

Cabello mágico*

EDMUND R. LEACH

Introducción

El problema que estoy trabajando es, en términos muy generales, el siguiente. Gran parte del trabajo de los antropólogos sociales está relacionado con la interpretación de la conducta simbólica. Cuando hablamos de “estructura social” estamos traduciendo a nuestra propia jerga varios pedacitos y piezas de conducta culturalmente definidos, que nosotros elegimos considerar como “símbolos”. Esto es particularmente obvio en el caso de los rituales religiosos; las generalizaciones de Van Gennep sobre los *Rites de Passage* ofrecen un ejemplo clásico, pero incluso la ingenua teoría “asociacional” de la magia de Frazer asume que los antropólogos poseen una clase de llave dorada mediante la cual pueden afirmar de manera simple que una pieza particular de la conducta humana estereotipada “representa” o “es un símbolo de” esto, aquello o lo de más allá.

No deseo involucrarme en el marisma filosófico implícito en supuestos de este tipo. Coincido con que la mayoría de tales interpretaciones no tienen una sólida justificación lógica, lo que no me disuade de mis intentos interpretativos. Considerada desde un punto de vista lógico, casi la totalidad de la teoría psicoanalítica descansa en las falacias más deslumbrantes, inclusive, de alguna u otra manera, con frecuencia resultan iluminadoras.

Mis dificultades intelectuales son diferentes. Asumiendo que *podemos* hacer adivinanzas plausibles al

interpretar “conductas simbólicas”, rápidamente se vuelve obvio que se puede identificar alguna distinción entre lo que podría ser llamado lo pragmático o contenido operacional de un símbolo y su contenido de comunicación. Éste fue un asunto muy trabajado por Malinowski con relación al lenguaje. Con el argumento de que los lingüistas de su época concebían al lenguaje simple y llanamente como un medio comunicativo, él se fue al extremo opuesto y afirmó que, por mucho, la cualidad más importante del lenguaje era que éste era una herramienta pragmática. Esto es, que las palabras no sólo dicen algo del estado de los hechos, sino que en nueve de cada diez casos las palabras tienen consecuencias, alteran el estado de los hechos (Malinowski 1932 y 1935).

Actualmente esta cualidad dual no se limita a las palabras habladas, está presente en casi todos los tipos de símbolos, excepto aquellos artificiales que los profesionales de la lógica inventan con la intención específica de que no puedan tener ninguna carga valorativa. La conducta simbólica no sólo “dice” algo, también manifiesta emoción y, en consecuencia, “hace” algo. Pero esto implica para los antropólogos un problema esencialmente psicológico ¿en qué parte precisa de los símbolos viene el contenido emocional? y ¿cómo es que algunos símbolos tienen una mayor carga emocional que otros?

En nuestra sociedad, si dos hombres se dan un apretón de manos tal conducta tiene un “significado” que es equivalente a una declaración como la siguiente: “nosotros dos somos de la misma posición social y podemos conversar el uno con el otro sin vergüenza”. Como observadores externos podemos comprobar este significado si viajamos por Europa y América y

* “Magical Hair”, en John Middleton (ed.), *Myth and Cosmos: readings in mythology and symbolism*, Natural History Press, Nueva York, 1967, pp. 77-108. Traducción Guadalupe González Aragón y José Hernández Prado.

anotamos las ocasiones en que los individuos se dan la mano y con los individuos particulares que lo hacen. Esta técnica de interpretación simbólica es la que Radcliffe-Brown (1933: 235) preconizaba como generalmente apropiada para los antropólogos, y prescinde mucho de cualquier presupuesto psicológico.

En cambio, si beso en los labios a una bella muchacha el gesto tiene un “significado” indeterminado. Igual que lo anterior, esto puede ser parte de un ritual de saludo o despedida, pero también puede tener un significado emocional adicional para cada una de las partes en lo individual. El observador externo sólo puede intentar adivinar lo que está sucediendo.

