejemplo, que las epidemias místicas que se propagan a partir de fines de la Edad Media por todos los campos de Europa desaparecen a medida que se despejan las amenazas de hambre. Por otra parte, el tema de la frustración alimentaria

se asocia casi siempre, en el nivel de lo imaginario colectivo, con el tema más opuesto a él, o sea, el de la opulencia, el del “maná”, es decir, el de los comestibles que se nos dan sin que trabajemos. Es, como se sabe, una de las leyes capitales de la significación de los sueños establecida por Freud: aquello con lo que más soñamos es aquello de lo que la realidad nos priva. Creo que la explicación psicoanalítica se puede trasladar asimismo a todo el campo colectivo del sueño despierto. En tales condiciones, ya se comprende por qué uno de los temas de la idea de la Edad de Oro —que se proyecta, según los casos, adelante o atrás del tiempo histórico, pero que es siempre una de las piezas mayores de la construcción mesiánica— se construye sobre la base del *mito de la abundancia*. Los indígenas de Nueva Bretaña, particularmente castigados por la escasez y el exterminio de la caza en 1920 y 1930, pensaban en el advenimiento de la era mesiánica en forma de una vasta pradera “en la que los jardines y los árboles frutales producen todo, solos, sin que sea necesario cultivarlos” y en la que “los cerdos sacrificados en las épocas anteriores habrán de resucitar”¹³.

b) Pero junto a los *mesianismos del hambre* se puede decir que cualquier grupo que se encuentre brutalmente privado de sus satisfacciones habituales (que pueden ser sexuales, políticas, religiosas, etc.) entra en condiciones materiales que resultan favorables al estallido de los movimientos milenaristas. Y desde este punto de vista los regímenes coloniales son, por las frustraciones en series que necesariamente imponen, el terreno más favorable para la aparición de los profetismos.

En el plano *sociológico* es absolutamente *normal* que poblaciones a las que se hace pasar sin transición alguna de una mentalidad comunitaria, que enseña a los individuos a anudar dentro de su grupo lazos extremadamente cálidos, a una mentalidad capitalista, en la que es necesario pelear y no pensar más que en uno mismo, alzarse unos contra otros para poder subsistir, de una

¹³ Citado por Roger Bastide en “Le messianisme et la fâim”. O Drama universal da fome, Rio de Janeiro, 1958.

concepción hedonista del tiempo a una concepción progresista, de la confianza en las tradiciones religiosas del clan a un individualismo ateo o cristiano, reaccionen alimentando la esperanza de una redención mesiánica absoluta. La industrialización, con la que las poblaciones en cuestión sólo se beneficiaban de una manera muy parcial, y la urbanización, que las obliga a destribalizarse y que multiplican el número de los papeles, a menudo contradictorios, que todos tienen por fuerza que desempeñar, crean rupturas entre distintos medios circundantes y choques entre temporalidades antagónicas, que actúan como un *stress* de inaudita violencia. En tales condiciones, son las razones mismas de vivir las que son puestas en tela de juicio por la violencia colonialista. Un inmenso desconcierto, en el que la etnia íntegra tiene conciencia de su desaparición, engendra visiones catastróficas de la inminencia del "fin del mundo", y luego, por un proceso reactivo, del *milenio* en cuyo trascurso el oprimido se tomará desquite sobre el opresor y encontrará la recompensa a su padecer.

Creo que por último hay que insistir, más de lo que se lo ha hecho hasta ahora, en el carácter subjetivo y psicológico de la frustración. Circunstancias socioeconómicas "objetivas" de tiranía, escasez y pobreza no engendran necesariamente reacciones mesiánicas, pues junto a la *frustración* real hay que tener en cuenta a la *frustración vivida*, es decir, la omnipotencia del fantasma y la imaginación. Y debido a ello no existe grupo humano alguno que no sea susceptible de sentirse frustrado en cualquier dominio, sea el que fuere, y que no experimente un deseo absoluto de libertad al que ninguna sociedad podrá nunca, indudablemente, satisfacer.

Cierto contenido mítico auténticamente religioso.

Los dos factores que acabo de deslindar —desestructuración del antiguo eje de equilibrio + frustración— delimitan, al darse mutuamente, las dos condiciones universales y necesarias

de la posibilidad de surgimiento del mesianismo. Pero que por sí solas no pueden ser suficientes. La tiranía ejercida por la dinastía manchú sobre los chinos, por ejemplo, no suscitó, que yo sepa, reacción alguna que pueda emparentarse con las que estoy describiendo, como tampoco lo hizo, por lo demás, la colonización del norte de África por los franceses. ¿Y qué decir entonces de los Fang de Gabón, empeñados, como toda el África negra, en lo que Balandier denomina "situación colonial" y que aparecen claramente refractarios a todo proyecto y toda esperanza de tipo milenarista?

La aparición, el desarrollo y el triunfo del mesianismo suponen, pues, otra cosa distinta, *cierto contenido mítico* sin el cual esos movimientos jamás podrán ver la luz. Y a este contenido lo podemos definir merced a la existencia de cierto número de temas entremezclados: el tema de la redención colectiva, el de la salvación del mundo por el fin de éste y el de la regeneración cósmica y social absoluta; el tema de la esperanza íntegramente tendida hacia la llegada de un ancestro resucitado (divinidad, héroe civilizador, gemelos míticos, etc.), que, gracias a una verdadera fractura, vendrá a visitar a la colectividad étnica y deshará todos los errores, y la convicción, por fin, de que la anunciada Edad de Oro, que habrá de ser la recompensa por todo el sufrimiento acumulado del grupo, encontrará su realización en *este mundo* ¹⁴.

Toda espera mesiánica se encuentra literalmente moldeada por un mito rector de esta naturaleza, al que conviene calificar de *religioso en el estricto sentido en que lo entiende la antropología*, siempre que se acepte, como lo acepto yo, distinguir:

14. Este aspecto del advenimiento victorioso del Reino —al que también se lo puede calificar de Milenio o de Gran Tarde de la Revolución — en la tierra, y no en un soñado universo sublimar cualquiera, es uno de los rasgos característicos de todo movimiento mesiánico y revolucionario, o sólo revolucionario. Constituye, vinculado a los símbolos del Paraíso Perdido, de la Caída y luego del Exilio y por último de la espera y la preparación militante de una sociedad global universalmente redimida, un verdadero motivo mítico, cuyos diferentes aspectos se hallan, por supuesto, sujetos a variación, pero a los que sólo muy difícilmente se los puede aislar entre sí. En este motivo se originan a la vez la esperanza judeo-cristiana y la esperanza marxista.

En ~~este~~ *de* *la* *religión* *es*
tiene prisa; *en* *una* *forma*
de vida en *un* *momento*, *ni* *en* *un* *momento*

1) el universo del *tabú*, basado en el respeto y la obediencia de las leyes (y que se emparenta con el campo cultural trazado por la utopía);

2) el universo de la *magia*, basado en la trasgresión de las leyes y la captación individual y colectiva de la eficiencia sagrada (y que se emparenta con el campo cultural trazado a la vez por la posesión y la rebelión anarquista);

3) el universo de la *religión*, que intenta realizar una síntesis, siempre difícil, entre las dos opciones anteriores¹⁵.

Así se trate de un mito autóctono, como entre los guaraníes, o exportado, como entre los haitianos, o incluso sincrético, como en la Melanesia o el Congo, parece que la comunidad mesiánica sólo puede aparecer y organizarse sobre las bases de un mito que abarque toda una concepción del mundo, el tiempo y la historia. El desarrollo del culto del Taro en América latina, pese a estar directamente dirigido contra el colonizador y que consiste en transformar la penuria en abundancia por medio de procedimientos mágicos, no tiene absolutamente la menor relación con el proyecto mesiánico. De la misma manera se puede decir que si los indios pueblos permanecen indiferentes a la "Ghost Dance Religion", ello se debe al hecho de no disponer de una mitología adecuada a la recepción y florecimiento del discurso profético. Sus mitos son de muy diferente naturaleza. Y los Fang de Gabón, por último, cuyo pasado mítico se emparenta con lo que denomino magia, es decir, con la apropiación por el grupo del poder que generalmente se les reserva a los dioses, elaboran cultos de posesión que son auténticas reacciones a la colonización, pero no los preparan en modo alguno con el estilo tan característico de respuesta y réplica propio de todo movimiento profético.

¹⁵ Una formulación como ésta debe de parecer, necesariamente, muy esquemática. Por eso remito al lector que se interese en las relaciones de la magia (y la hechicería), la religión y el tabú a mi libro *Les cinquante mots-clés de l'Anthropologie*, ed. Privat, Tolosa, 1974, en el que podrá dirigirse a cada una de estas diferentes palabras.

Mi convicción es, pues, la de que *el mesianismo no puede florecer en un terreno mítico de base mágica, extática o contemplativa*. El budismo, por ejemplo, especialmente el budismo Mahayana, enseña que al final de cada ciclo de decadencia se restablecerá la armonía con la llegada de un nuevo Buda. Pero no obstante la importancia que pueda tener esta creencia, está claro que no es lo bastante poderosa dentro de la mitología local como para poder desencadenar un verdadero movimiento mesiánico. Y hasta creo que podemos correr el riesgo de ir mucho más lejos. El comunismo chino contemporáneo no me parece animado por una intención mesiánica y misionaria; no tiene la intención de exportar la especificidad de la experiencia que construye dentro de sus fronteras. En cambio, el comunismo soviético, edificado, a pesar de él, en un terreno decididamente profético —el paneslavismo ruso— difícilmente admita que otras naciones se puedan transformar descubriendo por sí solas modelos originales de marcha hacia el socialismo.

Aparición del líder carismático

Este último factor nos ha permitido especificar en el nivel de la etiología un zócalo mítico original que parece incompatible con la génesis de las posesiones y, a la vez, con la de las utopías. Esto equivale a decir que una situación de frustración no puede encontrar su desenlace en el nivel de la imaginación colectiva en acto como no sea amoldándose y conformándose a los discursos culturales ambientes. Aun cuando tratemos de volver la espalda a las dimensiones y los comportamientos propios de nuestra sociedad, aun cuando vayamos hasta la ruptura ofensiva y el conflicto abierto, siempre lo hacemos utilizando los materiales que esa sociedad misma nos provee. No veo para un montañés berberisco la posibilidad de reaccionar a la actual tiranía de los alauitas haciéndose hippie, y tampoco pienso que tal o cual estudiante lionés, al que conozco bien, pueda responder a lo que él considera como su alienación con un ritual de hechicería.

Sin embargo, puede existir un terreno mítico absolutamente favorable al mesianismo sin que jamás se manifieste movimiento mesiánico alguno. Aquí es donde aparece la cuarta variable, que va a entrar, juntamente con las demás variables y de una manera compleja, en todo un juego de reciprocidad dinámica que nunca obedece a las leyes de un presunto determinismo unilineal. Se trata de la *aparición del líder carismático*, que va a servir de polo de atracción y a concentrar en su persona todo el interés de la comunidad. Desde luego, el medio histórico y social del que acabo de hablar precede casi siempre al reconocimiento de un personaje como éste, que parece como llamado y llevado por la conciencia profética de su época.

Pero: a) o bien no llega, y el profetismo, cansado de esperar y sin encontrar la confirmación poco menos que tangible de que la finalidad y el desenlace se hallan próximos, cambia de opinión; b) o bien llega, pero bajo una forma grotesca y hasta lamentable. Sin hallarse, por así decir, a la altura de la tarea que se aguarda de él, polariza la atención durante algún tiempo, pero la comunidad de la que debe ser el líder sublime e indiscutible se ve rápidamente aguijoneada a la desbandada. No faltan ejemplos de estos cuasi mesías de porte irrisorio. Los historiadores de la Revolución Francesa todavía se acuerdan de Catherine Théot, aquella mujer que se proclamaba "Madre de Dios" y aseguraba a quien quisiera oír la que "la misión de Robespierre había sido predicha por Ezequiel". También podríamos recordar la figura de los dos "papas" carnavalescos en torno de los cuales se reunieron los innumerables fieles del sansimonismo: Enfantin y Bazard. A la muerte de Bazard, la vida más bien mediocre de Enfantin pasó a ser para los discípulos de Saint Simon el centro mismo del universo y la historia. Es cosa cabalmente lógica en mesianismo: la personalidad del líder se dilata al infinito, adquiere dimensiones increíbles, posee un valor de ejemplo y arquetipo. Así, pues, la búsqueda de la Mujer anunciada por Saint Simon, a la que en términos psicológicos podríamos llamar con mayor modestia la serie ininterrumpida de los asuntos de corazón

y los sinsabores amorosos del querido Enfantin, se confunde con la "Tarea" cuyos éxitos debían redimir la historia de la humanidad. Pensando en el momento en que Enfantin llegase por fin a realizar la tan esperada unión con la mujer de su vida, Barrault escribe: "Padre, aparecéis a los ojos de todos con un pie en Oriente y el otro en Occidente". Pero como en materia de amor Enfantin no tiene más que decepciones, Barrault le dirige esta carta: "Padre, Dios no quiere que la corona de espinas desgarré por segunda vez vuestra frente"¹⁶.

Dejemos tranquilo al pobre Enfantin, que no deja de recordar la misión sagrada de que se apoderó Auguste Comte. Así es; si Saint Simon evitó escrupulosamente erigirse en mesías y, ya con mayor modestia, en profeta, en cambio Auguste Comte no temió, por su parte, proclamarse "Gran Sacerdote de la Humanidad". Y con toda naturalidad el culto positivista puso el acento sobre la brillante vida de Comte. De ahí, cuanta cosa buena le ocurría a Auguste Comte era buena asimismo para la humanidad, y el hecho de que Comte no lograra imponerse en el mundo universitario se considera como una vicisitud de su existencia, que es una pasión redentora.

Resultaría engorroso levantar una lista de los mesianismos del fracaso debido a la ridiculez del personaje central. Todos los días se encuentran casos parecidos. Pero permítaseme citar, esta vez en el corazón mismo de nuestra modernidad, la figura paranoica de Georges Roux, que sin pecar de modesto y merced a un retruécano sospechoso construido sobre la base de juegos de palabras con su nombre establece la ecuación Roux = Luz = Dios¹⁷.

c) Una tercera categoría de personalidades mesiánicas atañe a los individuos que se hallan absolutamente dispuestos a tomar

¹⁶ Citado por F. A. Isambert en "Fondateurs, papes et messies", Archives de sociologie des religions, núm. 5, enero-junio de 1958, CNRS, págs. 96-98.

¹⁷ Irrefutable la llegada de los discípulos de "Georges" al hervidero del patio de la Sorbona en mayo del 68!

en serio su papel y a cristalizar en ellos las esperanzas del grupo, pero que no son convenientes porque no se parecen a lo que se aguarda de ellos. Lisa y llanamente, pues, se prescinde de ellos, c, en el mejor de los casos, forman el primer eslabón de una herejía.

d) Por último, y sobre todo, suele ocurrir que la personalidad carismática que surge represente por sí sola una obstrucción a los atributos de la mesianidad de que ha sido investida por la comunidad. Marx y Proudhon, por ejemplo, se encontraron en varios momentos de su vida *en situación mesiánica*, es decir, en vías de ser investidos por sus partidarios con las condiciones de la mesianidad. Uno y otro se negaron a ello, y lo hicieron, paradójicamente, *uno contra el otro*. Proudhon se separa de Marx con una célebre carta que le dirige el 17 de mayo de 1846. Y casi de manera simultánea Marx se separa de Weiting por la misma razón. Escribe el primero al segundo: "No seamos los jefes de una nueva religión, aunque ésta sea la religión de la lógica, la religión de la razón". Y Marx le dice a Weiting que cree distinguir en el mesianismo apocalíptico de Thomas Münzer el verdadero fundamento del socialismo: no hagáis la amalgama "del comunismo y la comunión".

e) Podríamos distinguir un último caso: el de *la mesianidad rechazada, pero conquistada, no obstante, mediante un efecto retroactivo*. Es lo que desencadenaron, sin saberlo, Lenin, Rosa Luxemburg y Che Guevara por el *proceso lógico de su misión, la ejemplaridad de su persona y la fuerza de su mensaje*, que en el nivel de las masas oprimidas sólo se pueden vivir como un discurso y una práctica que contienen toda la esperanza del mundo y extienden la batalla indiscutible y casi sagrada del "líder" a las dimensiones mismas de la humanidad.

Hacia una ley antropológica de la aparición mesiánica

Un último elemento, o, mejor dicho, una última precisión, provocará nuestra atención para completar este vasto cuadro

etiológico de diversas variables. Lo proporciona María Isora Pereira de Queiroz¹⁸, quien estima que todo movimiento mesiánico va siempre asociado a un tipo único de estructuración social: la *estructuración por linaje*, cosa que en rigor excluye todas las sociedades divididas en clases sociales y que funcionan de acuerdo con una división del trabajo especializado.

Esta definición de la génesis de los movimientos mesiánicos, delimitados de tal forma sólo por el sistema de los linajes, me parece infinitamente demasiado restrictiva. Y me siento tanto más cómodo para formular esta crítica por lo mismo que también yo comprendo el mesianismo de una manera suficientemente precisa y específica, que lo distingue de otros fenómenos vecinos con los que se lo confunde con demasiada frecuencia (con la utopía, en especial, que es todo lo contrario a él).

Lo más difícil es, claro está, la elección de los criterios, y María I. P. de Queiroz asevera que la infraestructura de las infraestructuras es la distribución territorial de los clanes. Pero bien se pueden tener en cuenta muchos otros criterios, especialmente la naturaleza de los mitos en cuestión, el grado de frustración que sigue a la degradación de las relaciones tribales, etc. A decir verdad, creo que dentro de este análisis multifactorial se mezclan estrechamente todos los aspectos, pues cuando se *desorganizan* de modo profundo *todos* los sectores de la vida tribal o familiar se ven surgir movimientos que, por su textura semántica, su organización interna y sus miras, presentan visibles analogías y a los que denomino, de ahí, sin la menor restricción, movimientos mesiánicos.

Formularé, pues, las cosas de la siguiente manera (lo que habrá de permitirme avanzar prudentemente hacia una ley antropológica, que sólo puede ser una ley de aproximación): cuando toda una sociedad —o un determinado grupo étnico— se halla brutalmente desintegrada en los aspectos más cotidianos de su existencia (económico, alimentario, político, cultural, etc.):

¹⁸ Ob. cit.

cuando siente ese desequilibrio como una frustración y una amenaza; cuando dispone, por lo demás, de una mitología apropiada que le permite transformar su régimen de desesperación en régimen de esperanza; cuando, en fin, cristaliza su atención en una personalidad carismática que canaliza el desorden social hacia una salida fastuosa, *hay grandes posibilidades* de que surja un movimiento mesiánico.

LA ESTRUCTURA DE LA RESPUESTA MESIÁNICA

Después de haberme interrogado sobre la génesis de tales movimientos, paso ahora a su estructura, es decir, a la *indole de la respuesta que proponen*. Se puede leer ésta, creo, independientemente de tal o cual contenido posible y siempre actualizable, pero en su escenario, su concepción del tiempo y la historia, su organización y, por fin, su "mensaje", a través del cual se dejan adivinar demasiados invariantes universalmente señalables para que se trate tan sólo de un simple efecto del azar.

Ante todo, el escenario

Se lo puede comprender de dos maneras: desde el interior por los "creyentes" o desde el exterior por los "heréticos". Fiel al método que me he impuesto dentro del tiempo antropológico de este enfoque —que es un tiempo de simpatía y respeto por aquellos a los que estudiamos, un tiempo crítico asimismo, que intenta filtrar las excrecencias, pero que no obstante permanece vigilante con respecto a los tristes y los tibios, siempre apresurados por psiquiatrizar la esperanza—, he de ubicarme en el interior, pues no olvidemos que el discurso mesiánico es un brasero, o por lo menos se propone como tal, y no quiero correr el riesgo de desperdiciar calor.

a) *El tiempo de la condenación*

La trayectoria de lo imaginario, que conduce de la efervescencia profética al acontecimiento mesiánico y de éste a la realización milenarista (y revolucionaria, o sólo tal), siempre encuentra su fuerza inspiradora en un *tiempo terrible, que es el tiempo de la dominación* y en el que un grupo humano determinado realiza una experiencia colectiva comparable a la del duelo. Es el tiempo negro de la opresión colonial, de la tiranía o el hambre, que, como dice Henri Desroche, debe ir agravándose. Así es; una colectividad que vive su situación como si ésta fuese un Destierro puede formar el proyecto de un Reino; o, en otro lenguaje, sólo en una situación de alienación podemos pensar en una liberación. Y de ninguna manera es formular un juicio de valor sobre las multitudes mesiánicas o las masas revolucionarias decir que lo que ellas viven subjetivamente es una concepción dualista y dicotómica del tiempo y la humanidad. Para que el proyecto mesiánico-revolucionario funcione es necesario que haya una situación de injusticia y frustración tal, que lo deseado sea, no las reformas parcelarias del sector, sino un cambio total, la consunción del viejo mundo en las llamas del brasero y el nacimiento de un mundo perfecto, desembarazado para siempre de las escorias, las iniquidades y las ignominias del antiguo.

b) *El tiempo de la resistencia*

Al tiempo negro de la opresión sucede entonces el tiempo de la resistencia, el tiempo en que el grupo se organiza, toma las armas, sale a la calle y proclama la huelga general. Es el tiempo en que la esperanza adquiere forma al cristalizar en líderes-fetiches y constituirse en forma de Iglesia o de Partido. Es el tiempo de la exaltación colectiva, signada por asambleas comulgantes y sacrificantes. Y es también el tiempo de las pruebas, de la travesía del desierto y las persecuciones.

c) El "gran día"

Al fin, generalmente como consecuencia de catástrofes en cascada, llega —o no llega— el tiempo del advenimiento mesiánico tan esperado. Ese día, ese "gran día", se proclama el año I de la Libertad o del Paraíso en la tierra. Es la apoteosis de gloria que viene a ponerle fin a la agotadora tensión entre la angustia y el consuelo. Es la revolución victoriosa o la teocracia realizada.

d) La institucionalización

Pero son epopeyas mesiánico-revolucionarias que las más de las veces conocen el consabido desenlace. Una vez instaladas en el poder, se esclerosan y no resisten la prueba inexorable del tiempo. Se institucionalizan para durar; se vuelven intransigentes respecto del dogma, y solas se dividen en movimientos contrarios, que son heréticos unos con relación a los otros. Con ello se alejan del momento efervescente en que el Reino no era más que un proyecto y necesitan recurrir, si quieren conservar algo de su explosión inicial, a una rígida ritualización que remita a los buenos tiempos de la conciencia profética de antaño. De ese modo preparan una nueva espera mesiánica, y así sucesivamente.

Tal es la trama lógica del escenario. Desde mi punto de vista, es universalmente señalable y fácil de distinguir. Cada vez que damos con ella podemos estar seguros de que estamos ciertamente en el mesianismo y no en la utopía ni en la posesión.

Sin embargo, tengo que salir al encuentro de una crítica posible. ¿Se halla todo movimiento mesiánico condenado a fracasar, y debe necesariamente, una vez llegado a la cima gloriosa de su desarrollo, transformarse de manera progresiva en su contrario, es decir, en organización utópica?

No creo en absoluto en una especie de fatalidad de estos movimientos. Su involución, siempre probable, no me parece es-

tructuralmente compulsiva. Bien puede uno, por supuesto, interrogarse a más no poder si las iglesias instituidas, que siempre tienen una fastidiosa tendencia constantiniana, son o no son una consecuencia ineluctable del cristianismo triunfante, o incluso si el stalinismo, del que todavía no hemos salido, constituye o no un accidente del marxismo. Pero no olvidemos que, sobre la base de un esquema rector idéntico —la matriz mesiánico-revolucionaria de la esperanza—, cada situación histórica llega con el aporte de sus variables, y nada se oprime, ni de hecho ni de derecho, a que uno de estos movimientos cree, por así decir, condiciones aún *perfectamente inéditas* de su desarrollo. Al lado de los compartimientos ya llenos, todos ellos teñidos, cierto es, de fracasos¹⁹, recaídas e inflexiones dentro del orden del "establishment", existen múltiples compartimientos vacíos; y si no todo es posible, todavía queda, no obstante, mucho lugar para ciertas combinaciones. Tal debe ser, en todo caso, la razón de nuestra batalla y de nuestra esperanza, por mucho que hayamos decidido arraigar ésta en el proyecto mesiánico.

La especificidad del escenario me conduce con toda naturalidad a examinar con mayor detenimiento las relaciones que todo movimiento mesiánico alimenta con el tiempo, por una parte, y, por la otra, con la política.

Relación del mesianismo con el tiempo

A lo que se apunta a través del proyecto de marcha adelante hacia el punto Omega de la historia es, en realidad, el punto A de la sociedad tal cual se lo imagina en su forma de perfección

¹⁹ Prácticamente acecha a todo movimiento mesiánico una de dos trampas adversas: a) Como el Reino no termina de llegar, el proyecto se desplaza, por así decir, de la tierra hacia el cielo o hacia un lejano porvenir que se aleja sin cesar; es la revolución incesantemente diferida, o es, en el caso de régimen teológico, el advenimiento a perpetuidad; b) El proyecto triunfa; pero como siempre lo amenazan los heréticos de adentro y de afuera, tiende a identificarse con la organización misma de la ciudad, se cierra en sí mismo, implícitamente decide que no hay que ir más lejos y se coagula en un presente eterno; es la paradójica mutación del mesianismo en utopía.

original. Por eso el mesianismo siempre supone, contrariamente a la utopía, un punto de apoyo retrospectivo y una invocación a la memoria mítica del grupo. Lo que es calificado de Reino o de Revolución por sus partidarios remite al tiempo *anterior* a la colonización, *anterior* a la esclavitud, *anterior* a la división en clases sociales antagónicas; en una palabra, *anterior* a la caída. Lo que se proyecta al futuro es la existencia arcádica o pueblerina de las pequeñas comunidades, es el estado edénico de la felicidad, al alcance de la mano, o incluso la atmósfera de Pentecostés permanentemente tal cual era "en *aquel entonces*". Y el hecho de que uno no se engañe con el espejismo de la Edad de Oro, que según todas las probabilidades jamás existió, en nada cambia el asunto. Si la Edad de Oro no se sitúa a la zaga de la humanidad, entonces se la proyecta adelante. Es lo que hace, sobre todo, Marx, para quien la noción de comunismo significa, es cierto, la esperanza, pero *también* la necesidad escatológica de un estado perfecto y terminal, que es lo propio de todo pensamiento mesiánico.

Pero las cosas no son tan sencillas, pues si bien el profetismo universal florece esencialmente en un terreno progresista, un terreno que sueña con ponerle punto final a la serie ininterrumpida de las destrucciones y los nuevos comienzos, toda sociedad se encuentra asimismo orientada, a veces incluso sin saberlo, por una concepción cíclica y repetitiva del tiempo.

a) *El mesianismo y el tiempo cíclico*

Las sociedades más tradicionales que conocemos son sociedades en las que predomina claramente el tiempo cíclico. La idea de un fin cósmico y societario definitivo no tiene en ellas el menor sitio. Pienso, en especial, en los mitos guaraníes, para los cuales una tierra nueva siempre ha de venir a ocupar el lugar de la antigua. Ello no impide que ni aun en este punto, es decir, en una mitología que le vuelve la espalda a la lineali-

dad y que se sostiene en el deseo del eterno retorno, quede excluido el profetismo. Existe, como hemos visto, un mesianismo guaraní. Propongo que se lo califique de *mesianismo de repetición*.

b) *El mesianismo y la anulación del tiempo*

Con la concepción progresiva del tiempo aparece la idea de *juicio final*: todos los entuertos se corregirán, el justo será encomiado tanto como al injusto se lo rebajará, los ricos se volverán pobres y los pobres pasarán a ser ricos, los sufrimientos acumulados hallarán su recompensa final. Nos encontramos en presencia de una tentativa que procura liberar a las sociedades del imperio de la historia, que procura destruir el tiempo o, con mayor exactitud, anularlo.

c) *El mesianismo en la encrucijada de la temporada dinámica e inerte*

Pero no creo que sea posible oponer, término por término, las sociedades modernas, en las que la concepción de la historia es, al parecer, meramente lineal y lúcida y resueltamente progresiva, a las sociedades tradicionales, en las que la concepción de la historia parece exclusivamente basada en la repetición de los orígenes. La concepción recurrente del tiempo cohabita las más de las veces con la concepción basada en la irreversibilidad, y de todas maneras creo que no podemos apoyarnos en un solo criterio, así fuere el de la lucha de clases, para decidir qué atañe a la "regresión" en una sociedad progresista y qué a la "progresión" en una sociedad repetitiva. Ambos tipos de temporalidad son dinámicos y se hallan, a la vez, amenazados por la inercia. Cada sociedad evoluciona, según los aspectos que se consideran de modo sucesivo —y se le puede medir no sólo el sector tecno-

lógico, sino también el desarrollo de las mentalidades—, dentro de un *tiempo híbrido*, formado polémicamente por dos temporalidades rivales: la temporalidad cíclica (que también posee su dinamismo propio) y la temporalidad lineal.

Cualesquiera que sean los ingredientes, cuyas dosis pueden variar, no hay hoy por hoy un solo movimiento mesiánico que no se construya de una manera sincrética, esto es, en el gozne de ambas concepciones de la historia. Y repito: aprendamos a salir de nuestro provincianismo cultural, estrecho, y a mirarnos a nosotros mismos sin la menor complacencia: no es del todo seguro que lo que el Occidente contemporáneo llama su progreso, su liberación, su marcha adelante, no esté también sometido a leyes repetitivas.

De cualquier modo, el carácter en apariencia evolutivo de todo movimiento mesiánico no debe ocultar de nosotros que a lo que se apunta es a una reorganización del deseo en torno de un eje de equilibrio —el del origen considerado inocente—; es la esperanza en un mundo perfecto, al que sólo se lo puede pensar con referencia a un mito del tiempo primordial, de la "tierra sin mal", del paraíso, de la Edad de Oro al fin encontrada (o recuperada). una edad en la que por fin se ha de abolir la historia.

El mesianismo y su significación política

Esta especie de ambivalencia del tiempo mesiánico —un tiempo que se revela sin dejar de disimularse— la encontramos asimismo no bien profundizamos la significación *política* de los movimientos en cuestión, ya que, no lo olvidemos, sus texturas semánticas son de índole mitológica, y ya hemos visto que es propio del mito el hecho de hallarse en la confluencia de varios sentidos posibles y no poder reducirse a la sencillez, transparencia y positividad del concepto.

Así traspuesto al nivel del discurso y la práctica propiamente política, se advierte, efectivamente, la naturaleza ambigua y con-

radictoria del proyecto mesiánico. Tan pronto se presenta como resueltamente innovador, porque anima el movimiento mismo del proceso revolucionario, tan pronto, en cambio, desempeña el papel de freno sociológico y tiende a restituir la sociedad amenazada de disgregación a su antiguo eje de equilibrio.

Esa ambigüedad casi ineluctable de los mitos mesiánicos suscita en la crítica contemporánea una actitud que oscila entre la justificación benevolente de algunos críticos escrupulosamente enteros y filtrados y la reprobación absoluta.

Examinemos con mayor detenimiento la primera actitud; la encontramos sobre todo en autores tan diferentes como Georges Balandier²⁰, Ernst Bloch²¹ y María P. de Queiroz²², pero al menos tiene el mérito de rehuir un enfoque grosero del problema, que se suele basar en un reflejo de exorcismo liso y llano.

Todos estos análisis equivalen poco menos a decir lo siguiente: a) el mesianismo es la única forma posible de rebeldía para poblaciones rurales tradicionales aún no maduras para reacciones políticas; b) pero la rebeldía, por violenta que sea, no es aún la revolución, y el tipo mismo de discurso que animan esos movimientos indica que el grupo en cuestión no ha logrado todavía rechazar su pasado, que se inscribe, aun sin saberlo, dentro del marco de la religión, o sea, de la ideología.

Resulta más que evidente que si lo religioso se remite al campo único de las relaciones con lo sobrenatural, difícilmente podrán esos movimientos llegar a ser revolucionarios, pero en tal caso no nos hallamos ya dentro del marco del mesianismo, que no carece, como hemos visto, de un proyecto de realización milenarista. Y por otra parte es necesario tener en cuenta la posición económica y social ocupada por el movimiento dentro del contexto histórico en que nace.

²⁰ Véase en especial *Sens et puissance*, P.U.F., París, 1971.

²¹ Thomas Münzer, *théologien de la Révolution*, Julliard, París, 1965.

²² Ob. cit.

Ya formuladas estas dos observaciones, tengo, pues, la convicción de que todos los autores en cuestión viven en la ilusión de que existe una discontinuidad brutal cuando se pasa de las sociedades tildadas de "arcaicas" a las sociedades "adelantadas". Diríase que se supera de golpe y porrazo la línea demarcatoria que separa a la oscuridad o el claroscuro del mito de la luminosa evidencia de la verdad política. Pero en lo que a mí atañe estoy convencido, habida cuenta de todo lo que se ha dicho hasta ahora, de que la verdad política, a la que se tiene por el acto mismo de un grupo de hombres particularmente lúcidos y conscientes empeñados en el proceso de su liberación, funciona *también*, en muchos aspectos, como un mito. ¡Muy a menudo me pregunto por quiénes nos tomamos, qué raza de superhombres creemos ser!

En rigor, si el proyecto mesiánico es ambiguo por su fundamento mismo, no obstante es capaz, en determinadas circunstancias históricas, de ser el portador de la esperanza revolucionaria de poblaciones íntegras... y de hacerla triunfar. Se lo quiere excluir porque traduce los conflictos sociales en forma de imágenes y porque se refiere a una memoria colectiva. Pero su densidad emocional, que alcanza en ciertos casos una fuerza fulgurante —¡cómo olvidar la carga afectiva e imaginativa que animaba a los combatientes de la Comuna de París o a los revolucionarios españoles!—, es de otro modo más operatoria y eficaz que la de los politicólogos. Es el *len-guaje* mismo a través del cual encuentran su expresión más cabal las conductas de rechazo subversivo de la injusticia social y la mendiocidad, o de ésta sola. Ella es quien hace temblar a los poderosos de la tierra y llega, merced a su testarudez, a dar razón a las utopías en vigencia.

Y hay más aun: por su contradicción misma, por su infinita sed de absoluto y, no obstante, de inserción social, los proyectos mesiánicos nos recuerdan que *hay un más allá de la política*, que la revolución jamás se cumple de una vez por todas, sino que debe dilatarse sin cesar, infinitamente. Esta irrupción intempestiva de seres a los que bien podemos llamar "locos de Dios" o "fanáticos" nos compele a la inseguridad y la insatisfacción.

El mesianismo y la comunidad de los hermanos

Una cuarta característica de la estructura mesiánica incumbe a la índole de la organización mesiánica misma.

Es siempre una comunidad que se reúne sobre *bases igualitarias*, pero cuyas miradas convergen sobre la personalidad indiscutible del líder.

Y éste, ya sea caudillo carismático, profeta, visionario, héroe o personalidad-feiche del grupo, se superpone a toda estratificación piramidal ya existente, a la que vuelve, gracias a su ejemplo, irrisoria o superada. Con respecto a sus adeptos o partidarios, ocupa una posición de total superioridad y de casi extraterritorialidad. Ante él, todos son iguales, quedan abolidas las diferencias, se disuelven los antiguos antagonismos... Y porque pretende rehuir todas las normas establecidas, cuyo trastorno y subversión anuncia (o, por mejor decir, es lo que se espera de él), se lo juzga infalible. Fuerza la admiración; sus adeptos todo se lo deben. Y si las circunstancias se tornan desfavorables a la realización del proyecto, no ha de ser por cierto a él a quien se acuse de haberse equivocado, sino a sus allegados (esto es, a su clero) o a algunos marginales en vías de disidencia.

Las comunidades mesiánico-revolucionarias dividen en dos la humanidad: los creyentes y los otros. Los creyentes se organizan dentro de pequeños grupos que funcionan sobre las bases de la solidaridad y el sacrificio mutuo. Una exigencia de pureza y radicalidad los junta. Por sus costumbres, ya no pertenecen al viejo mundo, contra el cual se han levantado: están ya con un pie en la sociedad de mañana. Señalemos, por lo demás, que la rigidez de los comportamientos, que trata de hacer visibles cuanto se pueda los límites de la comunidad, lo que separa a ésta de los "otros", oscila entre un puritanismo extremo, que puede llegar hasta el ascetismo (es el caso del monacato y la significación del ayuno), y un libertarismo absoluto (comunidades de tipo furierista; en los Estados Unidos, necesidad de recurrir al amor libre dentro del grupo de los oneidistas). Entre unos y otros cabe una floración de

modelos diversos: la endogamia de los hamish, la poligamia de los mormones, etc.²³ Lo que cuenta, por encima de todo, es distinguirse.

Por último, la comunidad mesiánica —que, repito, tan pronto puede ser un grupo de militantes revolucionarios como un grupo de cristianos carismáticos, o ambas cosas a la vez— anuda entre sus miembros relaciones personales y afectivas. No conozco un solo ejemplo de mesianismo que no surja en condiciones de cooperación cordial, de entusiasmo fraternal y —digamos, para emplear una palabra, ¡ay!, prostituida— de amor. Tratándose de mesianismo, el contacto directo de unos con otros resulta una necesidad, mientras que en el caso de la utopía es poco menos que un obstáculo.

Pero esto plantea un problema de mucha monta. ¿Puede existir un “mesianismo de masas”? A partir de determinado umbral numérico, ¿no corre el grupo de los “hermanos” o de los “camaradas” dispersos y que no se conocen el riesgo de degenerar en organización estructurada de manera impersonal?

Carácter universalizante del mesianismo

Hay un último aspecto de la estructura mesiánica que merece un deslinde cabal; es el carácter decididamente *universal* —habrá quienes digan internacional— del proyecto y la predicación, o de ésta sola. La personalidad central del mesías y hasta del profeta, que es un premesías; la omnipotencia de los “mensajes” que ambos dirigen, y la magnitud de la “misión” de la que se los inviste perveniten a su grupo superar las querellas tribales y las rencillas locales y fundamentar un consenso de nuevo tipo sobre bases radi-

²³ También se podrían señalar sin mayor dificultad los efectos del mecanismo de la separación de los puros y los que no lo son en cuanto atañe a la vestimenta, el lenguaje y todas las conductas más cotidianas. Por ejemplo, hasta fecha muy reciente hubo entre los militantes revolucionarios de Occidente un estilo de vida resueltamente puritano, basado en la denigración casi sistemática de los placeres calificados, sin distinción, de “burgueses”.

calmente diferentes, como la de la subversión integral del orden social, considerado tiránico, perverso, abominable.

De ese modo, en la Edad Media los “Fanáticos del Apocalipsis”, como los denomina Norman Cohn, entran en franco conflicto con la solidaridad de tipo doméstico de la cofradía, a la que sustituyen por una solidaridad infinitamente más amplia, como que se extiende a todos los oprimidos de Europa íntegra. Asimismo en el África negra, actualmente, donde surgen profetas cuyos discursos siempre contienen llamamientos a la unificación de las tribus que hasta ayer eran enemigas. A la fragmentación propia de los linajes, basada en la distribución territorial de los clanes, se superpone una “alianza” de dimensión completamente distinta, cual es la de poblaciones enteras convocadas por el pantribalismo a federarse y reunirse en torno del profeta, esto es, del enviado de Dios, a fin de expulsar definitivamente al hombre blanco y preparar, así, el advenimiento de una era nueva: la era del milenarismo negro.

Hay que insistir en el aspecto generalmente *sincrético* de estos movimientos. Se valen de los materiales importados por las misiones europeas, pero para volverse contra el hombre blanco. Es inexacto decir que en el África la conversión cristiana o musulmana es un hecho de sumisión pura y simple del más débil a la ley del más fuerte, ya que diferencias capitales separan al Islam negro o al cristianismo negro del Islam o el cristianismo blancos. En muchos casos hasta resultaría exagerado decir que el africano se convierte a la Biblia o al Corán. Más bien descubre en lo que él llama “El Libro” la posibilidad de expresar su búsqueda fundamental de la perdida unidad ancestral y de recuperar su originalidad étnica, que le ha sido confiscada²⁴.

Además, al cristianismo y al Islam se los utiliza como instrumen-

²⁴ Con la aplicación de este criterio sigo sin reservas a Roger Bastide, cuando dice que, si bien los Cristos son ante todo Negros, no por ello dejan de ser integralmente Cristos: la sensibilidad africana, que es en extremo cálida y que no había conocido hasta fecha muy reciente otro tipo de existencia social que la comunitaria, se encuentra en condiciones infinitamente más favorables que las misiones europeas para reconocer el carácter inicialmente revolucionario y subversivo del Evangelio.

los inesperados —siente uno la tentación de decir “providencias” — de resistencia al colonialismo, ya que proporcionan, en efecto, la positiva afirmación de una *apertura universal* y de una *unificación* al fin posible de las comunidades tribales disgregadas por el europeo. Mientras que la pluralidad shtoniana de los fetiches permanece ligada a la fragmentación de los clanes y los sexos en el territorio, el principio único y uraniano del monoteísmo del Islam —y, en menor medida, del cristianismo— permite superar las tensiones y rivalidades que se manifiestan entre los sexos, las edades y los diferentes grupos étnicos, pero no en el sentido previsto por el colonizador. Con el surgimiento del mesianismo, la religión deja de ser local y de vincularse a las divinidades de la naturaleza, para pasar a ser universal y uraniana. El grupo íntegro encuentra entonces la posibilidad de reaccionar a la presencia perturbadora de los extranjeros (= nativismo) y de los brujos (= los extranjeros de adentro)²⁵, así como de reafirmar su identidad étnica y ponerse en marcha en busca de un nuevo eje de equilibrio.

²⁵ El mesianismo y la brujería o hechicería son las dos grandes formas de respuesta contraria a un mismo movimiento de violencia aculturativa. Pero mientras que la primera es universalizante y comunitaria, la segunda es individualista.

VI

LA POSESION Y EL TEATRO

PARENTESCO Y DIVERGENCIAS ENTRE MESIANISMO Y POSESIÓN

El campo de la posesión abarca parte del campo del mesianismo. Primeramente, ambos fenómenos se originan en *una misma matriz de lo imaginario*, la cual remite a la memoria colectiva, a las divinidades ancestrales y a los espíritus olvidados, que, sacando provecho de un cataclismo social, descienden a la tierra y llegan a obsesionar a poblaciones enteras.

En seguida, *las mismas imágenes y las mismas representaciones* se utilizan para designar las personalidades mesiánicas (o mesianizadas) y las personalidades poseídas, imágenes y representaciones que emplean, a su vez, el esquema de la intrusión de las divinidades cabalgando¹.

Por último, los dos fenómenos parecen tan cercanos, que resulta difícil decir cuál fue el primero en el tiempo, si la posesión o el mesianismo. De un modo general, las culturas de la posesión anteceden a las culturas mesiánicas y les proporcionan el modelo, la inspiración y los temas rectores por los que irán luego a moldearse. En un vocabulario al que he recusado debido a su ambigüedad se diría que la posesión se refiere a un arcaísmo colectivo y a un

¹ La lengua semita dice de las individualidades proféticas y mesiánicas que el espíritu las ha “ungido”, o sea, que han sido captadas desde afuera, penetradas, impregnadas y, por tanto, poseídas por la divinidad.

estrato del inconsciente étnico mucho más original. Pero por otra parte no es raro asistir a la metamorfosis en sentido inverso: las predicaciones mesiánicas se exacerban y uno se cansa de esperar. Y al discurso del profeta sucede el encantamiento del poseído, sin que cambie ni por un segundo de registro semántico.

Pero los puntos de convergencia y el innegable parentesco de ambos fenómenos no deben ocultar de nosotros divergencias profundas.

1) Divergencia, antes que nada, sobre el problema del tiempo. El tiempo mesiánico, que se emparenta, como hemos visto, con el tiempo revolucionario, se organiza en torno de la categoría de la espera y el trabajo. Ya sea cíclico o lineal, siempre es un tiempo evolutivo con la mirada fija en el *advenimiento* del gran día.

En cambio los cultos de posesión, aun cuando tengan su origen en un mismo universo —el de la memoria colectiva y el mito—, van directamente *contra* la concepción de un tiempo infinitamente dilatado que no termina de engendrar los procesos de la redención. El poseído es un hombre impaciente que no quiere esperar más. Si se refiere al pasado, en cambio no aguarda nada del futuro. *Sustituye el tiempo del advenimiento por el del acontecimiento y el éxtasis*. Realiza (o trata de realizar) *instantáneamente* aquello hacia lo cual se dirige el profeta a través de una serie de peripecias, pruebas y renunciamientos. Es toda la diferencia que separa al júbilo festivo del poeta, el enamorado y el anarquista de los sacrificios que se impone el combatiente, el militante o, de un modo más general, el hombre del "progreso".

2) Segunda diferencia, que se desprende directamente de la anterior: puesto que todo lo que se podría emparentar con una lógica de la espera se ve rechazado y refutado en el nivel de una *expectancia efervescente inmediata*, no hay posesión que se cumpla en la calma. Al entrar en la posesión entramos en el territorio de una pasión y una exaltación infinitamente más hirviente que en el caso del mesianismo. Orgásmica y violenta, la posesión lo es las más de las veces hasta el exceso, hasta los límites extremos de la resistencia humana. Se expresa en la efervescencia de la festividad y conduce

a los individuos que participan en ésta a hacer un abandono literal de su personalidad anterior y a desdoblarse en estados secundarios. Lo sagrado se somatiza en forma directa en vez de expresarse, como en el caso precedente, a través de los mitos escatológicos.

3) Tercera diferencia, en la que de insistir más adelante: la posesión es de vocación esencialmente *femenina*² y culmina en un ritual, no religioso, sino *mágico*. Al entrar en la posesión penetramos en los subterráneos de un *régimen* diurno de la imagen y optamos por el simbolismo *shotoniano* en detrimento del simbolismo uraniano, o, si se prefiere, por el animismo y el paganismo en todas sus formas, en detrimento, por ejemplo, del cristianismo o del Islam.

4) Cuarta y última diferencia, consecuencia lógica de la anterior: los cultos de posesión no son de vocación universal; ningún proselitismo los acompaña.

LAS ÁREAS DE LA POSESIÓN

Antes de pasar a la génesis y la estructura del fenómeno que va a retener ahora nuestra atención, querría, como hice en el capítulo precedente con respecto al mesianismo, deslindar y especificar *las áreas de la posesión*. Distinguiré seis de éstas.

1. *El África occidental*, en especial con las ceremonias de los Ions de Dahomey y del ndóp entre los lebúes y los wolofes del Senegal. En ambos casos nos hallamos en presencia de una posesión lenta y sin trance³.

² Salvo el hecho de que las confradías de poseídos sean con suma frecuencia casi exclusivamente de las mujeres, como en el culto del Bori entre los hausas, de los haley entre los songhayes o bien del Ndóp en el Senegal, lo que designo por femenino añade no tanto al sexo de la mujer cuanto a una serie de representaciones simbólicas universalmente atribuidas a las mujeres: la intimidad, la fecundidad, la omnipotencia, el calor del brasero y la fascinación de los abismos.

³ Acerca del ndóp (= posesión por los "rabs", es decir, por los espíritus ancestrales), que es esencialmente un culto de vocación terapéutica, véase el artículo de J. Zempleni en *Psychopathologie africaine*, vol. II, núm. 3 Dakar, 1966, págs. 295-439.

2. *La zona nigeriana*, con la tradición yoruba y, sobre todo, el culto del *bori* en país hausa y el culto de los *holey* en país songhay. Caracterizase este último, y más adelante insistiré al respecto, por el aspecto iniciático y casi pedagógico de la posesión, así como por la violencia del trance, que surge como un huracán⁴.

3. *La zona etiope*, en especial con el culto de los *zars* entre los amharas de Gondar⁵, cuyo aspecto espectacular se emparenta de manera patente con una forma de teatro.

4. Al lado de los casos precedentes, en los que la posesión se arraiga en un tronco animista (o musulmán muy arcaico), existen verdaderos cultos *sincréticos* que se sitúan en la confluencia de mitologías a menudo contradictorias; es lo que ocurre en especial cuando se traslada la mentalidad africana al continente americano, como en el caso de Brasil, particularmente en Bahía⁶, con el *candomblé*, cuyo origen es yoruba, así como en Haití con el culto del *vodú*⁷, que es una metamorfosis de las antiguas divinidades fons.

5. *El área malgache*, con la *tromba*, que es una posesión ritual que surge como reacción al colonialismo y, en particular, a la implantación del cristianismo en la isla.

6. Por último, *hay cultos de posesión que se sitúan en la frontera de la magia y la religión*: los rituales de los sufistas, o bien las ceremonias de los esauas, en Marruecos, así como las epidemias de posesión mística en Europa a fines de la Edad Media.

Terminaré este recuento, que no es en absoluto exhaustivo, sino que tiene por fin único presentar el fenómeno en su mayor

4 Sobre la posesión songhay, véase: Jean Rouch, *La religión et la Magie songhay*, P.U.F., 1960. Sobre el culto del *bori*, véase: Jacqueline Monfouga-Nicolás, *Ambivalence et culte de possession*, ed. Anthropos, París, 1972.

5 Véase: Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethlopiens de Gondar*, Plon, París, 1951.

6 Véase: Roger Bastide, *Le candomblé de Bahía, rite magé*, Mouton, París, 1958.

7 El mejor libro acerca del *vodú* sigue siendo, en mi opinión, el de Alfred Métraux: *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, París, 1958.

dimensión, con dos palabras acerca del auge espectacular del *pentecostismo*⁸, que ha pasado a ser una de las primeras religiones de América latina y que comienza a propagarse en Francia aun bajo la forma de comunidades denominadas "Asambleas de Dios"; reúnen éstas unas cuarenta mil personas, una parte importante de las cuales son jóvenes más o menos desamparados que han atravesado sin éxito por el militantisimo político o la experiencia de las drogas.

Lo que sorprende cuando se penetra en tales grupos es la participación intensa de los creyentes, su irradiante fervor, su calor más bien intempestivo en una época en la que la reserva y la frialdad casi cadavérica de nuestras relaciones diarias se han erigido en modelos de comportamiento, y es, en fin, su carácter decididamente *carismático*, que evoca de una manera irresistible el ardor de los primeros cristianos. El pastor que anima la sesión, salpicada de cánticos sumamente rítmicos, desempeña el papel de catalizador: induce en los participantes un zumbido constante y polifónico a través del cual los "¡Aleluya! ¡Aleluya!", los "¡Jesús! ¡Jesús!", los "¡Gracias, Señor; eres maravilloso!" regresan sin cesar. Luego, una o varias personas de la concurrencia se levantan con regularidad para confirmar su reciente conversión, generalmente acompañada de alguna cura. He visto gente de todo tipo declarar, justo en medio de la plegaria colectiva y en una especie de conmovedora ebriedad, que acababan de recuperar la vista o el sentido de la audición. Y eso no es todo; hay aun más, y el fenómeno se produce de manera casi infalible cuando uno se encuentra en una de esas "Asambleas"⁹: paralíticos conducidos en carro se largan brutalmente a caminar ante las aclamaciones ahogadas por los sollozos de la concurrencia, que repite sus "¡Jesús, Jesús! ¡Gracias, Jesús!", lo que regularmente pro-

8 Los diferentes movimientos que alegan ser hoy cristianos pentecostistas cuentan más o menos con unos diez millones de miembros.

9 Sin tenerlas todas consigo, pues si uno no participa fervorosamente en lo que debemos llamar "culto de posesión" se sentirá observado con cierto estupor y se le aconsejará vivamente que manifieste un poco más de entusiasmo (10, rue du Sentier, París; 99, rue Robert, Lyon, el domingo a las 16 y el miércoles a las 15).

voca manifestaciones de glosolalia en varios sitios del salón. El individuo habla en una lengua que le resulta absolutamente desconocida, pero al parecer podría ser objeto de traducción si se encontrara allí algún súbdito del país en la que es idioma nacional.