La principal diferencia entre estos dos efectos de conducta simbólica es que el primero es público y el segundo privado. La esencia de una conducta simbólica pública es que ésta es un medio de comunicación; el actor y su público comparten un lenguaje común, un lenguaje simbólico. Ellos deben compartir un conjunto de convenciones comunes tales como lo que los diferentes elementos en el lenguaje significan, ya que de otra manera habrá fallas de comunicación. Desde un punto de vista amplio es lo que nosotros llamamos *cultura*. Cuando la gente pertenece a la misma cultura comparte varios sistemas de comunicación mutuamente sobreentendidos. Cada miembro de dicha cultura atribuirá el mismo significado a algún asunto particular de un “ritual” culturalmente definido.

En contraste, la cualidad característica del simbolismo privado es su poder psicológico para que aflore la emoción y altere el estado del individuo. La emoción emerge no por alguna clase de atracción hacia las facultades racionales sino por algún tipo de acción disparadora sobre los elementos subconscientes de la personalidad humana. En tales circunstancias el grado en el cual nuestras propias emociones privadas son también experimentadas por otros es algo sobre lo que sólo podemos especular.

Esta distinción entre público y privado, social e individual, tiene que ver constantemente con el antropólogo social. En la mayoría de las situaciones él estará muy alerta de dejar los asuntos psicológicos a los psicólogos y marcar con firmeza las facetas sociológicas públicas del caso. Entonces, la conducta puede ser analizada en el marco de referencia de Radcliffe-Brown como un sistema de comunicación entre personas sociales estructuralmente definidas. Pero el problema persiste ¿qué es exactamente la conexión entre los sectores público y privado del sistema simbólico?

Este problema se vuelve especialmente agudo en las disertaciones entre psicoanalistas y antropólogos. Psicoanalistas de diversas escuelas han establecido

dogmas para lo que tipos particulares de símbolos “significan” cuando ellos surgen en sueños y en conductas obsesivas de pacientes psiquiátricos individuales. Éste es un asunto relevante para los antropólogos por los peculiares procedimientos que se usan para conceder validez a las teorías de los psicoanalistas.

Es común para todas las escuelas de psicoterapia que interpretaciones simbólicas particulares se justifiquen por remarcar supuestas características del Inconsciente. Para todas las escuelas, es un dogma que los tabúes que la Sociedad impone sobre las conductas sexuales y excretorias se traducen en “represión”. Como una consecuencia de este proceso civilizatorio la “porción reprimida de la personalidad” (el *id* en términos freudianos) parece expresar sus deseos sexuales y excretorios mediante el uso de símbolos que representan un desplazamiento de los intereses básicos genitales y pregenitales.

Por su naturaleza, tales doctrinas psicoanalíticas son incapaces de verificar o descalificar, pero, por una convención bien establecida, a menudo los analistas introducen de manera forzada material etnográfico para dar sustento a sus observaciones clínicas. Pareciera que si hacen esto sus descabelladas interpretaciones pueden parecer más plausibles al público lego.

Este procedimiento fue adoptado por el propio Freud en diversas ocasiones, y es notable en *Totem y tabú*. Su justificación lógica es ofrecida por la creencia, ahora pasada de moda, de que las sociedades “primitivas” son, en algún sentido, cronológicamente arcaicas. Freud (1919, capítulo I, párrafo 1) plantea de manera específica que “en la vida psíquica (de los hombres primitivos) podemos reconocer un bien preservado estado original de nuestro propio desarrollo”. Por esta analogía, se considera que la ausencia de inhibición sexual en las convenciones habituales de una sociedad primitiva corresponde a la conducta desinhibida de un niño pequeño en nuestra sociedad. Adicionalmente, a menudo se representa a las sociedades primitivas como si tuvieran una especie de personalidad colectiva en la que sus mitos y rituales corresponden a los sueños y juegos de los niños occidentales individuales. En el mismo sentido, los rituales de la sociedad primitiva son representados como obsesiones correspondientes a las conductas obsesivas de los neuróticos de nuestra sociedad. No hay duda de que muchos psicoterapeutas emplean los términos “ritual” y “conducta obsesiva” como sinónimos. No me refiero exclusivamente a que Freud haya escrito así en 1906 sino a que eminentes psicoanalistas aún lo hacen en 1956.