LA GÉNESIS DE LA POSESIÓN

Reacciones contraaculturativas de carácter paroxístico

Los cultos de posesión son, como los movimientos mesiánicos, *reacciones contraaculturativas* ante gigantescos trastornos sociales. Y, como en los movimientos mesiánicos, la "respuesta" dada es diferente según la intensidad de los trastornos y según, también, la índole de los grupos en contacto. Cuando entramos en la posesión, por último, nos acercamos a una *solución* que es paralela a la del mesianismo y que tiene su origen en la frustración que resulta de la destrucción de arriba abajo de las antiguas solidaridades sociales. En tal caso, ahora bien, ¿por qué dos tipos de respuesta? Me parece que la posesión, que es una respuesta de carácter paroxístico y que va necesariamente acompañada por una abundancia de síntomas psicósomáticos, debe relacionarse con los tiempos agudos de la frustración, con los momentos en que se experimenta el traumatismo de una manera particularmente brutal y en que el grupo étnico se vuelve especialmente vulnerable. A un desafío social, que desorganiza *de cabo a rabo* al antiguo consenso basado en la dependencia clánica y la simetría de los intercambios, responde las más de las veces un movimiento de posesión, pero también un movimiento mesiánico, y algunas veces ambos a la vez.

Significación y función de la posesión en su relación con la situación histórica

Por eso debemos distinguir desde luego la significación y la función de la posesión con relación a la *situación histórica* en la que aparece.

1. En las sociedades no colonizadas y en las que las instituciones tradicionales, aunque amenazadas, siguen siendo aun, pese a todo, relativamente fuertes, la posesión se inscribe en *estructuras de equilibrio* económicas y políticas. Las cofradías de poseídos aseguran la función de *conservadorismo social*, de garantía y justificación de las jefaturas locales. Es el caso, en especial, de las antiguas ceremonias iniciáticas de los fons de Dahomey y los yorubas del Níger. Tal cual lo señala acertadamente Roger Bastide, en este caso el trance no se propaga, "no constituye una epidemia", lo cual se opone a la posesión en toda la Europa de fines del Medioevo, que es reaccional a lo que bien se puede denominar un estado de hambre y una crisis de todas las instituciones y que esta vez actúa como una mancha de aceite, se extiende como un huracán de convento en convento, de aldea en aldea...

2. Con la aparición del colonialismo y la esclavitud de los negros en América, la significación de los cultos de posesión se vuelve completamente diferente. Estos ya no aseguran una función de conservadorismo social, sino de resistencia y subversión. Además, nuevos cultos aparecen allí donde jamás se los había visto y se introducen por todas las fisuras del grupo que se encuentra en situación de violenta aculturación.

Intentemos precisar la *función* que llenan estos cultos, las necesidades profundas a que corresponden. Contrariamente a los movimientos mesiánicos, carecen de una mira revolucionaria; más bien ejercen una función *terapéutica* y profiláctica. Surgen siempre y por doquier como respuesta a la invasión de una cultura heterogénea— la de los blancos y, con éstos, de los misioneros— que ha dado comienzo al proceso de desvalorización de los valores étnicos originales. Las divinidades ancestrales a las que ya no se rinde culto alguno, o a las que se tiende a desacreditar bajo el efecto de la extraordinaria fascinación que ejercen *nuestros* modelos culturales fuera de nosotros, resurgen entonces *vengándose* con la enfermedad.

Y a esta última, lejos de captársela como una maldición, se la vive y comprende como un mensaje que apunta a restablecer la

comunicación amenazada y en ciertos casos hasta olvidada entre las antiguas divinidades y el grupo íntegro. Ya se trate de la Tromba en Madagascar o del Candomblé en Bahía, los cultos de posesión son hoy por hoy en el Tercer Mundo movimientos anticristianos que brotan como reacción al éxito del cristianismo, que ha contribuido en gran parte a *rechazar* de la vida diaria de las sociedades en cuestión a los antepasados clánicos.

Las divinidades olvidadas y, con ellas, todo lo que se podría llamar "el arcaísmo" vuelven a ascender entonces de los abismos del inconsciente étnico y se manifiestan con la tortura de tal o cual individuo, al que se le enseña, luego, a volver a practicar el culto de los antepasados; mejor dicho, a identificarse con los antepasados mismos.

POSESIÓN Y CULPABILIDAD COLECTIVA

Un último elemento, por fin, merece que se lo destaque, pues ha de permiternos comprender todo lo que distingue a la posesión del mesianismo. Se trata de la parte de *culpabilidad colectiva* que aparece con las manifestaciones del trance. Todo el grupo se acusa de impiedad y de haber renegado¹⁰ y reconoce todo el peso del error por el que se ha podido dejar tentar y hasta arrastrar a la conversión a los valores extraños; precisamente, los valores del Islam o los del cristianismo.

Así, pues, la restructuración del deseo por el mesianismo y por la posesión no se efectúa en el mismo sentido. Mientras que los profetas convierten los antiguos mitos orientándolos resueltamente hacia un futuro universal y hacia lo que podríamos denominar una "prospectiva", los poseídos reorganizan su manera de

¹⁰ Es asimismo el caso de algunos movimientos protestantes de origen anglosajón (entre ellos el pentecostismo, acerca del cual algo he dicho ya), que insisten de manera particular en la gravedad del pecado y utilizan técnicas gestuales y musicales, como en África, a fin de situar al individuo o al grupo íntegro en condiciones favorables al desencadenamiento del trance.

tratar de escapar de la amenaza que la dislocación étnica hace abatir, y para ello asientan sus discursos, generalmente escandalosos, dentro de los marcos de representaciones tradicionales decididamente vueltas hacia el pasado tribal.

LOS SINCRETISMOS DE LA POSESIÓN

El carácter de los dos casos sincréticos de las comunidades que surgen hoy poco menos que en todas partes, sobre todo en el África Negra, no debe ocultar de nosotros la divergencia de las finalidades; pues bien, antes de proseguir me agradaría detenerme unos instantes en el aspecto francamente ridículo que suelen revestir los sincretismos de la posesión: el culto del vodú.

El panteón vodú no puede ser más antropomórfico de lo que es. Cuenta con *loas* (= genios) peluqueros, tenderos y hasta banqueros. Révoltosos y fanfarrones, pasan la mayor parte de su tiempo disputando y aguitándose los negocios. Son verdaderos diábolos en retruécanos y canciones lujuriosas, y las cantan, nos dice Alfred Métraux, "con un semblante estúpido, levantando un dedo y prolongando indefinidamente ciertas notas". Algunos son francamente idiotas, como Legba-pie-quebrado y sobre todo como Tifí-Jean-pie-flaco, el amante de Marinette-palo-seco, que no encuentra nada mejor que vigilar los caminos saltando en una pierna y lanzándose sobre los transeúntes, a los que devora. Entre esa grotesca cohorte está también la famosa Ezili, gran coqueta, incitante y caprichosa, maquillada a más no poder, vestida con ropa alternativamente rosada y azul y conocidísima por acostarse con cuanto hombre encuentra. En la cumbre del panteón vodú hallamos por fin a la gran familia de los Guédé: Barón-Sábado, Barón-La-Cruz, Barón-Cementerio, Madame Brigitte (también llamada "Gran Brigitte"), el general Jean-Baptiste Tracé (así llamado porque "traza"), el general Fouillé (porque "excava"), Madame Kikit, Achille-Picante... Los Guédé hablan con voz gangosa. Se mamarrachean con unos sombreros de copa

alta, llevan puños severamente almidonados, sienten verdadera pasión por los anteojos, a los que llaman "dobles lengüitas" y llegan incluso a ponerse varios pares a la vez, y por último rara vez les falta ocasión de expresarse echándose ron entre pecho y espalda...

EL ESCENARIO DE LA POSESIÓN

Las manifestaciones de la posesión no tienen la menor espontaneidad

La posesión consulta la paradoja. Apenas existen manifestaciones que sean tan escandalosas, violentas y desordenadas. El individuo afectado por ella se siente invadido hasta lo más íntimo de su ser por una criatura sobrenatural, que literalmente lo asedia. Ruge como un animal feroz, cae a tierra, suele revolcarse gruñendo, escupiendo y aullando. El observador poco informado tiene la impresión de asistir a una escena de desenfreno absolutamente espontánea e improvisada. *Jamás es así.* Las crisis de posesión africanas o haitianas, así como las grandes epidemias místicas que se desencadenaron en toda Europa hasta el siglo XVIII, se propagan de acuerdo con ciertas leyes y promueven según ciertos canales determinados de antemano. En el corazón mismo del trance, la sociedad nos dicta, sin que lo sepamos, de qué manera debemos comportarnos para caer en trance. Nadie mejor que Roger Bastide ha mostrado, en mi opinión, que lo que se nos presenta como una serie de gestos convulsivos o gritos inarticulados se halla, en rigor, dispuesto y socializado hasta en los menores detalles. Hay una sintaxis y una semántica de la posesión, y hay una lógica del trance, que es una lógica del cuerpo. Sería, por ejemplo, de pésimo gusto caer en éxtasis fuera del momento previsto, sin tener en cuenta las reglas que se han fijado y acerca de las cuales se espera que uno las respete. Para evitar este riesgo, el chamán africano, exactamente como su colega europeo titulado de "di-

rector de conciencia", da a la posesión un conjunto de representaciones colectivas, un lenguaje que tiene sus propias leyes gramaticales, su vocabulario y su sintaxis, cosa que le permite moldear la crisis dentro de marcos litúrgicos aceptables por todos.

Trance salvaje y posesión

Antes de describir el escenario propiamente dicho de la posesión, tengo que decir unas palabras previas acerca de la metáfora, que estimo universal, de la *cabalgata*, puesto que se la encuentra en contextos absolutamente diferentes, como el de la más antigua posesión africana, la mística hebraica (Salmo 73: "Me he vuelto como una cabalgadura y seré siempre contigo"), la Grecia dionisiaca (especialmente en el *Fedro* de Platón) y hasta Freud mismo, quien, cuando explica las relaciones que unen al Yo y al Ello, emplea la imagen del caballero que monta su caballo.

Conque; desde los primeros signos del trance, el propio individuo diagnostica lo que le ocurre, con la aseveración de que las divinidades ancestrales lo "montan": se califica de "caballo", o de "yegua de los dioses" si se trata de una mujer. Después, una vez que la nueva "montura" pasa por todos los grados de la iniciación, se compara la educación ritual con una "dorna", que prepara a los fieles para las cabalgatas divinas. Así se hace en el caso del vodú, por ejemplo.

La metáfora de la cabalgata de los dioses, que a menudo se apodera de multitudes enteras, me lleva a formular una distinción clave en materia de posesión, cual es la del *trance salvaje* y la *posesión* propiamente dicha. Sean cuales fueren sus variaciones, podemos descomponer el escenario de la siguiente manera.

Primera fase de la posesión: la tempestad

Un individuo cae brutalmente enfermo. Por lo general permanece postrado durante cierto tiempo, rechazando todo ali-

mento y todo cuidado de parte de su medio; luego se siente sacudido por violentas convulsiones espasmódicas, se levanta y se lanza rectamente delante de él, "como proyectado por un resorte", dice Métraux, y titubea, se tambalea y pierde el conocimiento... Durante un rato puede oscilar entre una fase de anorexia afectiva y depresión y una fase de exaltación brutal. En lenguaje songhay se dice entonces que el "holey", que es el genio del hogar y que en songhay significa "loco", desencadena su cólera contra la indiferencia del grupo. Los adeptos del vodú, por su parte, diagnostican que el "loa" —el espíritu— se desencadena humillando a sus futuros "caballos".

De cualquier modo, al poseído sólo se lo puede comprender, y por lo demás sólo se comprende a sí mismo, como parte integrante de un conjunto: es el intermediario por el que una divinidad ancestral trata de comunicar algo a toda la colectividad. Son síntomas que nunca le atañen exclusivamente; significan una elección, o una desgracia, más difusa y situada en otro nivel, como por ejemplo en la degradación de las relaciones sociales que unen el clan. De allí, pues, que, antes de tomar una decisión atinente a quien comienza a entrar en trance, venga primeramente escucharlo y luego hacerlo hablar y reunirse así con lo sagrado, procurarse una entrevista con éste para saber qué espera. Si estamos en el Senegal, por ejemplo, entre los lebiús, ¿se trata de algún hechizo, de un ataque de encantamiento, de una divinidad hostil o bienhechora? En una palabra, ¿qué se quiere de nosotros?

Segunda fase de la posesión: el diagnóstico

Consiste, esencialmente, en circunscribir el supuesto origen de la agresión y en distinguir —lo que no es cosa fácil— los síntomas que pudiéramos calificar de demoníacos y que en África, sobre todo, se atribuyen a alguna divinidad extraña de la tribu rival, o bien a algún "espíritu" particularmente desca- rriado, de los síntomas siempre buscados y que son provocados

por la divinidad local insatisfecha y cuya manifestación no puede ser más que una intimación a estrechar los vínculos sociales a punto de disolverse. Los "Ndopkat" lebiús, que en el Senegal son los psiquiatras del hogar y, por lo demás, los más cercanos colaboradores de los médicos del Hospital Fann, de Dakar —o, incluso, los zumas songhayes—, proceden entonces a una identificación del genio y prescriben una terapia que en las sociedades afectadas por la posesión siempre se inscribe dentro de marcos ampliamente comunitarios. El grupo se cuida, por así decir, él solo, y toma a su cargo y por su cuenta los conflictos y las necesidades del individuo aquejado.

Tercera fase de la posesión: la iniciación

Consiste en convertir la advertencia que mediante uno solo se le ha dado a todo el grupo en ritual de función curativa. Primera cosa por hacer: aplacar el espíritu, ponerle de manifiesto todo el interés que se le asigna, haciéndosele sentir que se ha comprendido lo que él espera de nosotros. Segunda: canalizar sus furros mediante una domesticación, orientando el trance. El lenguaje vodú no puede ser al respecto más explícito de lo que es. Los haitianos oponen un *loa bossal*, irascible y loco furioso, que se expresa con salvajismo dentro del mayor desorden, y un *loa baptisé*, es decir, domoñado y controlado por el grupo y encadenado de allí en adelante dentro de los estrechos límites de un ritual que lo ha previsto todo con suma anticipación.

Tal es la distancia cabal que separa al *trance extático*, siempre carente de organización y literalmente intempestivo, de la *posesión propiamente dicha*, que no es el trance, sino su regulación.

Entre ambos se sitúa, precisamente, el tiempo agudo de la iniciación, o sea, de la ceremonia propiamente dicha, en el curso de la cual la sociedad controla todos los posibles escarceos del desenfreno, lo disciplina, lo canaliza, lo organiza, lo remoldea hasta el exceso. La iniciación dura, generalmente, una semana

larga, y en el curso de ésta se efectúa el esfuerzo de familiarizar al nuevo poseído con su espíritu. Enséñasele entonces al "crítico", como lo llaman los adeptos del vodú, la historia de su genio, los gestos y los pasos de danza que su culto necesita. Una semana, pues, en el curso de la cual se realizará el esfuerzo de "fijar" definitivamente el caballo a su montura, que, por fin comprendida, se apaciguará de manera progresiva. El caballo (el *shual*, como dicen los haitianos), así curado, puede entonces regresar a su familia, no sin haber vestido previamente, sin embargo, los hábitos y las insignias del genio en cuestión y haber prometido solemnemente someterse a ciertas reglas: la regla de ser un buen caballo, digno de su jinete, y de estar disponible en todo momento para participar, cuando se lo necesite, en las ceremonias de posesión, de las que voy ahora a hablar. Ha pasado a ser, como dicen los songhayes, un "holey izé", es decir, un "hijo de los holey". En adelante conoce los gestos y las actitudes que se aguardan de él.

Cuarta fase: el culto de posesión propiamente dicho

También se lo puede llamar danza de posesión. Comienza con un ritmo lento y más bien obsesionante. Todos los iniciados, jóvenes y viejos, son convidados a ella, y en torno de ellos, reunidos en círculo, la multitud de los espectadores. La música y el ritmo de la danza van acelerándose de una manera muy progresiva y ejerce en los participantes una especie de inervación. Por lo general al cabo de una hora, a veces más, las estimulaciones auditivas conducen a un primer bailarín a manifestar los primeros síntomas de la posesión. Deja entonces de bailar; se apodera de él una especie de temblor. Sus movimientos se vuelven bruscos y automáticos. Cae a tierra; intenta enderezarse y titubea nuevamente. Su respiración se hace jadeante. Y en ese momento intervienen los grandes maestros del culto, que se han organi-

zado como una especie de equipo terapéutico. Tomaré el ejemplo de la danza de los holey, en el Níger, que es particularmente esclarecedora a este respecto.

En lo alto de la pirámide, los "zimas" (lo que en lenguaje songhay significa "jefes de los locos"). Son psiquiatras veteranos, o, con mayor exactitud, antipsiquiatras especialmente "experimentados" que nada tienen que envidiar a Laing o a Cooper. Como ellos mismos son poseídos que se han vuelto a su vez custodios, tienen la particularidad de haber sido directamente reclutados por el genio ancestral, que les ha confiado la misión de organizar el culto. No son, pues, del todo "caballos", como los otros, sino caballos "salidos de la fila", como dice Jean Rouché, y frecuentan con asiduidad tal la compañía de los espíritus, que sus poderes son infinitamente superiores a los de los demás iniciados. Ellos son quienes preparan la ceremonia, fijan el lugar y la fecha de su desarrollo y luego la controlan, pudiendo hasta esbozar los primeros pasos de la danza y mostrar de qué manera hay que comportarse para caer en trance, si, como suele suceder, ningún "genio" se pone de manifiesto entre los participantes. Todo el mundo tiene entonces la vista clavada en ellos, y los danzarines los siguen en fila india, intentando reproducir sus gestos y sus mímicas hasta en los menores detalles.

Por abajo de los zimas, y a sus órdenes, la pequeña compañía de las "mujeres tranquilas". Su presencia es absolutamente indispensable. Elegidas por su gran calma y su facultad de resistencia a la carga simbólica de la música y la danza, que actúan como verdaderos condensadores de energía, son las *enfermeras* encargadas de ocuparse de los danzarines en crisis. Ellas son quienes enjugan la baba y el sudor de los poseídos, quienes les suenan la nariz, los afeitan, los rodean de una solicitud completamente maternal.

Por último, la orquesta, que obedece las órdenes de los zimas, acelerando o aminorando la danza, a su pedido, y pasando de un ritmo a otro, si así lo exigen.

He ahí resumidos a grandes trazos los marcos terapéuticos de la ceremonia. No bien las convulsiones se apoderan de un primer danzarín, el zima se acerca a éste, reconoce al genio ya diagnosticado en el curso de la iniciación e indica entonces a los músicos tocar los aires que ese genio prefiriere. Y la ceremonia adquiere un giro espectacular y escandaloso. El danzarín en cuestión se muerde, se arranca los cabellos, desgarrá su ropa, se revuelca, estalla en sollozos y luego se precipita sobre la concurrencia, como un loco furioso. De ese modo recorre, hasta el agotamiento, toda la gama de los síntomas que su "montura" espera de él. Las "mujeres tranquilas" lo asisten con sus solícitos cuidados, rogando tiernamente al genio que permanezca un poco más, mientras ellas apartan a los niños del círculo de la concurrencia. A esto se le llama en songhay "levantar el espíritu"; en antipsiquiatría decimos ahora "partir de viaje"; pero de cualquier manera debemos reconocer que algunas divinidades no les ahorran nada a sus "caballos". Éstos ya no son dueños de su cuerpo; el espíritu los habita y el espíritu ha de ser al fin quien hable y revele su nombre delante de toda la atenta concurrencia. Lo que dice es un recitativo ritmado y salpicado de aullidos bestiales, pero a través del cual todo el grupo se entera de lo que de allí en adelante se exigirá de él.

Muy pronto, sin embargo, otro danzarín es presa de temblores frenéticos, y toda la atención de la concurrencia recae entonces sobre él, mientras que los demás iniciados continúan bailando como si nada hubiese ocurrido.

Fin de la ceremonia

Lo marca el desencarnamiento de los diferentes genios, pero no es cosa que carezca de dificultades. Un último acceso convulsivo, más fuerte que los anteriores, se apodera del bailarín, y éste cae brutalmente, perdido el conocimiento. Las "mujeres tranquilas" se precipitan sobre él y lo reaniman. Exhausto, la

mirada hosca, se endereza con suma dificultad y parece completamente aturdido. Luego vuelve en sí, olvidado de todo cuanto acaba de sufrir, pero dispuesto a recomenzar no bien los zimas recurran a él para una nueva ceremonia...

LOS CULTOS DE LA POSESIÓN Y LA TERAPIA DEL ADORCISMO

El escenario, tal cual acabo de describirlo a bulto, es susceptible, por supuesto, de una multitud de posibles variaciones. Pero hay una constante que permanece siempre idéntica: a la posesión, lejos de considerársela como una maldición de la que habría que apartarse, se la desea de una manera sistemática. Es el signo de una agresión, pero de una agresión que coincide con la señal de una elección. Es el medio eminentemente privilegiado de transformar los síntomas de la enfermedad en esperanza y de convertir en reacción terapéutica lo que *nosotros* tenemos por patológico.

El trance, o la locura experimentada como revelación o como abominación

Pero creo que, llegados a este punto, tengo que dar algunas explicaciones. Al trance, y de un modo más general a la locura —nuestra moderna mentalidad, fascinada y espantada a la vez por lo irracional, la ha traducido al vocablo menos angustiante de "histeria"—, puede el grupo social aprehenderlo de dos maneras diferentes. Tan pronto se lo considera como un estado mórbido y una catástrofe, a los que es preciso conjurar, tan pronto se lo acoge, se lo busca y hasta se lo provoca sistemáticamente¹¹,

¹¹ Es un paso ya superado entre los amharas de Gondar, donde al individuo se lo proyecta literalmente a la posesión gracias a los oficios del psicossacerdote, quien desencadena en él una crisis aguda, considerada como el primer grado del ritual de iniciación.

como si fuera el signo de una revelación a la que, lejos de despreciársela, se la valoriza sobremedera. Entre esas dos posibles opciones, universalmente señalables, se puede tejer toda una serie de variantes y niveles intermedios, relaciones recíprocas que unen a la posesión, el poseído y su sociedad. Pero siempre han de oscilar en torno de esos dos tipos de inteligibilidad rigurosamente opuestos, capaces, por lo demás, de permutar de una época a otra o de una sociedad a otra merced a una cabal inversión, que da fundamento al campo estructural de lo sagrado y la locura.

Porque la opción dominante de nuestra psiquiatría es francamente exoreística y porque, de un modo más general, toda nuestra cultura occidental se basa en verdaderos rituales de expulsión de lo que denominamos enfermedad, y que no es más que uno de los rostros de la desventura, se nos ha vuelto difícil comprender que otras sociedades tengan una comprensión diferente de la nuestra; por ejemplo, que los síntomas patógenos puedan gozar entre los songhayes de una acogida como si fuesen "el lenguaje de los dioses", y no como se los considera entre los thongas o entre nosotros, como "la locura de los dioses".

Dar a la locura una forma cultural y mítica

Más adelante hemos de ver, cuando pasemos del enfoque etnológico al etnopsiquiátrico, qué conviene pensar al respecto. ¿Son los cultos de posesión una feliz tentativa terapéutica de restructuración de la sociedad amenazada? Contentémonos por el instante con comprender que lo que aquí se halla en tela de juicio es toda una concepción del mundo, una concepción que consiste: 1) en implicarse profundamente en la locura ajena, y 2) en otorgar a esa locura una forma cultural y mítica, y no en expulsarla a cualquier costa. La utilización del trance como soporte de la iniciación, que permite transformar síntomas de desorden en

estructuras de comunicación, no nos es, por lo demás, del todo extraña. En una época que no ha terminado de cumplirse, sabido es hasta qué punto el cuerpo de los místicos cristianos se convierte en vehículo de lo sagrado. Al igual que en África, la divinidad se encarna, habla y profetiza. El poseído sabe que no debe oponer resistencia a la gracia que se le ha concedido, y en cuanto a la Iglesia, bien que conoce qué le falta hacer para canalizar el trance dentro de los marcos de su dogma. En fin, sobre esa misma inteligibilidad adorocística de las relaciones que vinculan al poseído, al terapeuta y a su sociedad se basa el movimiento "antipsiquiátrico" contemporáneo¹².

DE LA POSESIÓN AL TEATRO Y LA FIESTA

Un último punto atraerá nuestra atención y nuestra curiosidad. Creo que, sin negar en lo más mínimo la *especificidad* de los cultos de posesión, siempre es posible ampliar en notable medida el campo sociocultural del que éstos sólo son, en fin de cuentas, un caso particular. En efecto, a través de la posesión, aunque bien es cierto que también a través del teatro y la poesía, el anarquismo y el "situacionismo" y, por último, todas las actitudes de fantasía social, se despliega una misma inspiración, una misma sed de absoluto, un mismo y ardiente deseo de total liberación de la impulsividad humana, que se origina en una de las matrices de la esperanza colectiva: *la matriz carismática*, o, si se prefiere, *la matriz de la fiesta*, que es, antes que la de un *futuro de alternativa*, la de un *presente de alternancia*.

Así es. Antes de condenar esa exuberancia que nos viene de lo más profundo de los abismos nocturnales y que brota de las entretelas mismas en las que se enraza el deseo humano; antes, pues, de condenarla en nombre de nuestra "ciencia", que no es —no se puede decir menos— una "gaya ciencia", atendamos más bien lo que ella nos dice.

¹² En mi libro que ha de servir de continuación del presente he de insistir con amplitud acerca de "la antipsiquiatría o los ruevos poseídos".

Los tiempos cabales de la fiesta, que son asimismo los del teatro y la poesía en el sentido exacto del término, es decir, de actividad de fabricación del mundo son tiempos de excepción, de desborde, de demasia, y su efervescencia y su exaltación contrastan brutalmente con la monotonía de la vida diaria. En una sociedad tildada de "primitiva" se necesitan a menudo varios meses para juntar la suma de las riquezas que se habrán de derrochar en unos pocos días. Todos se sienten tentados de impulsar el freno lo más lejos que puedan: insultar a sus superiores, acostarse con su hermana o su hermano, emborracharse hasta el último extremo, agotarse en movimientos, ruidos, injurias y chanzas que resulten las más groseras que haya. Por mi parte me parece que se trata de un comportamiento decididamente sano y probablemente tan indispensable para la vida individual como para la vida colectiva, pues es el comportamiento en el que la fantasía, la gratitud y el juego dan sentido a nuestra existencia y nos recuerdan que el trabajo y la batalla política, si bien son cosas serias, no son de la mayor seriedad y merecen que se les vuelva a poner en su lugar, al menos de tanto en tanto.

Los humanistas, así sean "liberales" o "revolucionarios", hace siglos que vienen predicándonos en Occidente la sumisión, el renunciamiento y el sacrificio. Se han convertido en los denigra-dores de la vida y en los amigos de la abnegación y el ascetismo, desplazando incansablemente la alegría de existir y de estar juntos a un más allá o un futuro que no terminan nunca de llegar. Por-que el chamán y tras de él el poeta, el artista y el comediante han cultivado, por su parte, el sentido agudo de la fiesta y de la exuberancia social, porque nos han mostrado que se puede vivir sin moderar la pasión de vivir, su contribución a la histo-ria de la humanidad me parece completamente inestimable y deseo rendirles aquí mi sincero homenaje.

La opción adoptada en Occidente bajo la influencia de la sublimación griega, o sea, del discreto encanto de Apolo, des-pués agravada por la seriedad de nuestra mentalidad capital-laborista, es a mis ojos absolutamente esterilizante y mutiladora. Sobre poco más o menos, todos nos hemos vuelto hoy insensi-bles a la ebriedad de Dionisios; mejor dicho, se nos ha enseñado a reprimir en nosotros, a repeler, incluso, esa aptitud "mágica" que tiene la imaginación para desplegarse y trasfigurar nuestras relaciones y que es, como bien lo había visto André Breton, la fuente misma de la libertad.

Desde los aullidos de los bailarines en trance hasta el exceso de mayo del 68 —ese éxtasis de la historia—, pasando por la comedia de Aristófanes, la abadía de Rabelais y la Comuna de París, algo idéntico se dice, algo que se me presenta como absoluta-mente fundamental: que el culto del futuro posee límites, que la historia alimenta en nosotros una represión y una creciente culpabilidad, que el sacrificio del placer es malsano, que siempre nos tomamos demasiado en serio, que la organización de la sociedad, sea cual fuere, debe chacotear siempre para salir adelante, que a la ciencia hay que ponerla en su lugar, etcétera, etc.

Por lo demás, no todas las conductas propias del exceso son por completo víctimas de sí mismas. Tanto el poseído como el actor¹³ saben perfectamente que están representando un papel y no obstante son al mismo tiempo lo que representan. ¿Hay para qué recordar, en fin, que toda sociedad humana se realiza también por el modo de lo imaginario, el fantasma y lo fantás-tico, y que aquel que no siente gusto alguno por el sueño tampoco lo siente por la vida? La fantasía social, la danza, la música: todos estos comportamientos del éxtasis, que se emparentan con la poesía, no se oponen en modo alguno a la actividad revolucio-naria, que es una actividad de fabricación de una historia por fin más humana. Constituyen algo así como su motor, su energía y su inspiración, y son más esenciales para nuestra existencia que

¹³ Los griegos designaban al actor con el nombre de "hipócrita".

todo el resto. Sin ellas nuestra vida se deshumanizaría en lo más cotidiano que tiene y nos conduciría por el camino que siguió el dinosaurio.

CUMBRES DE INTENSIDAD PASIONAL

Así, cuando Fourier sueña con una ópera generalizada tiene razón de proyectar su sueño, de realizarlo ya en parte en su vida y de compartirlo, puesto que, a la espera de que sea la existencia colectiva misma quien adquiriera forma de teatro, ¿no podríamos de aquí en adelante introducir en el claroscuro de la cotidianidad momentos privilegiados de efervescencia social que se instaurasen en discontinuidad tanto con el trabajo como con el ocio y que asesinasen periódicamente los múltiples rostros de la seriedad y la tristeza? Lo que en todo caso no se puede negar en lo que atañe a los cultos de posesión, como, por lo demás, en lo que concierne a la tragedia (acerca de la cual Hölderlin nos dice que nos muestra "cómo los dioses y los hombres logran ayuntarse") y a todas las actitudes festivas de teatralización de la existencia, es que unos y otras nos llevan a alcanzar cumbres de intensidad pasional y de liberación extática de las que tan necesitados estamos hoy.

VII

LA UTOPIA

EL MONÓTONO UNIVERSO DE LA UTOPIA

El campo de la posesión describe el itinerario de la imaginación humana en lo más efervescente, irracional y contradictorio que ésta tiene. En cambio, entrar en la utopía es elegir deliberadamente el universo más monótono y fastidioso que haya. No son ya, como en el caso de la posesión, el sueño, el misterio y la pasión hasta la orgía en la noche o la penumbra del mito, sino que es la claridad lógica del orden —mejor dicho, de la *organización* establecida— en la evidencia hermética y beata de los números, la ecuación y la previsión.

Si la utopía encanta, ello sólo se puede deber a su carácter *fastuoso, minucioso y preciso*, pero no por cierto a su facultad visionaria, que es prácticamente nula. Tal es la razón por la que uno se asombra de que hasta una fecha muy reciente¹ se haya confundido al pensamiento utópico, que es el *racionalismo social* mismo en lo más austero y seco que tiene, con lo que es *propíamente su contrario*: la libertad poética, el grito del hombre de teatro, del chamán o el anarquista, enamorado a no poder más de goce y fantasía.

¹ Prácticamente hubo que aguardar hasta la aparición del gran libro de Gilles Lapouge, ya citado, que apareció el año último, para restituírle a la utopía su sentido exacto. No me cansaré de recomendar la lectura de este libro infinitamente estimulante.

Conviene, pues, si no queremos ceder al conformismo contemporáneo del sincretismo y la amalgama, restituirles a los diversos proyectos utópicos sus exactas significaciones, de las que ya podemos tener un preguisto no bien las situamos dentro de la perspectiva más global de la imaginación colectiva, en el seno de la cual el mesianismo y la posesión adquieren visos de contrautopías radicales.

La utopía es antes que nada un género literario y sociológico cuyo origen se remonta, no a Thomas More, como tan a menudo se dice, sino a Platón, e incluso, antes, a Hipodamo, en el siglo v a C. Pero al lado de las utopías escritas² están las utopías prácticas. Habitualmente se cita a la república teocrática guaraní, fundada en el siglo xvii en América del Sur por los jesuitas y que vivió durante ciento cincuenta años sobre las bases de un comunismo económico casi absoluto, o bien a la "Icaria", construida por Cabet en el siglo xix en Nauvoo, Illinois. Pero se desdeña interrogarse sobre el fascismo, el capitalismo y vastísimos aspectos del neocapitalismo actual, que tiende a reglamentar las libertades humanas de acuerdo con un modelo estrictamente utópico. Lo que deseo por el instante es delimitar y especificar lo que caracteriza a toda utopía. Sea cual fuere su época —nace en Grecia en el siglo v a C. y florece a nuestra vista en el siglo xx— y cualesquiera que sean sus fundadores y sus adeptos, que generalmente son tristes y amigos de los uniformes, hay una constante de la utopía que acarrea, de manera inexorable, temas siempre idénticos y cuyas posibles variaciones, constituidas por los rasgos tomados de la sociedad ambiente, nunca llegan a modificar el espíritu del género.

² Estas son las más célebres: Platón, *La república*; Thomas More, *Utopía*; Campanella, *La ciudad del sol*; Francis Bacon, *La nueva Atlántida*; Morelly, *La basiliada*; Cabet, *Viaje a Icaria*; Aldous Huxley, *El mejor de los mundos*; Georges Orwell, 1984, y en el cine: *Metropolis*, de Fritz, y *Alfáville*, de Jean-Luc Godard. En cambio, *La abadía de Telemo*, de Rabelais, o *El nuevo mundo enamorado*, de Fourier, no son utopías, sino contrautopías.

La utopía es deseo de perfección

Perfección alcanzada de una vez por todas y a partir de la cual ya no es posible retroceder ni, claro está, ir más adelante. La ciudad ideal debe someterse a los imperativos de una *planificación* absoluta que lo ha previsto todo por anticipado y que se halla de tal modo convencida de que actúa por el bien mayor de sus súbditos, que no tolera el menor diálogo, ningún enjuiciamiento, desviación alguna de sus exigencias, por mínima que sea. La utopía es una roca que desde la cumbre de la pirámide organiza, programa, legisla y trasforma los desórdenes en regularidades.

En tales condiciones ya se comprende por qué la búsqueda, a decir verdad frenética, del perfeccionismo logrado a decreto limpio, constituciones, códigos civiles y tribunales de excepción se ve animada por la radical voluntad de romper los puentes con todo lo anterior. Nadie mejor que el utopista aborrece la historia y su memoria colectiva; nadie como él siente por los mitos, sean cuales fueren, un odio cuyo aspecto feroz y obstinado es casi conmovedor. Esa repulsión por el pasado, vinculada a la idea fija de que la pureza social se halla al alcance de la mano y de que por consiguiente puede uno borrarla la marca de suciedad de todas las sociedades antiguas, encuentra su más clara expresión en el atractivo ejercido sobre varias generaciones de utopistas por el continente americano, denominado "Nuevo Mundo" y que habría de servirles de campo de experimentación.

El ordenamiento matemático de la construcción utópica

Se desprende, lógicamente, de lo anterior. Puesto que la finalidad a la que se apunta es nada menos que la perfección social realizada de una vez por todas, ¿es posible hallar un guía más seguro que la ciencia ni un modelo más exacto que las matemáti-

cas? Los utopistas aborrecen todo lo que los poetas quieren: la fauna y la flora, las ramas del árbol que crecen conforme a una caprichosa fantasía, los bosques, los torrentes y los instintos indomables de los hombres. Su preferencia se dirige con toda claridad, tal cual lo señala Gilles Lapouge, a los compases, las escuadras, los libros de contabilidad, los silogismos y las taxonomías. Si se interesan por los insectos, es más bien para clavarlos vivos sobre la plancha de su colección y rotularlos, pero su pasión, si existe, es una pasión fría, hecha de rigor y austeridad. No cesan de remodelar la naturaleza, de contrariarla, de contradecirla, de someterla a sus cálculos y a sus ordenantes, si existen. Su ideal es rigurosamente racionalista, voluntarista y cientificista. Procuran realizar lo que en última instancia es impensable: un Estado totalmente planificado en el que los hombres no tengan ya capricho ninguno: tanto se los habrá remodelado cabalmente de acuerdo con las reglas compulsivas de la pura inteligencia.

El odio por lo que diferencia

El utopista detesta lo que es único, original, lo que diferencia y personaliza. Desde *La república* de Platón hasta el colectivismo de Stalin, pasando por *La ciudad del sol* de Campanella, se procede a una verdadera nivelación de los individuos, convertidos en las piezas anónimas e intercambiables de una máquina escrupulosa-mente aceptada.

El conformismo del "anti"

La inversión de las normas ambientales en sus contrarias constituye otro proceso habitualmente de rigor en el caso de la utopía. Es lo que hoy denominamos la "contracultura", que, para afirmarse frente a una sociedad a la que aborrece, toma de ésta todos sus materiales. Es el conformismo del *anti*. Fourier, que a juzgar

por los rasgos dominantes de su personalidad no tiene nada de utopista, suministra una de las más preciosas muestras: duplica de golpe y porrazo todo lo que incumbe a la naturaleza y construye por completo una sociedad rival de la precedente, pero paralela a ella. Básteme como prueba al respecto no más que su bestiarío, compuesto de antileones, antitiburones, antibalenas, antifocas, antihipopótamos; en una palabra, de antitodo. Por la misma época los mormones, que acababan de fundar en Utah la ciudad de Salt Lake, construían sus bancos y los llamaban "antibancos", tal cual hoy denominamos "antiarte" o "antiteatro" a las formas de expresión que tratamos de oponer a nuestro arte o nuestro teatro.

Lo que deseo destacar sobre todo es lo poco subversiva que es la utopía. Nunca se construye en ruptura con el orden establecido, en un proyecto que sea, ya de alternativa, ya de alternancia. Imita al revés a la sociedad ambiente hasta en sus menores detalles y representa algo así como la imagen negativa que esa sociedad se devuelve a sí misma.

Precisión minuciosa y simplicidad

Toda utopía se caracteriza por su carácter de precisión minuciosa y, paradójicamente, también de simplicidad.

Minucias: se debe arreglar, planificar y ordenar todo hasta en sus menores detalles, a fin de prevenir toda irrupción—considerada siempre desastrosa—del capricho y la fantasía humana. Nada, absolutamente nada se deja librado a la improvisación en tratándose de utopía. Fourier hasta se desvela, para que el edonismo social quede plenamente satisfecho, trabajando en busca de un ácido cítrico boreal flúido que, asociado a la sal, dé a los océanos un sabor de limonada. Recuérdese asimismo la famosa fábrica de alfileres de Adam Smith, organizada con tal lujo de detalles, que se entra en un universo resultantemente grotesco.

Simplicidad en demasía. Tal es lo que sorprende en todas las construcciones utópicas, que reaccionan a la complejidad y profusión de las leyes de su época con un pequeño número de decretos de un candor y una claridad casi desconcertantes, como que la sociedad ideal, habiendo decidido de una vez por todas sus grandes orientaciones en el nivel de unos cuantos principios, ya no conocerá las dificultades habituales, los conflictos ni las tensiones en que habitualmente se entredan las sociedades. Al legislador mismo se lo habrá de reconvertir, y la Asamblea Nacional no tendrá ya nada que hacer, como no sea, cual en el caso de la Icaria cabetiana, votar la inscripción de una nueva legumbre en la lista de los alimentos...

Un último aspecto del pensamiento utópico es, en fin, el que atañe a su rechazo alérgico y su condena sin apelación de todo cuanto pueda parecerse a la inquietud metafísica y a la ambivalencia del mito. Gilles Lapouge o pone la utopía a lo sagrado, y no se equivoca. Es absolutamente cierto, en efecto, que, al transformar por la fuerza las turbulentas cascadas de la naturaleza en una regularidad escrupulosamente ordenada y fija en el seno de la cual ya nada puede ocurrir, el planificador utópico desconsagra el mundo. Contrariamente a los adamitas, a los chocarreros y a los hippies, que gustan de la naturaleza y tratan de beber en ella hasta la orgía de su misterio, los utopistas deciden administrar, instituir y proclamar a la faz del mundo que la creación es un fracaso y que hay que recomenzarlo todo. Pero a partir de allí no estoy ya en absoluto de acuerdo con Gilles Lapouge en su interpretación, pues el utopista no extermina necesariamente a la divinidad. Lo que hace es diferente. Corta los caminos de encuentro entre el cielo y la tierra, exorciza lo trágico al moralizar la religión y vacía a la existencia de toda posible angustia al prohibir la *pasión simbólica* y prescribir la sumisión a un orden que tiene toda la claridad, la tranquilizadora evidencia, la positividad, el brillo, pero también la *tristeza de los signos*.

Religión del activismo y el trabajo

Poco importa, finalmente, la importancia que tal o cual fundador de utopía asigne a la religión³; el papel que se le atribuye es de tal modo moralizador y sociológico, que ya no hay nada que esperar de ella. Thomas More y Campanella son unos pobres creyentes: confinan a Dios en su oficio, lo encierran con doble llave para que no vaya a perturbar los asuntos importantes, esto es, los de la ciudad de la dicha. Pero el carácter sacro de la creación utópica no estriba en ello. Más bien consiste en una verdadera absolutización de la política sostenida para la dimensión única de la existencia. De esa manera, pues, la energía humana, al no poder proyectarse por decreto contra todo lo que pertenece a la poesía, a los mitos y el misterio, pasa a estar disponible para una empresa única —la organización— y de ahí en adelante refluye sobre el trabajo. La utopía es *la religión del activismo y el humanismo* y procura el triunfo del racionalismo sobre todos los aspectos de la vida, así como tiende a llevar a cabo esta monstruosidad: la sumisión absoluta de los hombres, convertidos en destajistas crédulos y obedientes al bien común, merced a la represión del sueño, del deseo y de nuestra aptitud festiva y visionaria, o solamente tal. Es la perfección cerrada del hormiguero y el cuartel y el repelente fanatismo del orden y la estructura. No ya siquiera la política considerada como última instancia, pero que todavía les deja al acontecimiento, el azar y la libertad la posibilidad de llegar, y a la contradicción la facultad de hacer estallar el sistema, sino la perversión de la política en *politicología previsor*a. Lo que la utopía detesta por encima de todo es la angustia ineluctable que surge cuando nos hallamos en la confluencia de significaciones múltiples y antagónicas entre ellas, es la pasión y la desmesura de

³ En Utopía de Thomas More los ciudadanos pueden adorar a su gusto a la Luna, al Sol y hasta a un dios construido de cabo a rabo y que se llama Mitra. En cambio, la preferencia de Campanella va rectamente al dios solar, mientras que en el caso de Saint-Simon la divinidad es una divinidad del desarrollo, y en el de Owen es una divinidad de la razón. El dios de Fourier, por su parte, parece ser más bien de tipo voltieriano, etc.

nuestras elecciones, es nuestra ambivalencia frente a la muerte. es la discontinuidad y la música interior. Como no tiene una idea muy alta de los hombres, como desconfía de los impulsos de éstos como de la peste, ha dado con el medio increíble de acallar sus contradicciones: exorciza el fantasma y lo fantástico, los confisca en beneficio de una estricta moral y de una deontología totalitaria de la vida en sociedad.

LA UTOPIA, O EL FRENESÍ DE LA ORGANIZACIÓN

Ya enunciados los principios generales —y no olvidemos que la utopía es, contrariamente al mesianismo, la construcción intelectual de filsofos y de matemáticos generalmente salidos de la burguesía—, paso ahora a algunos aspectos fundamentales de la organización utópica misma.

El urbanismo constituye el eje y el punto de partida de toda sociedad utópica

Contrariamente a las comunidades mesiánicas y a los grupos de poseídos, toda sociedad utópica pone sumo esmero en encajarse en una *ciudad* hermética. Esa cohorte de espíritus tristes y más bien crispados que es la gran familia de los utopistas se halla formada —que yo sepa, sin la menor excepción— por fanáticos de la arquitectura.

Dos ideas simplísimas los animan.

a) *El grupo social debe ser arrancado de su medio natural*, para remodelárselo de la cabeza a los pies conforme a las exigencias de la ciudad. Contrariamente a los poseídos y los anarquistas, que desconfían del medio urbano. (Bakunin hablaba de "la gran canalla de las ciudades"), y contrariamente, incluso, a la política china actual, que otorga muy claro privilegio al campo sobre la ciudad y se apoya esencialmente en las capas campesinas, los utopistas

lo aguardan todo de la organización urbana. Alimentan este increíble proyecto: que el hombre sea reducido al ciudadano y que el ciudadano quede irreversiblemente adherido a su ciudad como el lactante al que se le impidiera engrandecer a su madre. Para ello es necesario destruir todo cuanto crece a ciegas y reconstruir sobre las bases absolutamente nuevas de la línea recta y el tablero de ajedrez. Lo que llama sobre todo la atención en tales construcciones prefabricadas, que exorcizan de una manera implacable la memoria colectiva del grupo, es la voluntad deliberada de reducir la exuberancia, la riqueza y la *diversidad* de una aldea o de una ciudad digna de tal nombre —es decir, hinchada de una densidad mítica que sólo lentamente, generación tras generación, se puede cumplir— a la coherencia monolítica de la *identidad*. Nada se derrocha, nada queda librado a la fantasía de la improvisación. Hasta el último vericuetu de naturaleza baldío se vuelve presa de la regla de cálculo y del tendel del arquitecto. Y si todavía se tolera la vegetación, no pararán de remodelarla hasta trasformarla en esos sórdidos "espacios verdes" de césped, prohibidos, que demasiado bien conocemos. No faltan ejemplos. Ejemplos que en todos los casos dan testimonio de la pasión geométrica y de la escasa fantasía de que dan muestra los utopistas.

Platón, "el gran Platón", tan venerado por nuestra mentalidad intelectualista, pero respecto de quien ya sería por fin conveniente mostrar que fue un innegable precursor del *fascismo* moderno. Traza un círculo, lo recorta en doce radios y forma de ese modo doce barrios, para subdividir el todo en 5.040 lotes, a su vez divididos en dos, pues cada ciudadano debe poseer dos residencias: una principal, en el centro de la ciudad, y otra secundaria (¡ya!), en la periferia del círculo.

El mismo frenesí calculador lo encontramos en Thomas More. La capital de Utopía, que es una anti-Londres, se halla atravesada por ejes estrictamente rectos y estrictamente semejantes, como que todos ellos miden seis metros cincuenta. Las casas son paellones de tipo británico imposibles de distinguir unos de otros

y contienen dos entradas: una que da a la calle y otra a un mismo minúsculo jardín, cuyo césped debe ser minuciosamente cortado todos los días.

Con Owen y Cabet entramos un poco más en lo grotesco y la ridiculez utópica. El primero construye sus falansterios en forma de paralelogramos que albergan a 1.200 personas, ni una más, y se componen de casas de tres pisos, siempre idénticas. El segundo siente gusto por la pintura. Traza 50 calles que dividen a otros tantos barrios, cada uno de ellos de diferente color. Acaso no resulte superfluo señalar que en el interior de esas casitas alineadas, que en todas las calles alcanzan un mismo número. Cabet prohíbe los muebles con ángulos e impone la línea curva. Tratándose de utopía, es una fantasía y una particularidad memorcedoras de que se las destaque.

Por último, como lo muestra Lapouge, la arquitectura de los conventos, considerada en su forma y su disposición mucho más que en su contenido, corresponde a la misma voluntad dirigista de moldear los espíritus en función del medio circundante.

b) *Necesidad de protegerse del mundo exterior*, de cortar los puentes con el exterior, tildado de corrompido. El problema de las murallas es un problema utópico por excelencia. Campanella, que se me presenta como uno de los pensadores más intrasigentes de esta familia, no titubea: la ciudad del sol se habrá de erigir al abrigo de un cerco, cuyas puertas de bronce permanecerán siempre cerradas. Pero junto a quienes se preguntan si hay que edificar o no hay que edificar murallas —Platón, tal vez un poco más amplio de espíritu, no las quiere— están los que optan por el carácter insular de su ciudad. Es en especial el caso de Utopus, “el tirano bueno” inventado por Thomas More, que decide lisa y llanamente hacer suprimir la tierra que separa a la península de Utopía del continente, a fin de que ningún herético pueda penetrar en ella y a fin, asimismo, de que los ciudadanos no se vean contaminados por los rumores del mundo exterior.

Ese criterio de la protección, que tiende a instaurar un universo absolutamente cerrado, no existe sólo, por lo demás, en el nivel fantasmático de las estructuras mentales de los fundadores de utopías. Ya lo he dicho: a veces son construcciones que adquieren cuerpo y salen a luz. Tal, por ejemplo, la ciudad de Venecia, una de las másuntuosas utopías de la historia y, una vez más, la institución conventual, sociedad cerrada si las hay y siempre construida en un lugar —bosque, montaña, isla— que la separa radicalmente del resto del mundo, del tiempo y de la historia.

Todo ocurre, así, como si esas microsociedades “ideales” funcionaran como verdaderos *microcosmos* en cuyo seno los propios ciudadanos no experimentarían siquiera la necesidad de salir. Sociedades, pues, que, debido a su carácter global y totalizante, parecen recapitular el universo íntegro.

c) *La separación geográfica entre el trabajo y el habitat* es otra característica casi universal en utopía. Con el establecimiento de sus cristaleras en Murano, los venecianos desplazan su economía a su periferia y de ese modo dividen en dos las actividades humanas. Es igualmente lo que habrá de preconizar Owen en el siglo XIX, antes de que el neocapitalismo, cuya inspiración se une día tras día cada vez más a la inspiración del pensamiento utópico, construya ZUP lo más lejos posible del centro de las ciudades.

d) *El frenesí ambulatorio, que es de rigor en muchas de esas ciudades*. Una vez más encontramos lo burlesco utópico. Según Thomas More, cada diez años uno tiene que cambiar de casa, y los sitios de alojamiento se deben redistribuir por sorteo. Campanella va mucho más lejos, y en su caso la utopía se convierte en una farsa casi simpática: el Estado solariano ha decidido de una vez por todas que se debe cambiar de residencia cada seis meses, lo cual provoca un vaivén permanente en la ciudad del sol, surcada todo el año por las mudanzas... La finalidad a la que se apunta me parece sumamente explícita: zanjarse

gordianamente el sentimiento de propiedad expulsándolo de todas partes, romper los lazos afectivos que uno podría anudar con la familiaridad de su propio medio individual, tender a un ideal propio de la intercambiabilidad y el anonimato de la colmena.

e) *Las ciudades de la felicidad y las ciudades primitivas.* Una de las interrogantes que atraviesa y salpica este libro consiste en preguntarse si el pensamiento utópico no se confunde con el pensamiento político, o, mejor dicho, con cierta manera de concebir la política como la dimensión exclusiva de nuestra existencia. Y del mismo modo —pues es una de las consecuencias lógicas de este problema— paso a preguntarme si el urbanismo no se emparenta también, en su fundamento, con lo que es propio de toda utopía: el exceso de organización.

En lo que a mí respecta, no he de seguir en absoluto, por lo demás, la interpretación de Jean Servier⁴, que relaciona la ciudad utópica con la ciudad tradicional, y ello por dos razones. La primera es la de que la concepción misma de la utopía es típicamente occidental —con mayor precisión, helénica— y que, por lo que yo sé, ningún grupó étnico que haya evolucionado al margen de nuestra esfera de influencia ha proyectado su imaginación en dirección de la racionalidad utópica y matemática, sino, siempre, en la de la irracionalidad mítica.