Una vez asentados este tipo de supuestos sigue el resto. Se demuestra que los rituales primitivos, como

se describen en la literatura etnográfica, contienen componentes simbólicos similares a aquellos que afloran en los sueños y las imaginaciones de individuos psicópatas. Entonces se puede afirmar que los símbolos en los rituales primitivos “significan” la misma cosa, del mismo modo que los símbolos “significan” en el consultorio del psicoanalista. Esto se sostiene para probar que ciertos tipos de significado simbólico son universales en toda la humanidad.

Las falacias lógicas de este argumento son obvias, pero no lo son las empíricas. Si un antropólogo se propone descubrir lo que significa un símbolo social, considerado simplemente como un elemento en un sistema de comunicación, pareciera que llegará precisamente a la misma conclusión a la que hubiera llegado el psicoanalista mediante sus atroces técnicas de atinar o extraviar su intuición. ¿Cuál es el significado de esta convergencia?

Éste es el problema general aquí examinado. Para limitar el tema organicé el material como un comentario al libro de un distinguido psicoanalista, el Dr. Charles Berg (1951). En su trabajo emplea materiales antropológicos para sustentar conclusiones de tipo psicoanalítico, como el propio Freud lo hizo. Creo que el supuesto de Freud de que el material etnográfico tiene relevancia para la teoría psicoanalítica es una enorme falacia. Pero lo contrario es menos claro. Bien pudiera ser que los materiales psicoanalíticos tuvieran un significado para la teoría antropológica. Ésta es la proposición particular que examinaré.

La tesis del Dr. Charles Berg

Expresada de un modo sintético, la tesis del Dr. Berg es que en la mayoría de las sociedades, incluyendo la nuestra, el arreglo del cabello es un asunto de elaboración ritual. ¿Cuáles son los mecanismos psicológicos detrás de estas ejecuciones? ¿Qué significa el modo de usar el cabello? En primer lugar, a partir de materiales clínicos, concluye que el cabello de la cabeza es un símbolo universal de los órganos genitales. Así, cortar o rasurarlo deben ser acciones entendidas como una “castración” simbólica. Una vez establecido esto, la descripción freudiana ortodoxa del conflicto *super-ego-ego-id* puede ser claramente ilustrada en términos de las actitudes cotidianas, socialmente aprobadas, en relación con el cabello en general.

Además, el Dr. Berg sostiene que en un nivel pre-genital hay una asociación común entre cabello y excrementos y que, en última instancia, el cabello de la cabeza es usado como un símbolo para los instintos agresivos de la libido de todo tipo. Para el Dr. Berg, el

en apariencia simple acto de afeitarse la barba es nada menos que un intento por controlar los impulsos primarios agresivos. “Al rasurar y cortar el cabello liberamos nuestra agresión dirigiéndola contra nuestro cabello agresivo” (Berg, 1951: 90). Así, el análisis del Dr. Berg se resume, en sus propias palabras, en que: “Estamos repitiendo la lucha no resuelta entre impulsos instintivos (genitales y pregenitales) y los esfuerzos castrantes de las fuerzas represoras ante la instigación particular del *super-ego*. La totalidad del conflicto ha sido desplazada hacia arriba, al cabello de la cabeza y a la cara socialmente visibles” (p. 94).

En busca de respaldo para su material clínico, el Dr. Berg toma nota de fuentes antropológicas y folklóricas. Yo sólo me ocupo de las primeras.

Aún si admitimos que los materiales antropológicos son relevantes en una discusión de este tipo, los datos que examina el Dr. Berg no son satisfactorios. Se basa en Frazer principalmente, citando antiguas autoridades clásicas de dudosa veracidad etnográfica. Los únicos dos etnógrafos modernos que se consideran son Roheim, cuyas observaciones están prejuiciadas por presupuestos psicoanalíticos, y Malinowski, cuyos planteamientos están desvirtuados.

Pero incluso si el Dr. Berg hubiera tenido una mayor familiaridad con la literatura ello difícilmente lo hubiera inducido a cambiar sus puntos de vista. Existe un impresionante cuerpo de material etnográfico que es bastante consistente con sus tesis.