La segunda razón, que excluye toda semejanza entre las "ciudades de la felicidad" y las ciudades "primitivas", es la siguiente. Es cabalmente cierto que en todas partes lo que va a a pasar a ser vivienda y ciudad debe haber sido previamente *creado*, es decir, arrancado de la extensión agresiva y sin significación del caos o del desierto mediante un acto culturalmente organizador de una porción del espacio. Pero la construcción de la utopía, a la que hoy llamamos, desde este punto de vista, "disposición del territorio", no es en absoluto equivalente a la consagración topológica. Roma, Florencia, Venecia, Bizancio, Brasilia, Auroville, por prestigiosas que sean, siguen siendo ciudades animadas

⁴ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Idées, París, 1967.

por el ideal único de la perfección funcional y realizan lo contrario mismo del proyecto mesiánico, que habrá de calificar a todas ellas, indistintamente, de "Babilonia", "la gran prostituida" de que habla el Apocalipsis de Juan. Lo que las separa, en fin, de Jerusalén, La Meca, Fez o Katmandú es que no se sitúan en el horizonte cultural de lo simbólico; se las ha construido en el rechazo voluntario de la metafísica —de toda metafísica— y en el odio feroz de que puede haber un tiempo mítico que efectúe una ruptura de nivel y una apertura por la que la tierra, el cielo y las regiones inferiores puedan comunicarse. La ciudad "primitiva", en cambio, es siempre el hecho de un acto de construcción que incumbe a una decisión extremadamente grave y angustiante: al obligar a una hierofanía a revelarse, el maestro de obras tiene la sensación de recrear el universo, imitando ritualmente el acto grandioso de la Creación por los dioses "el primer día del mundo". Nada por el estilo hay en las ciudades utópicas, que a los ojos de los "primitivos" y de todos cuantos viven aún en contacto con el simbolismo lugareño se presentan sin consistencia alguna: las forman masas y extensiones amorfas absolutamente idénticas entre sí.

Esta comprensión mitogénica de la geografía ha pasado a ser para nosotros, hombres urbanos del siglo XX, prácticamente extraña e incomprensible. Creemos en la relatividad del espacio y hasta llegamos a dudar de que pueda haber lugares más significativos que otros. Construimos nuestras ciudades sustrayéndoles toda significación sagrada. Creamos homogeneidad y continuidad allí donde el hombre "primitivo" (!) introducía rupturas y discontinuidades. Nuestro ideal es funcional, serial y utilitario. De ahí, pues, que muy bien se pueda cambiar de vivienda sin experimentar diferencia ninguna. La finalidad del urbanismo es, de acuerdo con la expresión misma de Le Corbusier —heredero directo de los arquitectos de Babel, Hipodamos y Platón—, construir "máquinas de habitar". Ya se conoce el resultado.

Confianza fanática de la utopía en la escolarización y la pedagogía

Así como por el plano de una ciudad se comienza a moldear el comportamiento de los individuos que viven en éstas, así también por la escuela se erige el Estado en amo absoluto de las conciencias. Su culturalismo autoritario no deja de moldear y remodelar la índole del niño y de dictarle en todo momento lo que debe hacer. Aun antes de nacer, la vida del niño se encuentra ya, por así decir, organizada, y el propósito de los dirigentes —principes-filósofos de ayer o tecnócratas de hoy— consiste en transformar la sociedad íntegra en una gigantesca *nursery*; luego, en una escuela doctrinaria y, por último, en un cuartel. Los niños son arrancados del lado de sus padres lo antes posible y confiados a la colectividad, que se encarga de reducirlos al estatuto de obedientes ciudadanos. Según Cabet, el destete familiar se produce a los cinco años; a los tres, según Owen, y, según Campanella, a los dos. Este último insiste, como Platón, acerca de la necesidad de una selección eugénica muy severa, pues la sociedad no puede permitirse el lujo de alimentar bocas improductivas. Reagrupados en dormitorios, sometidos a un adoctrinamiento moral y político —existe la costumbre de denominarlo “educación cívica”—, los niños reciben una formación técnica y pragmática cuya finalidad exclusiva es la rentabilidad para el mayor bien común.

Y en esa pesadilla de una sociedad totalmente escolarizada⁵ y gobernada por profesores y pedagogos hay dos puntos que merecen atraer nuestra atención.

a) Hay que echar mano a todo para sustituir los vínculos precoces de parentesco, que son siempre el punto de los afectos más intensos, por una fijación exclusiva a una entidad imper-

⁵ Campanella lleva incluso su frenesí didáctico hasta los muros de las calles de su ciudad, que se ven invadidos por doctos graffiti y frescos ilustrados, merced a los cuales se puede aprender, al paso, el emplazamiento de los planetas, el nombre de los animales y los vegetales, las diferentes partes del cuerpo, etc.

sonal: la colectividad. He aquí, pues, un problema resuelto, al menos para una generación, pues a la generación siguiente habrá que recomenzarlo todo: el niño ya no siente deseo (ni odio) por su padre o su madre. A decir verdad, ya no desea nada. Ya nada aborrece, pues se encuentra completamente sometido a los imperativos artificiales del Estado, erigido en nodriza.

b) Todos los pensadores utopistas llevan un combate encarnizado contra todo lo que no sea utilitario e inmediatamente utilizable. Las lenguas muertas, la historia, el arte, la poesía y todas las formas de pensamiento reflexivas que sean capaces de conducir a un despertar crítico son sistemáticamente prohibidas.

Los favores de los utopistas se dirigen con absoluta claridad hacia las matemáticas y la tecnología. En una palabra, todo lo que es gratuito, todo lo que no sirve para nada, pero que no obstante es tan fundamental para la vida de los hombres como el pan, se ve inexorablemente reprimido. Así es; tratándose de utopía, la vida es la vida profesional, es la vida cívica y nada más.

El odio por la pareja y la familia

Con David Cooper⁶, este neoposido de la antipsiquiatría, *La muerte de la familia* termina, sin saberlo, por incrementar las filas de los regimientos utopistas, pues no hay uno solo de sus proyectos que no se encarnice contra la pareja, el matrimonio y la vida doméstica. Campanella resume bastante bien sus posiciones comunes cuando escribe: “Del tener mujer e hijos de uno nace el amor propio y, consecuentemente, la carrera tras las riquezas y los honores”. Sea. Pero sigamos a Campanella hasta el final de su procedimiento y hasta la extremidad de su lógica implacable, ya que, cuando se es utopista, se lo es íntegramente, es decir, también al margen de las horas de oficina y de los días

⁶ David Cooper, *La mort de la famille*, Le Seuil, Paris, 1960.

laborables. En un primer momento de su pensamiento y con el más explícito fin de hacer gordianamente trizas todo espíritu de propiedad, Campanella propone un fondo común de las mujeres dentro de la mayor libertad de intercambios⁷. Luego se rectifica y nos demuestra de una manera poco menos que experimental que el puritanismo es la faz contraria del comunismo sexual, cosa que ya presentíamos. El demonio organizativo se apodera entonces de él, y resulta imposible ser más consecuente en materia de utopía: el ayuntamiento y la procreación no se deben abandonar a la fantasía y el azar. Los muchachos y las chicas tienen, desde luego, el derecho de hacer el amor, pero no antes de los veintitún años aquéllos y éstas de los 19. Y ahí no termina todo. Campanella crea un "Ministerio del Amor" encargado de vigilar la buena marcha de los juguetes amorosos. El lugar, la fecha y la hora deben ser reglamentados de acuerdo con las tres leyes de la Astrología, la Higiene y el Carácter. Esperando que llegue el momento, los varones y las mujeres duermen en dormitorios separados; después, una matrona abre las puertas e indica quién se debe acostar con quién. Mientras dura el tiempo reglamentario reservado al amor, la mujer recibe la orden de contemplar las estatuas de Apolos desnudos. Parece que de este modo los bebés solares resultarán los más hermosos y vigorosos que haya jamás producido la especie humana.

Esa manía increíble que tiene el Estado de meter su nariz en todo volvemos a encontrarla, exaltada, en Thomas More, quien comparado con Campanella, tiene, no obstante, visos de liberal. En "Utopía" se tolera la unión sexual (es una marca de amplitud de espíritu), pero debe ir precedida de un estricto examen de

⁷ Advirtamos dos características de la utopía en materia de sexualidad: 1º La reducción de las diferencias sexuales mediante una educación absolutamente idéntica de las chicas y los muchachos (idea que se remonta a Platón). 2º El rechazo de la exogamia. Mucho antes de Reich, Cooper y todos cuantos afirman tan complacientemente ser liberadores del género humano, ya en el siglo XVIII Moretily había fundado su propia utopía ("La basiliada") sobre la transgresión generalizada de la prohibición del incesto.

la fisiología de la pareja. Y en caso de que los integrantes de ésta produzcan demasiados niños, deben entonces ceder en pro de los más desfavorecidos.

Podríamos multiplicar los ejemplos, pero se volvería fastidioso. Mencionaré sólo otros dos: la institución monacal, en cuyo seno la intransigencia de los famosos "votos de castidad" me confirma una vez más que nos hallamos, por cierto, en utopía, y el libro mágico de la Revolución de 1793, *La institución republicana*, de Saint-Just, que impone un verdadero colonialismo sexual e ins-taura un colegio de ancianos encargados de vigilar las relaciones entre los sexos.

Esa cohorte de espíritus tristes y puritanos que son los utopistas nos plantea, pese a todo, un problema que no podríamos, hoy por hoy, eludir: ¿*existe una anomalía radical y definitiva entre la pareja y el grupo?* En otros términos, ¿*se puede vivir a la vez en pareja y en grupo sin que uno de ambos términos llegue a evaluar al otro?*

Dejo la pregunta abierta de par en par; que cada cual responda como pueda. Yo, por el instante, me conformo tan sólo con señalar que ese odio tenaz por la pareja y la familia, cuyo origen se remonta en Occidente a la filosofía de Platón, no es una fantasía de Platón —la fantasía no tiene en utopía derecho de ciudadanía alguno; es tan intempestiva como puede serlo una tempestad de nieve en Mónaco en pleno mes de julio, o bien una colilla de cigarrillo en una calle de Ginebra—, sino una consecuencia lógica del totalitarismo utopista. Platón, el primer doctrinario del colectivismo de Estado, tal cual después Benoit, el fundador de la "Regla" monástica, había comprendido que, en materia de utopía, no se puede tolerar el menor compromiso con la familia. De ahí que zanjara de una vez por todas el problema. como con posterioridad iban a hacerlo todos los fundadores de utopías: contra la familia y la pareja y por la reducción del hombre a la dimensión única de ciudadano.

El régimen político es dirigista, centralizado y planificador

Se propone, como fin, la nivelación de las diferencias en favor del mayor bien común. Sus grandes opciones son las siguientes.

a) *El comunismo económico*, por la redistribución igualitaria de las riquezas puestas en común. La propiedad privada queda abolida⁸ en beneficio de las empresas estatales y los negocios generales. Consecuencia: los ciudadanos que viven en utopía ya no necesitan dinero. Cabet lo suprime radicalmente de su Icaria, y en el caso de Thomas More las piezas de oro han de servir en adelante para fabricar bacinillas. Un problema resuelto, por tanto.

b) *El comercio*: no es asunto de los ciudadanos, sino de las más altas autoridades del Estado, que reglamentan los intercambios nacionales e internacionales (si los hay).

c) *La información*: no tiene ninguna razón de ser, ya que todo el mundo ha sido moldeado desde la infancia a las normas y los decretos de una sociedad inamovible. La prensa, si se la tolera, deberá limitarse a la expresión de una opinión única. Como en la obra de Cabet, un único periódico: *El Diario de Icaria*.

d) *Los forasteros*: los utopistas los quieren poco y nada, pues propagan ideas que pueden llegar a ser, a la larga, peñi-grosas. Son heréticos e impuros. Conviene, pues, rechazarlos a las fronteras de la ciudad, o, caso contrario, imponerles una estricta y extensa educación cívica. En Venecia, por ejemplo, se necesitan treinta años de residencia para que a un extranjero se lo considere un verdadero ciudadano.

⁸ Edward Bellamy, utopista norteamericano del siglo XIX, llevará su celo hasta proscribir de su ciudad los paraguas, por considerarlos, sin duda, peligrosamente individualistas, y sustituirlos por un único paraguas colectivo que los poderes públicos extienden sobre las calles no bien se descarga la lluvia.

e) *El trabajo*: es obligatorio e idéntico para todos. El ocioso, el perezoso, el pordiosero y el vagabundo no tienen en utopía derecho de ciudadanía alguno. Se los deberá cuidar y reintegrar lo antes posible al circuito. Además, si bien cada destajista es especialista en un aspecto de la producción, no por ello se encuentra menos sometido al ritmo de la altermanca de los trabajos.

f) *La higiene*: los utopistas son fanáticos de ella hasta el exceso. Todos llevan a cabo una verdadera caza del microbio y los obsesiona la distribución equilibrada y racional de las calorías y las proteínas. Campanella inventa la dietética; Bacon, las conservas alimentarias. Thomas More hace la apología de las frutas y las legumbres, y Cabet, el más grotesco de todos, lleva una guerra sin cuartel contra las pulgas, las moscas y las chinches. La alimentación y el aseo representan a los ojos de los utopistas cosas demasiado serias para confiarlas a los caprichos y las fantasías de la naturaleza. Un comité de botánicos, veterinarios y médicos, debe velar para que todo lo que se consume y todo lo que se toca se halle escrupulosamente aseptizado.

g) *El descanso*: es esencial para la salud. Al igual que el problema del comedor, también el del dormitorio es típicamente utópico, pues uno y otro nivelan las diferencias y rompen los lazos afectivos con el medio circundante. Para Thomas More, todo el mundo debe hallarse en cama a las nueve de la noche, y el despertar se efectúa con un toque de clarín.

h) *El vestido*: la preferencia de los utopistas se inclina desde luego, qué duda cabe, por los uniformes: azules en la república sansimoniana de Entantín, blancos en la ciudad solar de Campanella, ya que en ambos casos significan pureza y se los puede oponer al rojo, que es el color predilecto de los movimientos milenaristas y revolucionarios. En la Icaria de Cabet, la Constitución fija de una vez por todas la moda: los uniformes se confeccionarán con tejidos elásticos, a fin de poder adaptarlos indistintamente a los hombres y las mujeres, a los bajos y los altos, a los delgados y los gordos.

i) *Los valores morales*: se ordenan en su totalidad alrededor

de un verdadero culto del trabajo, la honestidad y el servicio público. Quedan prohibidos por decreto —y esto en todas las utopías conocidas—: el robo, el homicidio y la prostitución. Sobre este fondo de ciudad virtuosa, propio, realmente, de una pesadilla, cada pensador utopista aporta, conforme a su temperamento, su propia tierra al edificio: Thomas More castiga con pesadas penas la droga, el alcohol y el tabaco; Campanella reprime la mentira, la pereza y el mal humor, y Cabet persigue los desbordamientos sexuales.

j) Por último, *la organización del recreo*: es de una tristeza, una monotonía y un claroscuro sin límites. Platón expulsa de su ciudad a los poetas y tolera la danza y la música, pero controlándolas de una manera estricta para que no superen cierta intensidad, y prohíbe todo aquello que se pueda parecer a una improvisación. Thomas More se atiene a dos diversiones exclusivas, fuera de las cuales se cae bajo el peso de la ley: el juego de damas y el juego de ajedrez. Por lo que incumbe a Cabet, éste instituye por decreto la noción de fiesta obligatoria.

Todas estas diversiones, escrupulosamente organizadas y que no son más que una sombra trasladada del trabajo —en utopía, tan serias y siniestras como éste—, bastan, a mi parecer, para despertar nuestra vigilancia y demostrarnos de un modo casi experimental que *no hay y que nunca ha habido una verdadera fiesta laica* que no sea, siempre, una miserable caricatura de fiesta, y nada más. La fiesta —como lo cómico y como el juego—, que es una de las dimensiones fundamentales de la existencia de los pueblos bien sustentados, supone la capacidad de trasgredir lo *sagrado*, una capacidad que falta por completo en un universo carente de profundidad, desplegado en la claridad, la homogeneidad y la tajante positividad de las esencias eternas⁹.

⁹ Vemos a través de los hilos de este cañamazo bosquejado por los utopistas de todos los tiempos qué es lo que distingue en profundidad al pensamiento utopista del pensamiento marxista. Marx no pertenece a la familia de los utopistas, sino a la de los profetas. Excepción hecha de unas pocas páginas de su obra, se prohíbe a sí mismo trazar lo que ha de ser la ciudad comunista. Por una parte analiza el proceso histórico en el que se inscribe el capitalismo; por la otra suministra a la clase obrera los mitos rectores que la llevarán a tomar el poder y luego a imponerle a éste mismo su progresiva degeneración.

La utopía y la fobia al cambio

Todos estos aspectos de la organización utópica —organización minuciosa y nimia que toma por modelo la perfección serial y cuantitativa de las matemáticas aplicadas— convergen hacia una sola idea fija: *luchar inexorablemente contra la historia*.

La utopía es voluntarista, y su voluntad se halla implacablemente dirigida contra el hecho liso y llano de que el tiempo engendra necesariamente conflictos, luchas de clases y, por tanto, posibles desenlaces, entre los cuales los hay inesperados. Es una máquina absolutamente cerrada, y los planificadores de la felicidad, esto es, los utopistas, se esfuerzan por hacerla funcionar en beneficio de una *eterna seguridad*, una seguridad que no se las puede entender con cuanto compete a lo imprevisible, a lo accidental, al acontecimiento; en una palabra, a la vida misma. Resulta, pues, comprensible que esa verdadera fobia por el devenir y el cambio haya nacido en el cerebro doctrinario de la burguesía frustrada del poder, que es el caso de Platón, o decepcionada de él, que es el de Thomas More. Establecer *de una vez por todas* leyes consideradas perfectas a fin de que *jamás ocurra nada* y proceder a la gestión minuciosa de las estructuras inmóviles es un ideal al que conviene calificar de burgués. Y no es en absoluto un efecto de la casualidad el hecho de que el racionalismo sociológico y la filosofía de las esencias broten simultáneamente en el espíritu de un mismo pensador —Platón—, acerca del cual he tenido que decir aquí con claridad todo lo malo que pienso de él.

El vigésimo siglo occidental moldeado por las normas grotescas de la utopía

Por último, y a fin de salir al encuentro de una pregunta que el lector no dejará, ciertamente, de formularse, ¿no he cedido, con esta descalificación polémica de la utopía, de *todas* las utopías, al espíritu de intolerancia tan propio de los sistemas en cuestión?

Pues al fin y al cabo nos hallamos en presencia, como en los dos casos precedentes, de una fantástica matriz de la imaginación social, de la que se ha nutrido y continúa nutriéndose la esperanza de poblaciones íntegras.

Respondo que *no*, sin la menor restricción, llamando a todos cuantos hacen las veces de investigadores a salir de su reserva y de su objetividad habitual. Los fanáticos de la ciudad de la felicidad, animados por la idea de que hay que librar al hombre del peso de su angustia y de su deseo de infinito, me parecen infinitamente más temibles que todos los "fanáticos del apocalipsis" y que todos los "locos de Dios". El profetismo y el anarquismo descansan por igual en una comprensión mítica del mundo y la historia, y eso es lo que les permite siempre tomar con respecto a la sociedad política, sea la que fuere, cierta distancia, cierto humor, y criticarla, hacer chacota de ella y luego echarla abajo para instaurar una nueva, y así sucesivamente. En el caso de la utopía, no es posible. Parodiando a Protágoras, diré que la única medida de la utopía es la utopía, que ésta se basta a sí misma, porque es el Reino del Hombre que ha llegado de una vez por todas y que no tolera jüdicatura alguna por encima de él.

Pero hay más aun. La utopía, que es el triunfo de la abstracción, ha florecido en el corazón mismo de nuestro siglo XX, como nunca antes. Y si no nos sentimos implicados por las construcciones propias de una pesadilla de Campanella, tampoco podemos permanecer indiferentes al poder formidable del fascismo, del neotalinismo y de la "democracia" masificadora. Lo que sólo eran fantasmagorías de algunos doctrinarios se ha vuelto realidad. ¿Cómo no descubrir en nuestra asombrosa pasividad, en la atracción que ejerce sobre nosotros una beata seguridad y una monotonia rigurosa, en nuestro odio o, peor aun, en nuestra indiferencia por la pasión, la festividad y lo trágico, en nuestra denigración de lo sagrado, en fin, una mentalidad íntegramente moldeada por las normas grotescas de la utopía?

Por mi parte, estoy convencido de que ningún compromiso se puede formalizar con ésta sin que corramos inmediatamente

el riesgo de embarcarnos en un proceso de deshumanización. Así como no hay tiranías buenas y malas, guerras "justas" y guerras "injustas", tampoco existen buenas y malas utopías. O bien se adhieren por completo a ellas, o bien se moviliza para infligirles una respuesta decididamente ofensiva. Como lo hizo García Lorca, por ejemplo, frente a la barbarie franquista, como lo hicieron los sublevados de la Columna de París contra los ver-salleses, o como lo hizo, incluso, Nietzsche, ese gran profeta de los tiempos modernos, que anunciaba, hace ya un siglo y de una manera estrepitosa, pero ante la incomprensión casi general, que nos estábamos convirtiendo en los "últimos hombres", es decir, en insectos inteligentes y serviles.

Tales son, a mi vista, las líneas rectoras de todo pensamiento utópico, un pensamiento que hoy se confunde con la implacable seriedad del racionalismo político: un universo concentracionario, artificial y afectado, sin profundidad, sin mito ni historia, desplegado en la evidencia y la letargia.

VIII

LA CONDUCTA DE LA ETNOPSQUIA-TRIA ENTRE LA DESMESURA DIONISIACA Y LA TRISTEZA APOLINEA DE LA CULTURA DEL "PSI"

Ya es hora de hacer una pausa al cabo de un camino tan largo, a través del cual acabamos de recorrer los rostros dominantes, así los plenos como los vacíos, y los motivos asombrosos, pero también los claros y las contraluces de un fresco tan gigantesco e imponente.

Después de trazado este tríptico —el mesianismo, la utopía y la posesión—, que era, en mi parecer, la única manera de reconocer, organizar y comprender una masa enorme de materiales, a primera vista dispares y heterogéneos entre ellos, relacionándolos con las grandes matrices culturales de lo imaginario que les dan fundamento y un sentido, propóngome ahora interrogar los hechos e interrogarme a mí mismo respecto de ellos, de acuerdo con el método resueltamente pluridisciplinario de la etnopsiquiatría, que se esfuerza por captar a la vez la dimensión étnica de la locura y la dimensión psiquiátrica de la cultura, evitando el doble escollo que consiste, por una parte, en relativizar toda la psiquiatría y, por la otra, en psiquiatrizar toda la cultura.

Es esta una conducta particularmente difícil de sostener, porque por todas partes encuentra trampas y emboscadas. Y además me lleva a posiciones más bien incómodas, que amenazan con no satisfacer a nadie.

Así, pues, me encuentro ante un campo cultural especialmente espeso y exuberante que difícilmente se deja dominar y controlar, porque provoca —página tras página lo hemos visto— dos actitudes extremas y extremistas que se oponen polar y po-

lémicamente entre sí y que parecen inconciliables para siempre. Por un lado, los comportamientos de la desmesura, a través de los cuales adquiere forma la esperanza de los hombres, amenazan con llevarnos hasta el delirio y la locura dentro de la más soberbia indiferencia para con el tiempo, la historia y la realidad.

Pero por el otro son objeto de un tratamiento sucinto, desenfado y grosero, que se emparenta con el pánico y el conservadurismo de las "personas mayores", apuradas en echar al espíritu infantil de su horizonte, o, de una manera mucho más sutil, de los "sabios" (!), que habitualmente sólo se preocupan de lo irracional para exorcizarlo mejor.

UNA DOBLE ALIENACIÓN

En tales condiciones existe —todos los días me encuentro personalmente enfrentado a él— un verdadero diálogo de sordos entre: 1) una demanda de goce radical, que se manifiesta particularmente cada vez más en el nivel de la clase de los jóvenes, y 2) la respuesta de los especialistas de las "ciencias" psicológicas. Sobre todo, que traducen de modo inmediato todo aquello que se emparenta con la esperanza de un mundo diferente en términos de "aberración", "locura" y "regresión".

Lo que deseo tratar de establecer en este último capítulo es que, a través de cada uno de estos dos discursos tan semejantes —a uno de los cuales se lo sobreaprecia, de manera alternativa, apológicamente, viéndose el otro, por carambola, polémicamente descalificado—, hay algo que escapa a sus protagonistas. Junto a lo que se dice está lo que se calla, y lo llamado disimula y realza tan bien como lo dicho un deseo profundo, deseo que los constituye al mismo tiempo que los traiciona. Si uno y otro ocultan una parte de lo real, simultáneamente son, en cambio, sus reveladores. En otros términos —y me siento, tanto por mi profunda simpatía por el lenguaje de los mitos como por mi

sincera alegría por el lenguaje aseptizado de la utopía, profundamente implicado en esta doble relación—, cada uno de los discursos se equivoca, no por lo que dice, sino por lo que no dice, por la parte de realidad psicológica o social que tiende a escotomizar. En este punto, la trampa consiste —y toda la historia se halla salpicada de verdaderos monólogos paralelos entre el poseído y su exorcista, el creyente y su inquisidor, el joven izquierdista y su padre, el "delincuente" y su terapeuta— en la omisión de la verdad del otro y particularmente en la negativa por el "psi" (lo que fuere) a considerarse totalmente comprometido en la relación que lo vincula a quien acude a consultarlo o que va a buscarlo, por así decir, a domicilio.

Lo que deseo, pues, destacar es que existe una doble alienación, en el sentido a la vez sociocultural y psiquiátrico del término: 1) una alienación por exceso de imaginación y desborde del deseo, que, creyendo inflexiblemente que "todo es posible", amenaza con arrastrar a los grupos humanos hacia un verdadero estallido y un suicidio societario; 2) pero también una alienación por asfixia, es decir, por falta o defecto de imaginación colectiva y de esperanza. Aquí no son ya la ebriedad y la exaltación del paraíso, sino su ostracismo y su represión en la construcción utópica de una sociedad planificada y racional en tal medida, que termina por excluir y hasta por prohibir por decreto todo cuanto se emparenta con el sueño, la poesía y la fiesta.

De paso me encuentro ante una paradoja y una tensión a las que no tengo intención de soslayar en beneficio de uno u otro término. Por una parte, necesidad de someter las diferentes conductas de la exaltación colectiva y la desmesura a la más rigurosa crítica. Pero, por lo otra, necesidad de afirmar con vigor todos los límites de ésta —a la que hoy se denomina "toma de conciencia" o, empleando un neologismo espantoso, "concientización"—, que no puede en modo alguno sustituir a la cultura y la experiencia vivida de los hombres sin que se proceda a una mutilación horrenda.

En una época en que artificios verbales hacen las veces de

pensamiento, en que cualquier diablo proclama o escribe lo que le venga en gana con la más absoluta irresponsabilidad, el fin de la etnopsiquiatría consiste en deslindar con toda paciencia matrices patológicas, en detectar procesos a menudo insospechados de empobrecimiento y deshumanización de la cultura, y luego en proponer medios terapéuticos, que hoy por hoy sólo pueden tomar la forma de una respuesta colectiva decididamente ofensiva. Pero si bien en su nivel, y en parte a la que considero importante, es la etnopsiquiatría capaz de plantear el problema de la finalidad de las diferentes culturas, su finalidad no es, en verdad, resolver éste. No sustituye a la cultura; se introduce en ella. Y con ello abarcamos toda la distancia, por ínfima que sea, que separa a la política de la ciencia, a la poesía de la crítica literaria y al mito de la etnología. Las dos actitudes se pueden vivir alternativamente (y una a otra se esclarecen), pero nunca de manera simultánea.

LAS PREGUNTAS DE LA ETNOPSICUIATRÍA

Me veo, de paso, en presencia de una serie de trampas; voy a enunciarlas en forma de preguntas, de la siguiente manera.

a) ¿Existe una sola forma de esperanza y convicción visionaria que no conlleve también una parte de delirio? Si la posesión, el mesianismo y la utopía acarrear ineluctablemente una parte de la nostalgia del niño que hemos seguido siendo para el pasado y, en particular, para la teta generosa, reconocamos entonces que merced a la permanencia atractiva de sus temas, que continúan obsesionando nuestra conciencia, esas expresiones de lo imaginario revelan ser particularmente inextirpables del corazón del hombre. Y si éste no puede vivir al contacto de lo real, cualquiera que fuere, sin alucinarlo y alucinarse a sí mismo, hay, pues, que admitir que se encuentra definitivamente enfermo.

b) ¿En nombre de qué decide el investigador en ciencias humanas, que es el hombre de una época, de un sistema y una

filosofía, que estos discursos, a menudo incontrolables y extravagantes, no tienen otro sentido que el de una absurdidad?

¿Estarán el psicoanalista y el sociólogo vacunados contra los peligros del encantamiento, el narcisismo y la falsa conciencia? ¿Se puede vivir indemne de esperanza? A no ser que ya se hayan convertido en muertos con vida, cosa bastante posible, ¿no hay algunos de ellos, los mismos que califican de "aberración" de "regresión" o de "alienación" todo aquello que no comprenden, que se han encerrado de una vez por todas en la sutil comodidad de una antropología esencialista —jamás pronunciarán esta palabra— que da por admitido que los "verdaderos" valores humanos residen en una actividad racional, consciente, adulta y no sé qué más? El carácter ideológico del racionalismo, a menudo convencido hasta la exaltación y el fanatismo de su lucidez y su buena fe —cuando en rigor no hace más que debatirse en las ilusiones de la conciencia auténtica, pura y trasparente—, no es uno de los problemas menores que se nos hayan planteado.¹ ¿Nos hemos preguntado con suficiente asiduidad de qué lado se encuentra la ciencia?

c) La esperanza profética, que acarrea de manera ineluctable una parte de psicosis colectiva, así como el trance extático

¹ Tomaré el ejemplo del marxismo; con mayor precisión, el del propio Marx. Es de rigor hoy en día disociar a un joven Marx, filósofo de la desalienación, de un Marx en las puertas de la vejez, convertido en sabio e insensible a todo cuanto se emparenta con el romanticismo revolucionario de su época. No estoy seguro de que la docta "ruptura epistemológica" introducida, según se sabe, por Louis Althusser se imponga de verdad: ¿se puede comprender, incluso, el árido texto de El capital al margen de lo que constituye el proyecto movilizador del marxismo, que se encuentra íntegramente sostenido por las líneas de fuerza, la dinámica y el escenario de un mito mesiánico? La dificultad estriba aquí en el hecho de que para aquel que vive de una esperanza la suya no siempre se presenta como tal, ya que hasta puede, y tal es aquí el caso, disfranzarse hasta llegar a ser difícilmente reconocible como ciencia objetiva del cambio social.

Ya dicho esto, egréguemos que existe, sin embargo, todo un aspecto del marxismo que es redhibitoriamente alérgico a lo imaginario y al entusiasmo mítico y que ha surgido del viejo fondo socrático-cartesiano del siglo XIX. Me apresuro a añadir que, en mi opinión, sólo gracias a este aspecto ha adquirido el marxismo entre los oprimidos, su poder de subversión de las relaciones sociales y su impacto revolucionario. El estricto método dialéctico articulado con la crítica económica del capitalismo no fastidia, en fin de cuentas, mayormente. Raymond Aron mismo,

acarrea ineluctablemente una parte de historia colectiva, ¿no son también tentativas propias del hombre para sanar, esto es, para salir del círculo mortal en que lo encierra la situación de pesadilla de la utopía, es decir, de lo no mítico? En otros términos, ¿existen momentos históricos en los que, en otras circunstancias, el mito, factor desencadenante de la enfermedad, pueda llegar a ser en sí mismo curativo y catártico? Estoy tocando la paradoja inaudita —no cuento con resolverla— en beneficio de alguna disolvente positividad: ¿son las culturas de la posesión y el mesianismo culturas patológicas o reacciones terapéuticas a éstas? ¿O bien son simultáneamente las dos a la vez? Formular esta pregunta es determinar el sitio de enfrentamiento, que hoy ha pasado a ser el de las lucideces rivales y de las apoteosis en “ismos” de las diferentes ramas del saber, que, cuando funcionan autárquicamente, se dotan a sí mismas de todas las cualidades que se atribuyen, por lo general, a la divinidad. A no ser que el “investigador” (!) premiado por ponerle término a la superguerra que hacen hoy los nuevos dioscellos de las ciencias humanas se convertiera al politeísmo, ¡qué “pensador” no es en nuestros días hegeliano-estructural-freudo-marxista! ¿Atmósfera de sincretismo y d-

cuando se refiere a este aspecto objetivo y científico del marxismo, le da su beneplácito y hasta se proclama marxista, lo que resulta, no obstante, pintoresco para un editorialista de *Le Figaro*. Yo querría citar, para ilustrar lo que se halla aquí en tela de juicio, algunas líneas dirigidas por Marx a los socialistas románticos de su tiempo: “Vosotros habláis sin haber estudiado; la filosofía habla después de haber estudiado. Vosotros os dirigís a la pasión; ella se dirige a la inteligencia. Vosotros injuriáis; ella enseña. Vosotros prometéis el cielo y la tierra; ella no promete nada más que la verdad. Vosotros exigís que se tenga fe en vuestra fe; ella no exige que se crea en sus resultados: exige el examen gracias a la duda [...] ¿Quién ha de decidir respecto de los límites de la investigación científica si no es la investigación científica misma?” (*Gaceta Renana*, julio de 1842).

2 Plenso, sobre todo, en las múltiples variaciones obtenidas por el activismo freudo-marxista, en el pedantismo francfortiano de Marcuse, por ejemplo, que no se contenta con predicar la imposible reconciliación entre Freud y Marx, sino que extiende el ecumenismo hasta Baudelaire y Fourier. Pero el más hermoso ejemplo del género se lo obtiene en la charlatanería casi mundana de Ronald Laing, quien pone de su lado, por así decir, a todo el mundo, vinculando sin el menor aviso previo epistemológico —¡hoy considerado terrorista!— a Buda, Sartre, Marx, Kierkegaard, Freud, Jesús, Heidegger y Tillich. En tan incongruente tripulación no faltan más que Teilhard de Chardin y Madame Schlegel.

indigesta confusión si las hay, de aferramiento a la pequeña dicha. de doctrinas heterogéneas entre sí, de bodas fastuosas seguidas de lamentables desilusiones, de lo que no se extrae, por lo demás, conclusión alguna y en lo que yo veo, antes que una enfermedad de la inteligencia, una dimisión y una pereza de los intelectuales.

Que yo sepa, únicamente la estricta metodología elaborada estos últimos veinte años por George Devereux³ y que se basa: a) en el reconocimiento y la aceptación de la implicación afectiva total del investigador en el campo de su búsqueda; b) en la necesidad de un doble o triple discurso explicativo, no simultáneo y aditivo, sino complementario y respetuoso de las distinciones diferenciales, nos evita caer en los dos peligros mayores, que son, hoy por hoy, el *reduccionismo doctrinal* (hermosa muestra del monoteísmo decadente), que se encarga contra viento y marea de psiquiatrizarlo o sociologizarlo todo, y el *sincretismo* (o politeísmo) que quiere de una manera frenética, sobre la base de piruetas y escaladas verbales a que tan aficionados son los nuevos salones parisienses, echar los cimientos de una práctica y un discurso unificado... y que lo logra, aunque ¿a qué precio?

Estos diferentes jalones, que son como los postes indicadores y el acompañamiento musical de este libro plagado de emboscadas, apuntan a dos posiciones; voy a enunciarlas como sigue porque es mi deseo, ahora, desarrollarlas.

Por una parte, *vigilancia crítica* para con los grandes discursos de lo imaginario colectivo, que en cualquier momento pueden generar en *sintoma* del delirio.

Por la otra, *exigencia política y poética*, o sólo poética, de la esperanza con respecto, en especial, a la tristeza de la cultura del “psi”.

VIGILANCIA CRÍTICA

El mesianismo, la posesión y la utopía descansan por igual en la afirmación de un “todo es posible” que se abre camino con una

3 Ethnopsychanalyse Complémentariste.

soberbia indiferencia para con el tiempo, la realidad y la tradición. En los tres casos se pone en órbita un mismo proceso, que tiene su origen en una fundamental *decepción social*. Se tiene, en rigor, a una *compensación sustitutiva*, y ésta se actualiza, ora en la religión, ora en el teatro, ora, en fin, en la política. Pero sea como fuere siempre nos encontramos en presencia de una misma nostalgia del pasado, de un mismo deseo de regresar a la pureza de una matriz original, de una misma escisión psicótica entre lo que es totalmente bueno y lo que es completamente malo, de un mismo *autismo societario*, impermeable al mentis de la experiencia, y de un mismo delirante bloqueo de la función temporal y de la dimensión histórico-conflictiva de nuestra experiencia.

Exceso de cultura y desculturación

Sin duda es propio de la fe no creer más que en sí misma y en su autointerpretación y pensar que la vida en sociedad es susceptible de reorganizarse íntegra en torno de un verdadero *monismo del deseo*. Pero el deseo, que lo es siempre del placer, sólo se consi- truye merced al encuentro de un segundo término, al que hay que designar, por cierto, ley. Norman O. Brown formula muy bien el problema, en mi opinión, cuando dice que en el conflicto que se desarrolla de modo ineluctable entre el yo, el ello y la realidad es menester que ceda alguno de los protagonistas. Freud responde: debe ceder el ello, y las reivindicaciones de la esperanza afirman indistintamente, por su parte, que es la realidad quien debe ceder. Se trata, pues, del diálogo de sordos al que ya me he referido. Unos dicen una cosa y los otros dicen lo contrario, pero no hablan un mismo lenguaje, y yo querría tratar de mostrar a través de las reflexiones que han de seguir que el problema planteado por la dinámica de la imaginación social y la ley es, a un mismo tiempo, el de un *exceso de cultura*, o sea, de represión del placer, y el de un *placer en demasía*, es decir, de una *desculturación*.

Hay por una parte sociedades que exigen demasiado de los miembros que las componen; son culturas estructuradas en *detrimento del yo* y que no satisfacen de una manera siquiera mínima la reivindicación del placer, del juego y de la fiesta, a los que todo individuo sano tiene el derecho de esperar de la existencia. Son sociedades que imponen renunciamentos demasiados acerbos y que piden lo imposible: la represión masiva del principio de placer en nombre de un "ideal". Crean de manera cabal frustraciones de las que el individuo nunca se repone. Y finalmente terminan por desaparecer, como la sociedad militarista de Esparta o como la sociedad nazi, hundiéndose en el marasmo y el estupor, porque tropiezan con un umbral de resistencia psíquica, con la capacidad del hombre de reprimir, que no es una capacidad ilimitada. Si bien hay una violencia esencial de la cultura, hay también, por eso mismo, una resistencia no menos esencial del individuo, y los gobernantes de los Estados totalitarios, es decir, de las utopías, acaso sientan en lo futuro interés en iniciarse en la etnopsiquiatría para saber qué umbral de resistencia no pueden superar.

Junto a esas sociedades, a las que con toda razón se puede calificar de represivas y que, al no permitir ya nada, se autoafixian, otras sociedades montan sistemas de defensa aparentemente perfectos merced a los cuales los conflictos entre los grupos sociales, las tensiones y los enfrentamientos ineluctables se ven definitivamente recusados al infinito por una denegación sistemática de lo real. Tal es, sobre todo, el caso de las culturas asiáticas tradicionales, que, como lo ha mostrado Georges Devereux, incitan a huir de la existencia —ésta no sería más que una pura ilusión ("maya")— y, con ello, les enseñan a los individuos a vivir en un verdadero estado catatónico⁴. Es igualmente el caso de ciertos movimientos místicos que exaltan modelos manifestamente disfuncionales y autodestructores incompatibles con la existencia misma de una sociedad, *sea la que fuere*.

⁴ Véase: Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, cap. 1.

Esas sociedades (o esos grupos sociales) basadas en una concepción de verdaderas astucias culturales logran un placer real (el *placer religioso*) porque se esfuerzan escrupulosamente en amortiguar todos los golpes y en evitar todos los obstáculos y todos los posibles encuentros conflictivos con lo real. Funcionan como sobre amortiguadores encargados de vigilar que el contacto perceptivo con la realidad sea permanentemente diferido. Hasta el día en que se van a pique —como en el caso precedente, pero por un proceso inverso— en su propio delirio.

Parentesco entre el utopista y el analista

El problema de la etnopsiquiatría consiste, por lo tanto, en preguntarse cómo se las puede componer una sociedad, en especial la nuestra, para domeñar por una parte a una realidad a la que se transforma, pero que no siempre produce placer, y por la otra a un deseo inmenso de goce a cualquier precio que se burla desafortadamente de la realidad. Si la sociedad utópica a la manera de Platón, de Campanella o de nuestros planificadores resulta evidiable, ello se debe al hecho de que funciona necesariamente en detrimento de los impulsos caprichosos de los individuos, sacrificados en beneficio de un superyó tiránico que, en el deseo de alcanzar la perfección, no tolera la menor fantasía. En este punto es donde se delinea, creo, el parentesco profundo entre el utopista y el analista; con mayor exactitud, entre el utopista y cierto tipo de analistas. ¿Acaso, al designarnos a la distancia, al interponer entre nosotros y nuestro profundo deseo de goce la reja interpretativa de la “regresión”, no instituye el discurso psicoanalítico un ritual de evitación? ¿No amenaza con hundirnos un poco más aun en la tristeza y la aceptación, porque él, el analista, que es portador del saber —que a menudo no es un gay saber—, es incapaz de hacer otra cosa que analizar e incapaz, sobre todo, de festejar?

Proceso cultural de sublimación y maniobras de desublimación

Toda sociedad sana descansa en un sistema de defensas solidarias del interés del Yo, es decir, en resumidas cuentas, de la aptitud del individuo no sólo para trabajar y dar de comer a su familia, sino también para jugar, soñar y dominar sus sueños. Y así como una cultura que estuviere *totalmente* determinada por los imperativos de un superyó demasiado exigente no tardaría en desaparecer, así también una cultura extática que viviera permanentemente en las cumbres embriagadoras del orgasmo societario desencadenaría la liberación pura y simple del ello, ese viejo inquilino del sótano al que tanto interés tiene uno en frecuentar antes de llamarlo, y volvería absolutamente imposible la vida en sociedad. Lo que en este último caso hay que poner en evidencia, y ello de una manera vigorosa, es que *la liberación total del deseo encadenado coincide muy exactamente con la abolición de los mecanismos de defensa del Yo*. Y si el proceso cultural de la sublimación conduce a la desviación de las fuerzas vivas de la sexualidad y hasta de su explotación en beneficio de gratificaciones sustitutivas, o sea, en resultadas cuentas, de la neurosis, en cambio las grandes maniobras de la *desublimación* nos arrastran rectamente hacia horizontes políticamente catastróficos y decididamente suicidas.

Al situar toda la esperanza del mundo en un más acá del padre, sea cual fuere, y de la institución, sea la que fuere, es decir, al reivindicar un placer sin límites, “placer de unirse consigo mismo”, como dice Vaneigem, o con su fratria, el individuo se coloca en situación de psicosis, o sea —ningún psiquiatra me contradirá al respecto—, en situación de angustia y de no placer.

En esa negación alucinatoria de la realidad —de toda la realidad, pues la realidad, aun transformada de la cabeza a los pies, aun aseptizada, nunca causará totalmente placer— las fuerzas del inconsciente hasta entonces reprimidas deben de tener cabal libertad para romper sobre el psiquismo humano y reducirlo a nada.

Lo "trágico" freudiano

Las anteriores observaciones se asientan en el eje del radicalismo freudiano; habrá quienes digan que de su ortodoxia, pero a mí me importa poco. Hacen brotar un concepto operatorio que es absolutamente constitutivo de mi propio criterio: el de "sociedad enferma", tímidamente presentado por Freud mismo cuando establece una correlación entre la cultura y la neurosis y vigorosamente profundizado por Roheim y Devereux cuando amplían el campo psicoanalítico hasta las dimensiones universales de la antropología. Es, creo, la falta de un concepto como éste, al que tengo por cardinal y sobre el que descansa la fecundidad clínica y terapéutica de la etnopsiquiatría, lo que nos permite comprender por qué los psicoanalistas, así como los etnólogos, no han sabido continuar, salvando rarísimas excepciones, el trabajo de pionero emprendido por Freud en *Tótem y tabú* y han desembocado en semicriterios, en semiréplicas, tranquilizadoras para la inteligencia, cierto es, pero que conducen una y otra vez a semiverdades, a soluciones incompletas y truncas.

Guste ello o no, Freud tiene absoluta razón cuando dice, textualmente, que "sobre la represión del instinto descansa lo más precioso que hay en la cultura humana". La represión del deseo humano de gozar indefinidamente de la teta generosa no es sólo un fenómeno contingente que se vincula a tal o cual modalidad posible de la civilización; además coincide con el advenimiento mismo de la cultura.

Pero hay más aun, y por fin disponemos hoy de los suficientes materiales etnológicos y clínicos para poder afirmarlo: hay en el ser humano, cualquiera que sea el sistema sociocultural en el que se lo haya educado y viva, una parte resultantemente opositora, re-

tractaria, agresiva y para siempre insatisfecha⁵. Somos desde el punto de vista constitucional seres que deliramos, que pedimos lo imposible, que soñamos con el paraíso. Toco al llegar aquí, y no deseo eludirlo, uno de los más graves problemas que se le hayan planteado al psicoanálisis desde sus orígenes: ¿proviene los materiales sobre los que se construye el psiquismo de la experiencia vivida o del fantasma? Por cierto que fue un giro radical de la exploración freudiana cuando descubrió que la causa secreta e increíble a la sazón de la enfermedad mental reside no tanto en un acontecimiento actual de la existencia del individuo cuanto en una proyección fantasmática del inconsciente, que se mofa de manera delirante del tiempo y la realidad. En ese sentido se debe comprender la aseveración de Freud: "Lo que importa ante todo no es que la castración se haya o no se haya realmente practicado; lo importante es que el niño cree en ella". Y si proyecta fantasmas, si forma representaciones, si entra con sus educadores en una relación de conflicto, cualquiera que sea, por lo demás, la pedagogía ambiente, es porque tiene que sobrevivir, porque debe defenderse de una realidad que nunca le causa placer. De ese modo se hace presente el hecho de que el problema de la represión escolar y familiar, que le impide, desde luego, gozar en plenitud de su infancia, no coincide necesariamente con el problema de la abolición de un superyó arcaico, que no es exclusivamente de origen social.

Vivir en sociedad es renunciar, pero siempre de manera parcial, a la satisfacción primaria e inmediata propia del lactante glotón, en beneficio de satisfacciones sustitutivas que enmascaran al mismo tiempo lo que revelan: el deseo fundamental de los orígenes. De ahí la vinculación estrecha y freudianamente insuperable entre la cultura y la neurosis. La neurosis es algo así como el negativo de la aptitud humana para desarrollarse. Es universal, no porque sea innata, sino porque es inevitable, esto es, porque reacciona a

⁵ Véanse a este respecto las conclusiones tan claramente anticulturalistas del congreso sobre la agresividad que se llevó a cabo en Mónaco en julio de 1973. La atenta observación de niños de 3 a 10 años muestra que éstos cometen cien actos agresivos por día, término medio, y ello sea cual fuere la cultura a la que pertenezcan.

una frustración y una represión sobre las que se destruye la vida en sociedad. De esa animosidad —que marcha al paso de los principales momentos del descubrimiento freudiano— entre un principio de realidad necesariamente compulsivo y motivaciones inconsistentes que, deseando poseer el Absoluto, quedan por siempre insatisfechas surge la fuente de lo que algunos habrán de denominar pesimismo freudiano y que yo, por mi parte, prefiero llamar *lo trágico freudiano*.

No obstante, habiendo llegado a este punto de mi demostración, se me hace claro que subsiste un *residuo*, residuo al que el psicoanálisis le cuesta un triunfo disolver al traducirlo dentro de sus propios marcos de referencia, necesariamente limitados. Yo lo expreso de esta manera: la causa de toda la originalidad del mesianismo, de la posesión y hasta de la utopía, lo que los distingue del simple deseo infantil de omnipotencia y del triunfo del fantasma, es su carácter *social, consciente y deliberado*.

Algo irreductible en el campo de lo imaginario

El psicoanálisis desnuda únicamente una raíz: la raíz psicológica y pulsional, lo que no es poco decir. Pero, impulsado más allá de ciertos límites de exploración, escamotea su objeto, lo frangolla y se vuelve él mismo, a su vez, farfullador y racionante. Esto no significa que el psicoanálisis se equivoque en lo que dice; significa que se equivoca en lo que no dice y no le toca decir, a no ser que se largue a funcionar por su cuenta como explicación última, es decir, como religión o sucedáneo de religión.

Ya es tiempo, por tanto, de pasar a un segundo discurso explicativo; éste ha de ser de tipo económico-social y restituirá los contenidos efectivos de la imaginación dentro de los marcos de la historia. El paso a este segundo discurso, polémicamente complementario del primero, se ha de efectuar necesariamente, como bien lo ha demostrado Devereux⁶, en la inversión del orden de los

⁶ Véase: Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*.

modelos exploratorios. Lo que en el primer discurso se reconocía como motivaciones operatorias (el deseo) va a pasar a ser en el segundo simples motivaciones instrumentales, hasta que un tercer discurso sustituya a su vez al segundo, y así sucesivamente.

Pero eso no es todo. Una vez que las diferentes investigaciones hayan hecho hablar sus respectivos objetos dentro del respeto (apunto a condiciones epistemológicas ejemplares, de las que lo menos que se pueda decir es que rara vez se las satisface) de las fronteras interdisciplinarias, *todavía* quedará en el campo global de lo imaginario, que es lo que retiene aquí nuestra atención, algo *irreductible* y resueltamente intrascrible al lenguaje conceptual y procesual de las infraestructuras y las superestructuras⁷.

La complementariedad de los discursos nos permite evitar el escollo del solipsismo, pero deja, en mi opinión, abierto de par en par el problema de la veracidad de los mensajes de la esperanza, a los que es costumbre, hoy, poner entre paréntesis o exorcizarlos, como conviene cuando se trata de víctimas propiciatorias. Al fin y al cabo, que cada cual detenga los límites de la trascendencia donde mejor le plazca.

EL LENGUAJE MÍTICO COMO DETECTOR DE SENTIDOS

En este preciso punto se invierte, según yo, la posición respectiva de los dos lenguajes: *el del mito en estudio* (que siempre es, como hemos visto, ya un mito profético, ya un mito extático, o bien ambos a la vez) y *el de la crítica*, que hasta ahora había conducido el juego.

El lenguaje mítico —Buda, Isaías, Sófocles— se vuelve entonces a su vez un verdadero detector y un revelador de sentidos que permiten esclarecer de una manera inesperada los fundamentos

⁷ Marx mismo lo reconoce cuando escribe, por ejemplo, en su *Introducción general a la crítica de la economía política*: "La cosa difícil de comprender no es que el arte griego y la epopeya se vinculen a determinadas formas del desarrollo social, sino que además puedan proporcionarnos gozos estéticos y se los considere en ciertos aspectos como *normas* y modelos inaccesibles".

simbólicos e imaginarios de lo que hasta entonces se tenía por resultante objetivo⁸.

Compréndaseme bien. Este procedimiento no tiene cosa alguna que sea teológica, pues el "no creyente" lo puede utilizar tan bien como el creyente. Después de todo, ¿no se vale Marx del mito de Prometeo como mito exploratorio de la historia de los hombres? Y Freud, para analizar el inconsciente de sus contemporáneos —algunos chiflados de la burguesía vienesa—, ¿no recurre acaso a una epopeya mítica que se constituyó más de veinte siglos antes de él y dentro de un contexto sociocultural radicalmente diferente, cual es la leyenda tebana de Edipo? La fuerza y la compulsión de los mitos son tales, que éstos continúan ejerciendo un poder estructurante al margen mismo del área social y el momento histórico que los vieron nacer. Esa es la razón por la cual, mediante un vuelco completo del campo epistemológico que da en Occidente fundamento al "saber" tradicional —en este mismo Occidente que siempre tiene una enojosa tendencia al intelectualismo y la abstracción—, puede el mito a su vez, a poco que se sepa hacerlo hablar y, a un tiempo, escucharlo, convertirse en un instrumento de investigación en profundidad capaz de servir de rejilla de lectura para cualquier contenido cultural⁹.