Evidencia etnográfica

Es un hecho que el arreglo del cabello es una característica ampliamente difundida de la conducta ritual, y los intentos antropológicos por generalizar este hecho tienen una larga historia. Por ejemplo, ya en 1886 G. A. Wilken publicó un documento sobre el papel del peinado en las ceremonias luctuosas y sugirió que pueden distinguirse dos tipos opuestos de comportamiento ritualizado respecto del arreglo del cabello.

Por un lado, el cabello puede ser cortado y la cabeza rasurada. Por el otro, se rechaza el arreglo habitual del cabello para la vida diaria, se deja que el cabello se vuelva desaliñado y que la barba crezca. Estos dos tipos de conducta son analizados en el libro del Dr. Berg; interpreta lo primero como una castración simbólica y lo segundo como un repudio ascético a la mismísima existencia del sexo.

La propia explicación de Wilken acerca del “sacrificio del cabello” también presupone que éste es un símbolo universal, aunque no específicamente un símbolo

sexual. Él afirma que el corte ritual del cabello es un sustituto del sacrificio humano sobre una base de *pars pro toto*, el cabello es apropiado para tal fin porque la cabeza es el asiento del alma (cf. Crawley, 1927, vol. I: 275).

La cercanía de las propuestas de Berg y Wilken sobre este aspecto necesita ser reforzada. Para Berg, el cabello significa sexualidad; para Wilken representa la personalidad del individuo en cuya cabeza crece. Existe precisamente una convergencia comparable entre el punto de vista de Freud de la asociación simbólica y el más simplista concepto de magia homeopática de Frazer. Lo que necesitamos considerar es si la interpretación freudiana en realidad agrega algo al argumento *pars pro toto*.

El que el uso ritual del cabello pueda tener asociaciones sexuales ha sido evidente desde un principio para los antropólogos, pero en su gran mayoría no han considerado este hecho como un asunto de vital importancia. Por ejemplo, Tylor clasificó el corte del cabello ritual dentro “de una extensa serie de prácticas, provocadas por diversos y a menudo oscuros motivos, que son catalogadas bajo el encabezado general de mutilaciones ceremoniales”. De otro tipo de prácticas él menciona las sangrías y la amputación de las articulaciones de los dedos. Evita referirse a la circuncisión, pero este rito es de modo muy claro una “mutilación ceremonial” (Tylor, 1873: 403).

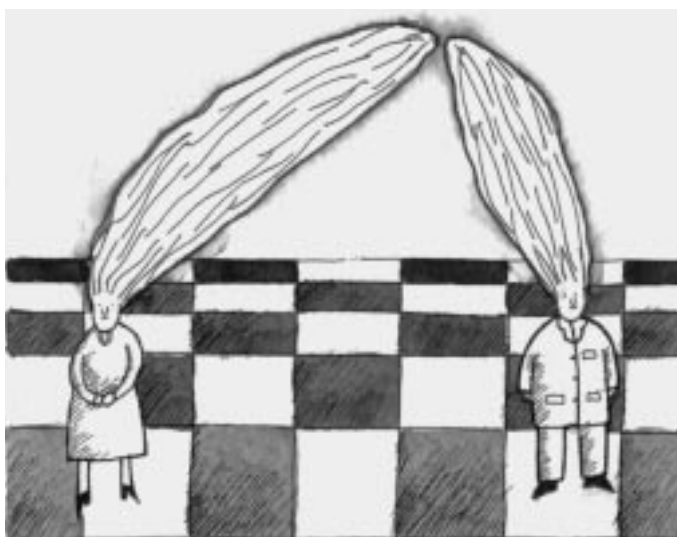
Más recientemente, J. H. Hutton (1928), un perfecto etnógrafo ortodoxo de la vieja escuela, en la búsqueda por dar un significado a las prácticas de cazadores de cabezas naga, puso el acento en una definitiva, aunque indirecta, conexión entre el cabello y otros emblemas fálicos más obvios. Él sostiene que el ritual de tomar las cabezas y la erección de piedras y emblemas fálicos de madera tienen un propósito

mágico común de asegurar la fertilidad de las cosechas, pero que “si el falo mágico es un método de garantizar la fertilidad, aparentemente no es, en sí mismo, la fuente de ella, pareciera que ésta recae en las almas de los muertos”. En otro lado argumenta, igual que Wilken, que el cabello de la cabeza es el asiento del alma (Hutton, citado en Parry, 1932: 479, nota 2). A pesar de que la terminología es diferente, los hechos citados encajan bien con el argumento del Dr. Berg. La “materia del alma” de escritores como Hutton y Wilken tal vez no sea muy diferente de la “libido” de los psicoanalistas.