La radicalidad de esta doble conducta, cuyos dos aspectos son indisociables, es lo que constituye la dificultad de la posición que estoy intentando definir. Consiste:

a) En deslindar lo que en el mesianismo, la posesión y la utopía se me presenta con toda evidencia como síntomas psíquicos de la desculturación;

b) Pero, al mismo tiempo, en poner en tela de juicio todos los discursos demasiado seguros de sí mismos, totalizantes y consi-

⁸ Así, por ejemplo, Georges Canguilhem ha mostrado, a propósito de la biología, que las oposiciones científicas son a menudo el resultado de divergencias en el nivel de las representaciones y las imágenes. Véase *Connaissance de la vie*, Hachette, Paris, 1952.

⁹ Es método de una incomparable fecundidad. Véanse en especial los trabajos de Gaston Bachelard y, dentro de un enfoque diferente, los de Paul Ricoeur y Elianne Amado Lévy Valensi.

guientemente totalitarios, en especial los de todos los "psi" —lo que fueren: psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas—, que tienen tendencia a encarar todo problema humano con respuestas absolutamente previsibles.

DINÁMICA DE LA ESPERANZA Y DISCURSOS TOTALITARIOS DE LA CULTURA DEL "PSI"

Tres series de observaciones permitirán situar, creo, la dinámica de la esperanza con respecto a la cultura del "psi", en la que hoy en día literalmente nos bañamos.

1. La mentalidad occidental contemporánea, esa que se califica a sí misma de "crítica" y hasta de "hipercrítica", se ha erigido —y ello desde el intelectualismo socrático-cartesiano— en un im-placable tribunal de condenación de todos los "excesos" de la imaginación. Ha conducido a algunos de nosotros a no poder ya pensar y existir sino de una manera negativa y restrictiva. Nos ha forzado a no ver en lo sagrado y en la dimensión simbólica de nuestra experiencia, no obstante que ésta representa todo el valor de una existencia humana, nada más que un simple "epifonómeno" o una pura "ilusión". Dentro de esa perspectiva, a la que se califica de "objetiva", pero que en rigor es infinitamente mutiladora y empobrecedora, Marx tilda de "alienación" a toda metafísica, como Freud de "regresión", y Proudhon denomina "mesianosis" a todo mesianismo, mientras que Durkheim ve en la posesión y el teatro "éferescencias envidiables".

La alternancia que se busca en las danzas de posesión y la alternativa a que se tiende en los proyectos mesiánicos sólo se vuelven *síntomas* a partir del momento en que se las corta de las matrices profundas de lo imaginario que les da un sentido, o sea, a partir del momento en que funcionan como rituales vacíos en la más cabal anacronicidad y sirven entonces de justificación a las tiranías establecidas. Paradójicamente, sin embargo, lo que a la observación superficial se presenta como expresiones de la

disfuncionalidad social puede llegar a ser en ciertos casos una fuerza inaudita de subversión. Su ilogismo aparente suele ser lo más coherente que haya, tal como su irrealismo es a menudo realizador y dinamizador. Y en primerísimo lugar, además, soy de opinión que uno se debe situar dentro de lo imaginario para comprenderlo, vivir la esperanza para hablar de ella, festejar antes de explicar la fiesta.

2. Si la represión de lo imaginario, vinculada a la búsqueda del placer absoluto, es socialmente inevitable, la forma que ha adoptado en Occidente es puramente contingente. De ahí la posibilidad etnopsiquiátrica de rebatir la tristeza del diagnóstico que establece Freud al finalizar *Mástar en la cultura*: a medida que la cultura y la historia se desarrollen, hemos de ser siempre más desdichados.

3. Freud se forma una concepción restrictiva y compulsiva de lo real y del principio de realidad. Para él, la realidad coincide prácticamente con la frustración, y en tales condiciones es comprensible que el movimiento neopsicoanalítico que se ha formado en Gran Bretaña extraiga una consecuencia eminentemente lógica: puesto que la realidad es el antiplacer, huyamos de la realidad. Ahora bien, ¿hay necesidad de recordar que la realidad, es decir, el mundo exterior y los demás, sólo es frustrante en función de nuestras propias proyecciones y nuestros propios fantasmas, y que la cura psicoanalítica consiste en desbrozar lo real de todos los afectos de angustia que lo deforman y lo vuelven terrífico, a fin de que el individuo pueda abarcar su autonomía, su capacidad crítica y su alegría de vivir?

La etnopsiquiatría, tal como yo la comprendo —es decir, basada en la implicación profunda, trasferencial y contratrasferencial de varios inconscientes que dialogan entre ellos—, lleva a cabo la experiencia de una realidad que desborda lo real freudiano y lo dilata, por así decir, al infinito: la realidad es también lo que se sueña, lo que se imagina, lo que se juega y se celebra. Únicamente los tristes regimientos de los utopistas de todo pelo, los contadores, los banqueros y los militares crean de la cabeza a

los pies la construcción monstruosa de una realidad homogénea, continua y artificialmente positivizada en la transparencia numérica de un universo de signos y robots.

Ya plantados estos jalones, me siento mucho más libre para presentar ahora, de manera sucesiva, la utopía, la posesión y el mesianismo según su *mayor incremento patológico*. Una perspectiva como ésta no implica de mi parte reducción alguna de lo social a lo psicológico, como tampoco lo contrario. Más bien me propongo mostrar que entre las estructuras políticas de los tres grupos y las correspondientes estructuras mentales existen, no relaciones análogas, sino relaciones *homólogas* y simultáneas.

ETNOPSQUIATRÍA DE LA UTOPIA

Lejos de hallarse ligada, como dice Duveau¹⁰, a un "estado adulto", consciente y elaborado de la vida social, la utopía se me ha presentado en el anterior capítulo como la forma misma de la *esquizofrenia política*, en la que tan alegremente hemos entrado en Occidente.

A fin de ver más claro en ello y de esclarecer la índole resueltamente psicótica de la conciencia utopista, que funciona metamorfosando en *síntomas* los materiales culturales, voy a delimitar y especificar niveles en profundidad y estratos de fijación de la enfermedad.

Estructura maternalizante de la utopía

En el nivel más arcaico, a lo que inconscientemente apunta el utopista es a un deseo de quietud absoluta, a un sueño embriionario que remite a la imagen tranquilizadora de las aguas intrauterinas. El acceso mismo a la ciudad perfecta, esa isla del fin del mundo tan cara a Thomas More, sólo puede ser alcanzado

¹⁰ Sociologie de l'utopie, P.U.F., París, 1961.

al término de un "viaje" que recuerda una situación vaga e imprecisa en el tiempo. Por fin, una vez llegado a utopía, el feliz viajero pasa a estar a cargo de una Madre capaz de satisfacer todos sus deseos alimentarios y vegetativos.

Así se me presenta en el nivel de este primer enfoque la estructura claramente maternalizante, pero también matronizante, de la utopía. La pureza de los alimentos expresa sin la menor objeción, de igual modo que la obsesión vegetariana a la que ya hicimos referencia, una nostalgia de la felicidad láctea y biberónica. En esas condiciones de maternal protección de un Estado-ayo, no hay ya de veras necesidad alguna de divinidades uranianas. El padre y la proyección de su imagen no han de interponerse ya en adelante entre una madre previsora al exceso y sus rorros chupones. Y el individuo, disuelto en las estructuras inmutables de la cálida, cósmica armonía, vuelve a hallarse solo en pugna con imágenes maternalizadas, en una espantosa sumisión, es decir, en situación de psicosis, realmente. En efecto, ya nada viene a mediatizar su deseo de autonomía y rebeldía; mejor dicho, hallándose reducido a la condición nutritiva, ya no desea nada más que conservar a su madre para él solito. Así se explica en parte el odio irresistible que experimentan los utopistas por los extraños en general y en particular por los que viven de representaciones más bien paternas, como por ejemplo los judíos, de los que Bacon escribe que "se los deberá trasladar a una isla vecina".

Racionalismo desvitalizante y estereotipado de la utopía

Pero ahí se detiene, en mi opinión, lo que podríamos llamar el carácter oral de la ilusión utópica¹¹. Lo que más la caracteriza es su *racionalismo desvitalizante* y su *apetitud mórbida para la*

¹¹ Me separo, de paso, de la interpretación de Jean Servier, quien ve esencialmente en la utopía un deseo de regresión hacia las riberas exclusivamente maternas y preedípticas de nuestro desarrollo.

estereotipia y la abstracción. Para quien haya frecuentado siquiera mínimamente a los grandes esquizofrénicos hospitalizados y a los pequeños esquizoides que están entrando a ser nuestros contemporáneos, la utopía es cosa que apenas puede sorprender. Tiene algo más que un aire de familia con la esquizofrenia, como que compete a una homología estructural que da a la vez fundamento a la utopía como sistema político totalitario y a la conciencia utópica, que es la conciencia de los ciudadanos-destajistas que viven en ella. Definiré esta mentalidad —¡la nuestra!— mediante el conjunto de los siguientes rasgos.

La utopía florece en la visión tranquilizadora y pesadillesca de un universo planificado y programado al extremo, organizado hasta en sus menores detalles y que corresponde, en el nivel del inconsciente individual, a uno de nuestros deseos fundamentales: el de vernos de una vez por todas liberados del fardo de nuestra libertad, a la que se aprisiona en las severas redes de los tabúes y las prohibiciones. Conocida es la dificultad que sufre el esquizóforo para adoptar decisiones, así como su obstinación en buscar una dependencia a cualquier precio, a ponerse con los ojos cerrados a las órdenes de la institución, así sea ésta de carácter asilar.

Hay en todas las utopías, que son siempre construcciones desmontables, juegos de ingenio que funcionan en forma de engañifa, un verdadero frenesí de lo que Minkowski llama "racionalismo mórbido" y que es no tanto una expresión de la inteligencia cuanto una excrecencia monstruosa de la razón. La estructura esquizofrénico-utópica es un ejercicio de abstracción del pensamiento puro, que se cierra en sí mismo, que se vuelve absolutamente refractario al mundo exterior, impermeable a la experiencia y que ya no tiene, debido a ello, la menor relación con la vida.

La inapetencia afectiva de los esquizofrénicos, su rigidez, su comportamiento fijo y catatónico tal cual se exhibe hoy en las calles de nuestras grandes ciudades son hechos clínicos acerca de los cuales es de importancia insistir. Pero vayamos más lejos. Día tras día se nos ha venido invadiendo progresivamente, así

en el menor de nuestros gestos como en lo más profundo de nuestra mentalidad, con modelos a los que he de calificar, indiferentemente, de utopías y tecnofrenias y que se ven eminentemente valorizados por nuestra cultura: la frialdad, la inafectividad, la imposibilidad de comprometerse a fondo personalmente en las relaciones humanas, de decir "te quiero" sin ponerse colorado, y nuestra obsesión por la simetría, por el plan, por el programa, por el cálculo y los seguros se parecen a no poder más a los ideales siniestros y, en mi opinión, grotescos de los ciudadanos de la "Ciudad del Sol".

Consecuencia última de esta mentalidad, imposible más patológica: el esquizo-utopista, en el que no nos cuesta mayormente descubrir los rasgos del conservadorismo afectivo y político, se encierra en el sociocentrismo de una existencia *inmóvil* que despliega mecanismos de defensa increíbles para preservar un equilibrio mórbido y que tiene por corolario una negación alucinatoria del tiempo y el acontecimiento. Uno de los rasgos más característicos del pensamiento esquizofrénico consiste, sin duda, en la existencia de la decadencia de la temporalización, que se vuelve espacializada y topologizada (véanse en especial los trabajos de Bettelheim sobre los niños autísticos). El hecho de que en la vida del esquizofrénico todavía pueda suceder algo vívido éste como una angustia de muerte, una angustia de "fin del mundo", como cantidades de enfermos de este tipo lo dicen. Pues bien: precisamente esa negación típicamente psicótica de la exuberancia de la vida, el movimiento y la historia es lo que el legislador de las utopías ha erigido como sistema de valor: no puedo dejar de pensar que, dentro de su tristeza fanática, está profundamente enfermo y es un desventurado.

Por último, si intento reunir ahora el conjunto de los rasgos anteriores, que forman entre ellos una constelación, advierto —y toda la experiencia clínica de que disponemos lleva esta dirección— que la estructura esquizo-utópica desculturaliza la cultura merced a un mecanismo de abstracción y contracción que consiste en llevar la polifonía y la ambivalencia de los símbolos —y las

de su textura viva: los mitos— a la monovalencia y la univocidad de los signos, que forman entre sí un sistema absolutamente coherente, pero también perfectamente cerrado, definitivamente cerrado, como decía Péguy, "al correr del aire de la vida".

El pensamiento utópico tiene el frenesí del dualismo y siente odio por la dialéctica¹². Pero, sobre todo, la matriz de la que surge no es, como en el caso del mesianismo y la posesión, la de una imaginación lujuriosa capaz de inventarse permanentemente. Es una matriz formal, artificial, una matriz de material plástico que funciona en dirección de una *reducción semiológica* del régimen simbólico de la imagen. En utopía, como en la esquizofrenia muy avanzada, la referencia al lenguaje del mito, que nos fundamenta de una manera absoluta como ser de cultura y nos permite encontrarnos entre nosotros de un modo distinto del que empleamos con los administrados, se ve expulsada, echada, atacada, exorcizada y trasmutada en signo + y en signo —, polarmente opuestos entre sí. Tal es el proceso al que propongo denominar *de la positividad ideológica* y que nos lleva a optar gordianamente y de una vez por todas por el *sol* (¡de las vacaciones!) por la *luz* contra la *sombra*, por el *sol* (¡de las vacaciones!) contra la *lluvia*, por la *línea vertical* contra la *línea curva*, por lo *cerebral* contra la *improvisación*, por el *plan* contra la *vida*,

¹² Para Joseph Gabel (véase en especial *La fausse conscience*, Ed. de Minuit, París, 1962), la razón dialéctica parece ser el criterio sociopsiquiátrico por excelencia, pues permite deslindar normas de la normalidad y de lo patológico tanto en el plano social como en el individual. Claro está que no puedo adherir a semejante perspectiva, que se me presenta muy restrictiva y antropológicamente demasiado sospechosa.

^{1º} ¿Se ha de decir, poco más o menos como Lévy Bruhl, que a los pueblos que no se encuentran comprometidos en lo que nosotros y sólo nosotros, los occidentales, designamos "proceso histórico", con su ritmo ternario, se los debe arrojar en las simas de la patología? ^{2º} ¿Por qué tiene que ser el pensamiento dialéctico el único vacunado contra el virus de la abstracción y del sistema?

Gran cantidad de ejemplos atestiguan, por lo contrario, que: ^{1º} Así como hay una "astucia de la razón", hay también una astucia de la ilusión y cierta manera nuestra de pensar dialécticamente el mundo, una manera que consiste en una forma sutil de aceptación de la fatalidad y del narcisismo del movimiento. ^{2º} La dialéctica tiene la fastidiosa tendencia de volverse totalizante y, de ahí, totalitaria. Su presunto universalismo amenaza, pues, con conducirnos rectamente hacia posiciones francamente etnocidarias.

por el espacio, en fin (pero un espacio ya funcional, aseptizado e higiénico), contra el tiempo¹³.

ETNOPSQUIATRÍA DE LA POSESIÓN

Con la posesión entramos en un un terreno completamente distinto.

Poseión y símbolos telúricos de renacimiento

Mientras que entre la esquizofrenia y el régimen semiológico de la utopía existe muchísimo más que una simple relación de parentesco, pues hay, en verdad, una real homología que atañe a un geometrismo seudouranio, los cultos de posesión se basan en la reactualización ritual de verdaderos mitos originalmente de tendencia shtoniana y maternal. En posesión, la condensación de las imágenes se efectúa con toda claridad en el sentido de las cavidades, de los abismos y los símbolos telúricos de renacimiento. Lo hemos visto, además, en Bahía, entre las "hijas de los dioses"; en el Senegal, con el Ndöp, o bien en Níger: frecuentemente son las mujeres las inducidas en posesión.

Las perturbaciones de posesión tienen que ver con la neurosis de conversión

Mientras que la sintomatología de la utopía debe ser diagnosticada, según yo, de acuerdo con las líneas de fuerza de una

¹³ Me apresuro a añadir que la inmensa mayoría de las tentativas de lo que con tanto gusto llamamos hoy nuestra "contracultura" consiste, ni más ni menos, en un conformismo al revés, es decir, en un dogmatismo semiológico al revés mediante la inversión lisa y llana de la cultura oficial en su contrario. Muy bien se puede alterar el orden de preeminencia de los signos, imprimir periódicos con letras ondulantes (véase *Actuel* y la totalidad de la prensa *underground*) y no ya verticales, drogarse con marihuana antes que con un buen tinto, "hacer" sexualidad de grupo antes que ir tranquilamente al burdel: no por ello se ha de pasar de una sociedad del signo a una cultura del mito. Sería lo más subversivo que podría haber en las condiciones del neocapitalismo contemporáneo.

esquizofrenia (tan pronto catatónica, tan pronto paranoide, o bien ambas a la vez) ya muy avanzada, las perturbaciones de posesión atañen de manera esencial a la *neurosis de conversión*, es decir, a la *histeria*.

En este punto me separo radicalmente de la mayoría de los etnólogos —Herskovits, Métraux, Rouch, Bastide— que han estudiado estos fenómenos y que consideran "normales", por hallarse instituidos y socialmente compartidos, comportamientos manifiestamente patológicos, que lo siguen siendo en cualquier contexto.

Jean Rouch, a quien debemos nuestra información acerca de los cultos de los Holey en país songhay¹⁴, formula como principio la "normalidad de la posesión", pues explica que, "no bien al sujeto se lo ha iniciado, ya el resto de la sociedad lo considera como absolutamente normal, y su comportamiento durante las crisis es normal asimismo". En cuanto a Roger Bastide, dice poco más o menos esto¹⁵; antes de formular un diagnóstico, estudiemos primeramente las condiciones sociológicas en que se producen las crisis, "propongamos desde un primer momento el carácter normal y no patológico del trance" (pág. 89).

Un razonamiento de este tipo me parece desconcertante, sobre todo viniendo de un investigador tan avisado como Roger Bastide, pues se trata, ni más ni menos, que de: 1º "postular" una prioridad absoluta de los hechos sociales sobre los hechos psicopatológicos, y 2º confundir, con ello, la *normalidad cultural*, que designa la conformidad de un individuo a un medio determinado o a un segmento de éste, con la *salud mental*, respecto de la cual creo haber mostrado, siguiendo a Georges Devereux, que sus normas no son relativas, sino absolutas, o sea, independientes de los valores de cualquier cultura.

Si comprendo bien, la argumentación que se nos propone —directísimamente inspirada por el culturalismo norteamericano y la más tradicional psiquiatría, que se encuentran en convergencia

¹⁴ Ob. cit.

¹⁵ Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris, 1972, págs. 67 y ss.

para afirmar que el criterio de lo normal es... ¡la adaptación social!— consiste en decir esto: los cultos de posesión son reactivos a una situación de desorganización, de pobreza y, por consiguiente, de frustración. ¡No es una situación "normal"! ¡Y por lo tanto la posesión, que es una respuesta, sí es completamente "normal"! Se siente la tentación de ver tras las representaciones inducidas por el trance expresiones de una terapia colectiva, terapia del adorcismo. Pero ahora disponemos de todo un material clínico, y a éste no se lo puede arrojar por la borda con el pretexto, por ejemplo, de que las ceremonias en cuestión son hermosas ceremonias, recargadas de toda la hondura y la densidad mítica a que ya me he referido.

Mucho sospecho que los autores de que se trata, por los que siento, por lo demás, una viva admiración, continúan razonando según los esquemas del *funcionalismo* anglosajón de la década del veinte: todo fenómeno social posee una función y una utilidad. En este sentido es "normal", pero con la condición, insisto en ello, de precisar inmediatamente que sólo se trata de una *normalidad sociológica*, que no tiene mayor cosa que ver con la salud mental.

Tomo un ejemplo muy sencillo. Solió ocurrirme, cuando enseñaba en un liceo marroquí, hace algunos años, asistir a crisis espectaculares de posesión por los "yins". El individuo afectado—las más de las veces es una muchacha— se ve asaltado en plena aula por violentos temblores, profiere unos gritos agudos y rueda por el piso. Mi simpatía por la demonología musulmana es, lo digo con toda sinceridad, muy real. Ello no impide que estemos en presencia de un acceso manifestamente histérico, que muestra mentalidad interprete dentro de los marcos de sus propias representaciones neurológicas y que la mentalidad de los interesados interprete con ayuda de representaciones diabólicas, pero que sigue siendo *patológica*, cualquiera que sea su contexto.

Paso ahora a la sintomatología del trance de iniciación, tal cual lo hemos ya enfocado. El cuadro clínico del *ataque histérico*, que puede ser inducido desde afuera y montado de cabo a rabo,

no deja, una vez más, la menor duda: la pérdida del control del sistema motor, la agitación convulsiva, los espasmos cardiovascular-es, la insensibilidad al dolor (= anestesia histérica), las contorsiones, el papel desempeñado por la sugestión, el mimetismo y el contagio, el elemento final de la ceremonia, en fin, que se actualiza en un desvanecimiento teatral seguido de una reanimación, al término de la cual el bailarín ha olvidado todo cuanto ha ocurrido (= amnesia histérica): el conjunto de estos síntomas, sucesivamente recorridos por el individuo, nos indica con toda claridad la índole de las perturbaciones, una índole que no puede ser más neurótica.

Mito despierto y psicopatología

Pero ahí se detiene, en mi opinión, el umbral de la explicación psiquiátrica, y alcanzamos un punto límite, un punto que se para a la ciencia de la ciencia-ficción, a saber, en este caso, a la psiquiatría de la psiquiatrización hasta donde alcanza la vista, pues hay en la posesión algo que se resiste a este tipo de investigación absolutamente legítimo, pero también infinitamente insuficiente. Los bailarines del vodú distinguen por sí solos, como hemos visto, al "loa bossal" del "loa baptisé", es decir, para ser cabales, a los síntomas del trance, deudores de un discurso psiquiátrico, de sus representaciones y de su domesticación por el grupo. La iniciación no se reduce a sus manifestaciones escandalosas, como tampoco el mito se deja disolver en el sueño, y el sueño en la represión de la sexualidad. Es el carácter *teatral*, *consciente y deliberado* de las ceremonias de posesión, así como su perfecto dominio por sacerdotes experimentados que saben controlar el desencadenamiento de lo sagrado, lo que constituye toda la diferencia que existe entre ellas y la simple historia.

Por supuesto, no resulta fácil articular el campo sociocultural, que en este caso es el del mito despierto, con el campo psicopatológico. Habría que especificar en la posesión, mucho más de lo

que lo he hecho, los elementos que incumben a la histeria pura y simple y los elementos propiamente festivos. Entonces advertiríamos que no hay posesión que no vaya acompañada también de una parte de histeria, pero que, si la histeria propiamente dicha jamás es divertida, en cambio la posesión es la celebración alegre, fervorosa y entusiasta de un mito colectivo. Y además, si el histérico vive a lo largo de años y de una manera obsesiva papales y personajes que exigen de él un gasto de energía muy por encima de sus medios, las ceremonias de posesión, por su parte, se inscriben en ruptura con la vida diaria y siempre un poco al margen: en periodos de alternancia y de efervescencia social fijados de antemano por el calendario y que contrastan, por su exceso mismo, con la continuidad del tiempo.

ETNOPSICUIATRÍA DEL MESIANISMO

Ante el mesianismo, por fin, el etnopsiquiatra se siente profundamente implicado por una doble relación, una relación que lo conduce a comprender el fenómeno desde adentro y, a la vez, a distanciarse de él. Pero, al igual que en el caso anterior, no me parece verdaderamente posible dividir simultáneamente ambas actitudes, y tendré que recurrir, una vez más, a la complementariedad polémica del doble discurso.

Elementos etnopsicológicos acarreados por la esperanza mesiánica

Los elementos etnopsicológicos acarreados, o susceptibles de serlo de una manera casi ineluctable, por estos grandes compromisos colectivos que han llevado y llevan aún toda una parte de la esperanza de comunidades íntegras son, en mi opinión, los siguientes.

1. Una distorsión entre un deseo infinito de omnipotencia,

que es el deseo del niño pequeño, y una experiencia perceptiva (en sentido amplio) que no responde a ese deseo. En la posición a la que he de calificar provisionalmente de no patológica y que es, desde luego, ideal, pues no se la encuentra en parte alguna, la angustia humana, que se halla ligada al deseo de saber —y que se confunde con el deseo del placer o, con mayor exactitud, con el deseo de poseer un saber que cause placer— y a la inevitable decepción de lo sabido —el saber no causa placer—, se ve constantemente enfrentada y asumida. El individuo y el grupo humano aceptan entonces que las vías del saber y las del placer se separen para siempre, es decir, que no existe saber absoluto.

Con respecto a esa posición, el proceso y el escenario mesiánico se me presentan basados en un mecanismo de *denegación* de lo real, de todo lo real, que permite evitar el enfrentamiento con una totalidad social considerada angustiante e insoportable. El creyente se encontraría, debido a su búsqueda de lo absoluto, en la imposibilidad de renunciar a un objeto ausente (la madre para él solo). No tendría que efectuar *la experiencia de la desilusión* y de la mediación por un tercer término, comparable en psicoanálisis a la *experiencia del duelo*.

2. De ello se sigue, creo, que la comunidad mesiánica, que atribuye un valor de omnipotencia a los discursos y los mensajes administrados por profetas incontrolables, puede degenerar en cualquier momento en una *patología del saber* portador de una promesa de placer absoluto. Y vuelvo a tomar aquí por mi cuenta todo lo que han escrito Freud y Roheim acerca de la *ilusión religiosa*. Estos movimientos son como los cultos de posesión: resuestas a frustraciones económicas y culturales muy intensas. Surgen siempre en el contexto de lo que Balandier denomina “situación colonial” y ofrecen una *compensación* a poblaciones que ya no pueden soportar un estado de opresión. De ahí su tendencia a convertirse en derivativos oníricos de toda la energía del grupo, en exutorios, en placeres sucedáneos, en *evasiones alienatorias* con relación a una realidad social de la que se procura huir por todos los medios. Una vez más, el carácter reactivo

de los mesianismos no prueba en modo alguno que éstos estén exentos de fijaciones patológicas, ya que, de llevar este razonamiento hasta su término, entonces se diría que el fascismo, que es lisa y llanamente una forma de esquizofrenia política, es también una respuesta "normal" a una situación de frustración.