Gran parte de esta evidencia es bastante anticuada, pero reportes de trabajo de campo más recientes apuntan generalmente en la misma dirección. Sintetizar toda la evidencia requeriría de un gran volumen, pero aquí hay tres ejemplos muy difundidos que muestran la manera en que los rituales del cabello pueden de manera palpable adquirir un significado sexual.

- i) Fortune (1932: 50) escribiendo sobre los dobu recalca: “El cuidado del cabello es un servicio recíproco entre marido y mujer. Está íntimamente vinculado con las relaciones sexuales. Un adúltero echará a perder o cortará el cabello de la mujer con la que cometió adulterio si desea hacer público el asunto y desafiar al esposo de la mujer”.
- ii) Forde (1941, capítulos 4 y 6) ofrece un detallado análisis de los ritos de matrimonio entre los yakö. Muestra que, en esa sociedad, hay una estrecha relación simbólica entre rasurar la cabeza y la clitorictomía y entre que crezca el cabello y el embarazo.
- iii) Topley ha estudiado recientemente a varias instituciones monásticas de la China budista en Singapur. En algunas de ellas, las novicias llevan a cabo una especie de “matrimonio” con otras mujeres que pertenecen a la orden y, por lo tanto, se convierten en sus parejas homosexuales; el rito de matrimonio consiste en peinarse mutuamente el cabello. En un mayor nivel jerárquico se requiere de la total abstinencia sexual; una mujer que alcanza dicho status es conocida como una “autopeinadora”. Las implicaciones sexuales de esta expresión son, parece, bien conocidas entre la población de Singapur (Topley, 1954 y también comunicación personal).

Tales ejemplos podrían multiplicarse casi infinitamente. Supongamos entonces que se ha establecido el paralelo. Por una parte el Dr. Berg descubre que en



la imaginación privada de sus pacientes individuales existe una difundida asociación entre el cabello de la cabeza y la energía de la libido. Por la otra existe evidencia etnográfica de que un simbolismo similar es común en los rituales religiosos de pueblos primitivos. ¿Qué podemos inferir de esto?

En primer lugar, ¿puede la evidencia psicoanalítica ofrecer a los antropólogos elementos para sospechar que el simbolismo del cabello tiene el mismo significado en todas partes, como algo distinto de las implicaciones locales particulares? El argumento psicoanalítico es que en donde hay un significado fálico en un ceremonial del cabello es evidente en sí mismo que este falicismo es en realidad el principio fundamental involucrado, y que éste solo hecho registra el ampliamente difundido uso del cabello de la cabeza como un elemento ritual. ¿Pueden estar de acuerdo los antropólogos?

Símbolos públicos y símbolos privados

En este punto debemos reexaminar la distinción que hice antes entre símbolos público-sociológicos por un lado y símbolos privado-psicológicos por el otro. La distinción simplemente es una descripción de los diferentes marcos de referencia en términos de lo que, en relación con la conducta humana, analizan los antropólogos y los psicólogos respectivamente. En principio los psicólogos están interesados en la conducta de los individuos como una entidad única. El comportamiento es considerado entonces como “simbólico”, en el sentido en que lo que es manifiesto es considerado como una representación de algo que está encubierto. Tanto la conducta manifiesta como el “algo” encubierto que es inferido son aspectos de un mismo individuo. Con certeza, en la mayoría de los contextos, el psicoanalista usa el concepto de “símbolo” simplemente como una herramienta heurística para explicar sus concepciones metafísicas sobre la naturaleza de la personalidad. Desplegando la personalidad total en tres aspectos interpenetrados —*id*, *ego* y *super-ego*— el analista puede representar el sistema de símbolos de los sueños y de los rituales privados como una forma de comunicación entre un nivel de la personalidad y otro, pero este sistema total de comunicación permanece interno dentro de cada individuo. Es metáfora, no realidad objetiva. El hecho de que en una situación clínica el paciente no sólo se comunique internamente con él mismo, sino también externamente con el analista es un caso completamente excepcional. Sin embargo, el analista se inclina a creer claramente que lo que está pasando en su consultorio refleja de

alguna manera lo que “realmente está pasando” en la mente de su paciente, y naturalmente considera un comportamiento ritualizado como compulsivo y obsesivo; su interés (del analista) recae precisamente en el hecho de que el actor no puede explicar por qué actúa en la manera en que lo hace; el “significado” de su conducta es “inconsciente”.

En agudo contraste con esta posición, en términos generales el antropólogo social tiene poco interés en el individuo como tal; su principal preocupación está en los individuos actuando como miembros de un grupo. Su unidad de observación no es un ser humano aislado sino más bien una “relación” que une a un individuo con otro dentro de un campo social más amplio.

Para los antropólogos con esta orientación, la conducta ritual es esencialmente una forma de comunicación externa entre dos o más individuos, es una especie de lenguaje conductual y, como hemos visto, es un principio esencial de tal lenguaje que su unidad de símbolos deba tener un significado común tanto para el ejecutante como para su público. Cuando un policía de tránsito alza su mano es importante que todos nosotros interpretemos el gesto en el mismo sentido. El simbolismo, así considerado, es una propiedad *pública*, su fuente inmediata no es la psicología privada sino una regla cultural de tipo legal o religioso.

Así descrito, la dicotomía que he propuesto entre simbolismo privado y público parece suficiente, pero ahora debo proceder a calificarla. Antes argumenté que mientras que el simbolismo privado “hace” cosas —altera el estado emocional del ejecutante—, el simbolismo público sólo “dice” cosas sobre el estado de los hechos. Pero si miramos más de cerca dentro del hecho encontramos que con frecuencia se considera que el simbolismo público “hace” cosas, esto es, que altera el estado de los hechos. Revisemos, por ejemplo, dos rituales de la cabeza muy relacionados.

Si un soberano usa una corona como una función de Estado, esto “dice” algo, afirma que “éste es el rey”. En cambio, cuando en una coronación se derrama aceite sobre la cabeza del soberano esto “hace” algo: “lo hace rey”. En este último caso nos estamos enfrentando con lo que generalmente es referido como magia; el acto mágico altera la situación en un sentido más místico que material. No obstante, aún estamos tratando con una conducta pública conscientemente orientada. Los ejecutantes saben para que están. ¿Puede decir algo más que eso el antropólogo? ¿Puede examinar las fuentes de los símbolos mágicos? En este caso, por ejemplo, ¿qué es lo que hay en “verter aceite sobre la cabeza” que haga el acto apropiado para “hacer” un rey? Debe el antropólogo simplemente aceptar el hecho de que “ésta es la costumbre” o

¿puede, legítimamente, tomar una pista del psicoanálisis para aprender *porqué* esta clase de costumbre tiene sentido?

Inquirir acerca del origen de los elementos de un lenguaje es un objetivo académico legítimo, pero no tiene un soporte inmediato sobre qué elementos del lenguaje significan. Asimismo, no tenemos que conocer el origen de una pieza de simbolismo ritual para entender su significado actual.

En la clase de rituales que generalmente observa un antropólogo, el significado de la ejecución, a los ojos de la congregación reunida, rara vez es puesto en duda. Es cierto que cada secuencia ritual ha tenido tanto orígenes históricos como psicológicos, pero lo que el antropólogo puede directamente observar es el contexto social de una representación contemporánea. Al ser esto así, no hay duda de que es inútil preguntar *porqué* se prefiere utilizar exactamente un conjunto de simbolizaciones y no otro. Los europeos se visten de negro para guardar luto, los chinos usan el blanco. En cada caso, el status especial del doliente es indicado por el uso de ropa especial. Pero la pregunta de *porqué* una cultura selecciona el negro para tal propósito y otra el blanco no sólo es irrelevante sino también incontestable. Conuerdo con este argumento; incluso me he encontrado a mí mismo siendo incapaz de disentir con el psicoanalista que empieza a partir de un conjunto de premisas enteramente diferentes.