3. Lo sorprendente, cuando de establecer un diagnóstico de estos movimientos se trata, es la importancia que se asigna a los procesos de proyección y escisión: no parece que haya término medio entre los "elegidos" y los "damnificados", entre los "buenos" y los "malos", los defensores del género humano y sus adversarios. De ahí su impermeabilidad a la experiencia y al desmentido de los hechos, su negativa a admitir que las líneas de escisión que nos separan y nos oponen unos a otros nos atraen también a nosotros mismos. Sobre las bases de un verdadero lenguaje privado para iniciados, que sólo puede engendrar polémicas condenaciones y un diálogo de sordos, se construye un sociocentrismo de base psicoafectiva, aun cuando, paradójicamente, éste se proclame, como tan a menudo sucede, de vocación universal.

Todo proyecto mesiánico-revolucionario apunta a un absoluto que se construye de acuerdo con la ley del todo o nada. A fin de justificar ese absoluto (la "Revolución" o el "Reino"), los creyentes formulan cierto número de "juicios sintéticos a priori" (Kant), organizados en una dogmática que jamás corre el riesgo de verse desmentida por la realidad. En ese sentido, se puede decir que son movimientos que siempre ganan contra viento y marea, ya que, en caso de poco éxito, siempre les resulta posible atrincherarse en su propio clero, tachado de infiel, y engendrar el proceso de las "herejías". Esta forma de razonamiento paranoide, que siempre trata de probar que la Iglesia o el Partido tienen siempre razón, ha mercenario de Meyerson¹⁶ la denominación de razonamiento en forma de "caldero": un individuo toma prestado un caldero y lo rompe. Ante el tribunal se defiende de

16 *Journal de psychologie*, octubre-diciembre de 1946.

esta manera: 1º Jamás he tomado en préstamo un caldero. 2º Ya estaba roto cuando me lo prestaron. 3º Lo he devuelto intacto. Imposible una lógica más aditiva, totalmente refractaria a los mentís de la contradicción.

4. Los fieles le deben todo al mesías, o a la idea-fetiché en torno de la cual se organizan y con relación a la cual se ubican en situación de dependencia. Así, Mao Tse-tung, calificado de "sol rojo que ilumina la tierra", es a la vez mesías, redentor, sabio, filósofo, pedagogo y psiquiatra¹⁷. En cuanto a N'Krumah, éste se proclama sencillamente "par de Dios y Dios mismo". Veo aquí una negativa colectiva, por supuesto que inducida desde el exterior, y luego una aceptación a asumir el duelo del placer infantil y que tiene por corolario una sumisión total a la autoridad.

5. En fin, por su especie de catarismo uraniano, que en ciertos casos va a exacerbarse hasta el delirio, y por su frenesí de la pureza a cualquier precio, su denigración de los "bienes de este mundo", que puede llevar la compañía de la negativa a producir, alimentarse y engendrar, los mesianismos se vuelven en determinados casos resueltamente promotores del suicidio.

La sociedad medieval, por ejemplo, inspirada a un mismo tiempo por la mística neoplatónica y la tendencia apocalíptica del cristianismo, que desacreditaba todas las actividades manuales y económicas, nunca habría podido funcionar, como tan bien lo ha visto Devereux, sobre sus propios fundamentos, si no hubiera obligado a un grupo de hombres ajenos a ella misma (los comerciantes judíos) a consagrarse a las necesidades materiales indispensables para su supervivencia.

Pero el caso más asombroso de negación psicótica de una cultura por ella misma es, sin duda, el del mesianismo del "carguero", en el que voy a demorar otro momento porque representa, a mis ojos, el ejemplo inaudito de un verdadero *autismo societario*.

17 En el hospital psiquiátrico de Shanghai toda la psicoterapia en vigor se basa en la lectura y la meditación de los libros de Mao. Véase a este respecto: G. Bermann, *La santería mental en China*, Maspéro, París, 1973.

Ya vimos en un capítulo precedente en qué consisten estos cultos melanesios, que son cultos sincréticos situados a mitad de camino entre la resistencia contraaculturativa al cristianismo europeo y la asimilación cultural ya comenzada: los creyentes están convencidos de que, si llevan una corbata sobre su torso desnudo, Jesús y los antepasados míticos terminarán por llegar en un buque (el famoso "carguero") y les proporcionarán ropas europeas, encendedores y heladeras.

La significación etnopsiquiátrica de ese mesianismo es, para mí, la siguiente. Consiste en reorganizar el deseo del grupo, proyectándolo íntegro sobre Europa, a la que se considera como el sitio donde la vida es fácil y todo se le da a uno sin el menor esfuerzo. Los individuos que no han sido preparados para recibir las normas culturales de los blancos —que ejercen sobre ellos una fascinación increíble— intentan desesperadamente reconstruir en una totalidad coherente dos universos del discurso mutuamente incompatibles. En reacción a la desposesión económica y a la frustración psicológica, esos rituales mesiánicos son reacciones *sociológicamente* terapéuticas ante el derrumbe de un equilibrio tradicional. Pero allí donde la predicación carismática de los nuevos profetismos africanos resulta exitosa, los cultos de "Carguero" fracasan lamentablemente. Las mercancías de los europeos son bienes demasiado prestigiosos, y demasiado exorbitantes los poderes de los blancos. Cuando la destrucción se halla demasiado avanzada y la sociedad no ha logrado a tiempo reestructurarse a sí misma, el conjunto de esos rituales de compensación no tiene el menor peso. Los cultos de carguero son, de acuerdo con la expresión de Bastide, "tentativas mesiánicas fallidas".

Hay que insistir, por último, en el carácter decididamente disfuncional, autodestructor y patentemente psicótico del fenómeno. Los cultos de carguero, basados en una "técnica de chantaje masoquista" (Devereux) en escala colectiva, constituyen uno de los casos más asombrosos de negación alucinatoria de una cultura

por ella misma. La sociedad, al negarse el mínimo alimentario necesario para su subsistencia y proceder a la destrucción de lo poco que posee, se condena a no existir ya en absoluto.¹⁸

Mesianismos exitosos

Pero al lado de los mesianismos del fracaso, en los que, a través de sus discursos y sus modelos de comportamiento, se trasluce, sobre todo, *síntomas* psicóticos, hay mesianismos exitosos. Aquí me separo radicalmente de mi maestro y amigo Georges Devereux, quien considera de manera indistinta todas las expresiones del profetismo como "desculturizantes" y, añade, "socialmente negativas". Creo que cierto número de hechos permiten recusar una apreciación tan brutal. Los mesianismos bantúes contemporáneos, por ejemplo, nacen de reacciones a un cataclismo socio-económico debido a un violento encuentro con la cultura europea. Pues bien: lejos de preconizar la sumisión y la espera escatológica, ponen, por el contrario, a trabajar a la gente, la movilizan, y aparecen como fuerzas resueltamente anticolonialistas de subversión social. No es raro que sean los dioses mismos los que, por intermedio de sus profetas, ordenen la construcción de una carretera, de un dique, de una escuela o de un hospital. ¡Y por último no se puede, al fin y al cabo, identificar el vigor profético del judaísmo y del cristianismo y luego del marxismo que salieron de aquél con el mesianismo de los cultos del buque de carga!

1. No hay uno solo de estos movimientos que no acarree al mismo tiempo una parte de delirio y, por consiguiente, de dereísmo cultural. Pero, a fuerza de insistir en su aspecto de "aberración" o de "oscurantismo", se pasa rápidamente a descuidar lo que

¹⁸ Acaso se asombre el lector de la severidad de este diagnóstico, no obstante que lo puede formular cualquier etnopsiquiatra perteneciente a una sociedad cualquiera. Creo que algunos investigadores sufren en Occidente la culpabilidad del antiguo colonizador, comprometido en un proceso psicoefectivo de reparación, que conduce a declarar inocentes a cualquier precio a todas las sociedades que no pertenecían a nuestra cultura.

representa, no obstante, toda su originalidad: su dinamismo, su aptitud para la sublevación social, para la renovación y la innovación. Hoy, sobre todo en el África Negra, los profetas que se alzan poco menos que por doquier y que se emparientan con la gran línea de los profetas de todos los tiempos proporcionan a los grupos sociales en desconcierto —sobrecogidos por deseos incompatibles e inteligibilidades contradictorias entre sí— los significantes culturales de que hasta ahora carecían. Entran a ser los vectores actuantes de una verdadera mitología militante, capaz de reorganizar la vida en sociedad con un sentido que no es, por cierto, el de los “cooperantes” (!) y los planificadores llegados del Oeste o del Este.

Cierto es que a veces hay (como en Melanesia) un atoladero y un lamentable fiasco, pero mucho más a menudo el mesianismo reestructura y reorganiza una situación de hecho en la que la esperanza autóctona se encontraba totalmente impedida. Por lo demás, las tiranías organizadas no se han equivocado al respecto: en todas las épocas han sentido el surgimiento de esos grupos como una amenaza de subversión social a la que era prudente aniquilar. Tal vez un día alguien escriba un libro sobre los movimientos antimesianicos que salpican de persecuciones, penas y deportaciones la historia.

Por otra parte, la esperanza mesiánico-revolucionaria —y pienso en la situación del Tercer Mundo, aculturado— es la única posibilidad estratégica, para poblaciones a las que se ha hecho refluir hacia la capa inferior de una sociedad recién estratificada, de tener acceso a canales de ascenso social negados por la sociedad global: el proletariado de los campos, al que tan a menudo se le niega la reforma agraria, lleva a cabo ésta por sí solo bajo la inspiración de sus profetas.

Por todas estas razones, además del inalienable proyecto que tienen los grupos humanos de vivir su sueño en forma despierta, el mesianismo se me presenta en muchos casos como una *respuesta adecuada* a una situación de alienación en el doble sentido de la palabra, y no vacilaré aquí en hablar de su función psicológica y

culturalmente terapéutica. Junto a los mesianismos de la evasión, que sirven de garantía y justificación a los poderes organizados, están los mesianismos de la revolución, que tienden a resolver no sólo en imágenes, sino también por la *racionalidad del mito* que les da sentido, el problema planteado por la colonización.

2. Por último, una visión escatológica del mundo y la historia no es necesariamente una visión ideológico-patológica. La burgesía formada por la triste cohorte de los adeptos de la utopía se refugia, como bien lo ha mostrado Roland Barthes, en el mundo fijo y tranquilizador de las esencias. Esa mentalidad —la nuestra—, refractaria a la vez a los encantamientos del teatro y la magia y a la aptitud humana de visionario, se encuentra, por su inmadurez y su conservadurismo socioafectivo, así como por su embrutecimiento catatónico y su imposibilidad de disfrutar verdaderamente de la existencia, manifestamente enferma.

Peligrosa disociación entre la inteligencia y la pasión

Llego al final del libro, y lo hago convencido de lo difícil que resulta sostener a la vez los dos extremos de la cadena: necesidad de la crítica más radical, pero también límites de esa crítica, o sea, de todas las técnicas que se denominan “socio”-cualquier cosa o “psi”-lo que venga.

¿Está por encima de nuestras fuerzas romper con esas dos actitudes mutilantes, que consisten, una, en vivir contra la razón, y la otra, en racionalizar contra la vida? ¿Cuándo dejaremos de jugar a la guerra completamente estéril de las lucideces rivales, en la que unas de éstas agitan las banderas del “saber” narcisista, también calificado de “no saber”, y las otras esgrimen las cachiporras del “saber” terrorista?

El error extravagante del humanismo occidental, acentuado por las monstruosas exigencias del neocapitalismo a través del cual nos

debatimos enfermos y desventurados, consiste en haber disociado de una manera típicamente esquizofrénica a la ciencia de la existencia y a la inteligencia de la pasión.

Cuando Engels oía escaparse de la catedral el sonido del órgano prefería huir, para no dejarse conmovir por la voluptuosidad y el encantamiento mágico de la música. Pienso que se equivocaba. Como pienso que el método científico, sea el que fuere, no debe hacer del hombre un puritano del pensamiento y un denigrador de la vida, quiero decir, un utopista. A medida que el ritmo de la celebración se intensifica y que sus participantes se sienten, unos tras otros, tocados por el desencadenamiento y el desborde de la fiesta, ¿ha de ser el antropólogo el único que se resista y conserve su calma? ¿O debe, por el contrario, salir de su reserva habitual y entrar a su vez en la danza?

GLOSARIO

Aculturación

Designa: 1º, el proceso psicológico inconsciente de aprendizaje de una cultura determinada por el grupo de los niños, que asimilan los modelos culturales propios del grupo de los adultos; y 2º el proceso por el que algunos individuos, que ya han sido aculturados, quedan sometidos a un nuevo tipo de aprendizaje: el de una cultura exterior a ellos con la que entran en contacto (ejemplo: el colonialismo).

Adorcismo

Lo contrario del exorcismo. No se considera la enfermedad mental como un fenómeno patológico al que hay que combatir, sino como el signo benéfico de una elección que debe ser aceptada y plenamente asumida. Véase posesión.

Autismo

Repliegue sobre uno mismo, que puede llegar hasta la pérdida del contacto con los demás y a la negación alucinatoria de lo real.

Autismo societario

Paradoja de las sociedades globales o de los grupos sociales que montan cierto número de sistemas de defensas encargados de amor-

tinguar y hasta de negar el encuentro con lo real. Estas culturas desencadenan, por la exaltación de sus tendencias místicas o ascéticas (por ejemplo), un proceso que contradice abiertamente a la existencia misma de la vida en sociedad.

Conductas de inversión

Concepto forjado por Georges Devereux. Designa el vuelco puro y simple de las normas ambientales de una cultura dada en sus conductarios. Ejemplo: los cabellos cortos y los cabellos largos, el individualismo y el gregarismo, y, de una manera ya más general, la "cultura" y la "anticultura".

Chamanismo

Actividad médico-mágica basada en la captación del poder y de la eficacia simbólica. El chaman, que muy a menudo es un antiguo enfermo mental, ejerce su oficio de "terapeuta": 1º, o bien combatiendo y echando del cuerpo de su cliente el espíritu patógeno que lo agrede; o 2º, o bien, por el contrario, entrando él mismo en la posesión e invitando a su cliente a juntarse con él en una locura de dos y un trance frenético considerado purificador.

Desculturación

Concepto forjado por Georges Devereux. Designa el proceso patológico por el que la cultura, que es "una realidad originalmente extrapsíquica interiorizada con posterioridad", deja de ser reconocida por lo que es, o sea, un sistema de referencia que nos permite comunicarnos entre nosotros, y se la utiliza con fines neuróticos o psicóticos. El conjunto de los materiales culturales y simbólicos en

los que se basan nuestras experiencias se halla, o bien "sobrecatectizado", y entonces se trasforma en creencias subjetivas, o bien "descatectizado", es decir, arrancado de sus matrices simbólicas, que le daban un sentido.

Estructura psicopatológica

Uno de los conceptos claves de la psiquiatría, vigorosamente deslindado por Jean Bergeret de la clínica psicoanalítica. Detrás de los *síntomas* de la enfermedad, el terapeuta debe diagnosticar un *fondo estructural*, que es el modo propio de organización económica de un determinado sistema psíquico. Así, un síntoma de aspecto "neurótico" (fobia) puede disimular una estructura psicótica, y a la inversa, un síntoma de aspecto "psicótico" (delirio, alucinación) puede disimular una estructura neurótica.

Estructura sociopatológica

Tal cual lo ha mostrado Georges Devereux, las enfermedades mentales se construyen: 1, o bien por la constitución de *estructuras homólogas* a las estructuras sociales en las que uno vive (cada cultura tiene su tipo de locura, y en este libro deslindamos relaciones de analogía y homología entre el mesianismo y cierta forma de psicosis, la posesión y la histeria, y la utopía y la esquizofrenia); 2, o bien por la constitución de *estructuras homólogas invertidas* con respecto a la estructuras sociales en las que uno vive (véase conductas de inversión).

Etnopsiquiatría

Práctica terapéutica cuyo verdadero fundador es Georges Devereux; se basa en la doble comprensión de los conceptos fundamentales propios de la psiquiatría (lo normal y lo patológico) y de la etnología (las categorías universales de la cultura).

Hierogamia

Unión de varias hierofanías, asociadas con el propósito de incrementar la eficacia simbólica requerida. Ejemplo: el matrimonio del Cielo con la Tierra, pareja primordial que se encuentra en el origen de un enorme número de figuras mitológicas; la asociación funeraria, piedra tumbal (principio de la permanencia de la materia) + árbol—entre nosotros, ciprés (principio de la vida por excelencia, que se regenera permanentemente)—, o bien la constitución de los fetiches africanos, que se obtiene por la complementariedad de dos series simbólicas: una uraniana (estaca) y otra shtoniana (agujero, caverna).

Hierofanía

Revelación de una modalidad de lo sagrado, es decir, de lo que es más significativo con respecto a lo que es menos significativo, a partir de un fenómeno natural, de un objeto, de un sitio o de un individuo. Por ejemplo, los "árboles sagrados" expresan a la vez la plurivalencia del simbolismo vegetal y remiten a otras hierofanías posibles: la tierra, la luna, la piedra, etc., que constituyen, todas juntas, la textura viva del mito y operan una *discontinuidad semántica* con relación al resto del mundo, que pertenece al dominio de lo "profano".

Ideología

Proceso sociopatológico de degradación y reducción de los *símbolos* a la positividad de los *signos*. Los mecanismos de la ideología se elaboran, o bien a partir de *mitos* arrancados de su textura semántica y que funcionan en vacío, en la más soberbia anacronismática, o bien por el hundimiento de toda dimensión mítica, es decir, también política, de la existencia de un grupo humano en un radical

empobrecimiento del conjunto de todos los materiales culturales y simbólicos transformados en *sintomas*.

Magia

Técnica de captación de las fuerzas simbólicas; se basa en la convicción de que el hombre es capaz de intervenir en el determinismo cósmico para modificar su curso. El mago, al que no hay que confundir ni con el brujo ni con el sacerdote, explota en su beneficio, o las más de las veces en beneficio de su grupo, la fuerza que constituye la proximidad y hasta la fusión con lo sagrado. El pensamiento mágico obedece a leyes; éstas son las *leyes del inconsciente* y actúan tanto en la cura psicoanalítica como en las prácticas psicoterápicas africanas, en especial.

Mesianismo

Respuesta contraaculturativa de una sociedad amenazada en sus fundamentos y que procura reestructurarse a sí misma en torno de una opción *monoteísta* y *universal*, transformando su desesperación en esperanza. Contrariamente a la posesión, con la que se emparenta—pues el mesianismo se basa, como ésta, en el mismo universo mitológico e imaginario—, consiste en una lógica de la espera y se halla animado por el proyecto del advenimiento del Reino en la tierra (milenio o comunismo). El problema etnopsiquiátrico es aquí el de la relación entre la estructura mesiánica y la estructura psicótica.

Mito

Relato constituido por un enrollamiento de *símbolos* y que expresa la carga poética, pero también política, de una sociedad dada, si se acepta definir lo político, no obstante, como el conjunto

de las relaciones humanas en su actividad de fabricación del mundo. Por otra parte, al mito se lo actúa antes de pensárselo, y culmina en la celebración del rito y la exaltación de la fiesta. Lejos de tener una función contingente, de la que se podría prescindir y que sería propia únicamente de las sociedades "primitivas", el mito se le presenta al antropólogo como absolutamente constitutivo del surgimiento de la cultura y de toda sociedad humana, sea la que fuere.

Posesión

Dos fenómenos se deben distinguir: *el trance*, que es una crisis de desencadenamiento espontáneo y "salvaje", y *la posesión propiamente dicha*, que consiste en suministrarle al trance un conjunto de representaciones colectivas y un lenguaje con sus propias leyes que permita canalizar los síntomas dentro de marcos sociales aceptables por el grupo: 1. En sentido estricto, designa los "cultos de posesión" tales como se los puede observar hoy en el África Negra (en especial) y que son ceremonias basadas en un ritual del adorcismo; 2. En sentido amplio, la posesión, que es una reacción de defensa a una situación de intensa frustración, designa cierto número de comportamientos colectivos tales como el chamanismo, las grandes asambleas festivas y orgiásticas y, por extensión, todas las actitudes de teatralización de la existencia.

Lo que separa a las culturas de la posesión del fenómeno mágico es que no existe ya la satisfacción del advenimiento de la "Edad de Oro", sino que se realiza a éste *inmediatamente*, tratando de escapar de la historia en conductas paroxísticas de exaltación colectiva y desmesura.

El problema etnopsiquiátrico es aquí el de la relación de la estructura de la posesión con la estructura histórica.

Psicoterapia metacultural

Método clínico y terapéutico puesto a punto por Georges Devereux; consiste en comprender y cuidar a los enfermos mentales (lo

que no quiere readaptarlos), no a partir de los contenidos particulares de tal o cual cultura, sino de una comprensión universal de la cultura.

Real

Es, sin duda, la palabra más difícil de definir del vocabulario psicoanalítico y etnopsicoanalítico.

1. En un sentido estrictamente freudiano, se comprende en relación al "principio de realidad", opuesto al "principio de placer". La sumisión al primer principio no carece de frustración ni de renunciamiento. De ahí la estrecha vinculación, freudianamente insuperable, entre la cultura y la neurosis.

2. Pero la realidad, es decir, el reconocimiento de que el mundo exterior y de que los demás son absolutamente distintos de mí y de que existe un sistema de referencia universal a la cultura, no es frustrante (véanse en particular los trabajos de Devereux y S. Nacht) como no sea en función de nuestras propias proyecciones y de nuestros propios fantasmas. Por eso la cura psicoanalítica bien comprendida consiste en desbrozar lo real de todos los afectos de angustia que lo deforman y lo vuelven terrorífico, a fin de que el individuo pueda abarcar su autonomía, su capacidad crítica y su alegría de vivir.

De modo, pues, que a lo real no se lo debe comprender sólo en un sentido restrictivo y compulsivo. Además, también existe una realidad imaginaria y hay una realidad poética que, lejos de ser la expresión de la evasión, constituye una de las dimensiones universales de la experiencia humana y de la cultura.

Respuesta contraaculturativa

Respuesta sociológicamente normal de una sociedad amenazada desde adentro o desde afuera en sus fundamentos por la brutalidad

dad de un proceso aculturativo y que se expresa en forma del *mesianismo*, de la *posesión* o de la *utopía*. El grupo humano, sintiéndose frustrado en el aspecto que fuere de su existencia cotidiana, parte en busca de un nuevo equilibrio y tiende a reestructurarse por sí solo en torno, por ejemplo, de una opción monoteísta y universal que corresponde a la búsqueda de su perdida identidad étnica.

Semiología

1. En el sentido *médico* del término, designa el estudio de los *signos* de la enfermedad a través de los cuales el terapeuta se esfuerza por leer *síntomas*.

2. En el sentido *lingüístico*, la semiología es el *discurso sobre los signos*, o sea, sobre el conjunto de las expresiones cuya textura semántica es siempre monovalente y unívoca y a las que hay que distinguir, por consiguiente, de los símbolos.

En este libro la palabra semiología designa esencialmente una utilización patológica de la cultura, la que nos remite a la *utopía* y a la *ideología*. La semiologización es el proceso de reducción de los símbolos a la positividad, la transparencia y el cierre de un sistema de signos que no remite ya a mito alguno.

Shtoniano

Simbolismo que va ligado a representaciones a un tiempo *nocturnas* y *telúricas* y cuyo origen psicológico se remonta a la proyección de las imágenes y los fantasmas sobre el personaje materno. Designa un estrato del inconsciente infinitamente más profundo y original que las representaciones uranianas y se expresa sobre todo en el simbolismo de los abismos, las cavidades y el regreso a la Madre Tierra.

Simbolos

Conjunto de las expresiones en las que lo significado desborda continuamente a la palabra o al objeto portador de significación y remite a un mito. Mientras que el *signo* designa con precisión un objeto particular al que ningún otro puede sustituir, caracterízase el símbolo por su *polisemia* (= decir varias cosas), su *equivocidad*, su *ambivalencia* y su *riqueza*, prácticamente inagotable. Exige cierta densidad semántica, o, como dice Lévi-Strauss, una "ración suplementaria de significaciones", absolutamente irreductible a la transparencia y a la positividad del concepto, y suscita una actividad: la de la *interpretación*.

Traumatismo de aculturación

Choqué violento que resulta del encuentro de dos culturas antagónicas, una de las cuales tiende con mayor o menor sutileza a imponerse a la otra y literalmente obliga a los individuos sobre cogidos entre dos mentalidades heterogéneas y dos tipos de incitación cultural mutuamente contradictorias, o bien a elaborar respuestas de orden regresivo y patológico, o bien a responder con un proceso de contraaculturación (ejemplo: el mesianismo).

Uraniano

Simbolismo vinculado a representaciones *celestiales* y cuyo origen psicológico se remonta a la proyección de las imágenes y los fantasmas sobre el personaje *paterno*.

Utopía

Se la ha confundido de manera sistemática con el contrario mismo de ella: el anarquismo. La utopía es la construcción mate-

mática, lógica y rigurosa de una ciudad perfecta sometida a los imperativos de una *planificación absoluta*, que todo lo ha previsto por anticipado y que no tolera la menor falla ni el menor cuestionamiento. Sinónimo de totalitarismo.

El diagnóstico etnopsiquiátrico que se puede formular acerca de la utopía es el del racionalismo desvitalizante, de la aptitud morbida para la estereotipia y para la abstracción, y de la esquizofrenia política.

BIBLIOTECA DEAS INAH

FECHA DE ENTREGA

20 MAR 2018

Colección
HOMBRE Y SOCIEDAD

1. **GILLES DELEUZE**
Empirismo y subjetividad.
2. **FRANÇOIS LAPLANTINE**
Las voces de la imaginación colectiva.
3. **GEORGES LAPASSADE**
Grupos, organización e instituciones.
4. **GEORGES LAPASSADE**
La autogestión pedagógica.
5. **FRANÇOIS LAPLANTINE**
Introducción a la Etnopsiquiatría.