Consideremos en detalle un ritual luctuoso particular. El Dr. Berg (pp. 21-22), respaldándose en Malinowski, señala que:

Entre los isleños trobriand la característica esencial del luto es el rasurado completo de la cabeza. Esto es de interés para ser igualado con la ecuación inconsciente: pérdida de la persona amada =castración= quitarse el cabello. La muerte de una persona amada o de un pariente es sentida por el inconsciente como una castración, y esto, en la vida cotidiana de los trobriand, se dramatiza rasurando el cabello de la persona desconsolada (castrada).

El antropólogo percibe la situación de manera muy diferente. Nota, en primer lugar, que todos aquellos trobriandeses considerados como parientes cercanos de la persona muerta no toman parte en los procedimientos luctuosos, cualesquiera que ellos sean. Sólo los parientes políticos y los vecinos no relacionados llevan el luto rasurando sus cabezas y chupando los huesos del muerto, y ellos lo hacen, según Malinowski, para demostrar a los parientes del muerto que no hicieron ninguna clase de brujería y no tuvieron nada que ver con su muerte.

Debe admitirse que, con un poco de ingenuidad, todo esto puede ser metido a la fuerza en el esmerado patrón de castración y agresión del Dr. Berg, pero tal argumento es marcadamente artificial. Para el antropólogo, el ritual de rasurar el cabello es una forma de comunicación que sirve públicamente para exhibir la distinción entre los parientes del muerto (quienes no se rasuran) y los parientes de su viuda (que sí lo hacen). Todo el interés de las prolongadas ceremonias luctuosas está orientado a converger en la persona de la viuda, quien sufre lo equivalente a una clase de muerte social. Al final de un largo periodo de confinamiento termina su relación con los parientes de su esposo muerto. Regresa al mundo de los vivos, le vuelve a crecer el cabello y se le permite volver a casarse. El simbolismo implícito es social y público, no individual y privado.

Malinowski no niega que los individuos trobriandeses tengan con frecuencia afecciones profundas, pero niega de un modo categórico que el patrón de conducta mostrado en los ceremoniales luctuosos corresponda de manera necesaria a la intensidad de la emoción sentida. El comportamiento ritual, incluyendo el relativo al cabello, está aquí determinado por las demandas de las expectativas públicas y esto escasamente deja espacio para que todos desarrollen una inclinación personal. Pero mientras el antropólogo siente que entiende lo que el ritual luctuoso trobriand significa como una declaración pública, dudaría en explicar *porqué* afeitarse el cabello, en vez de cualquier otro tipo de conducta ritual, jugaría el papel que éste juega (Malinowski, 1932: capítulo VI).¹

Los dos argumentos parecen muy diferentes. El Dr. Berg sostiene que los trobriand que llevan luto rasuran su cabeza como una dramatización de dolor por la muerte. Malinowski por su parte dice que la mayoría de aquellos que llevan luto no tienen ningún sufrimiento por la muerte. Al contrario, afirma que rasuran su cabeza porque tienen la obligación social de hacerlo y, haciéndolo, realizan una expresión pública de ciertos hechos básicos acerca de la estructura social de la comunidad. Quienes afeitan sus cabezas son, precisamente, aquella amplia categoría de parientes políticos y no parientes sospechosos de hostilidad hacia el muerto.

E inclusive, desde otro punto de vista, los dos argumentos son precisamente lo mismo. La tesis del Dr. Berg podría ser reconstruida como: "cuando el que lleva luto rasura su cabeza simbólicamente está diciendo 'yo amo al muerto'". Y lo que Malinowski dice es "a todos aquellos sospechosos de intenciones hostiles en contra del muerto se les demanda que hagan un gesto público que diga 'yo amo al muerto'". De acuerdo

con el punto central—el significado del acto simbólico— el psicoanalista y el antropólogo están en total acuerdo. Sin duda, parece que la primera cita del Dr. Berg que recalca que “liberamos nuestra agresión dirigiéndola contra nuestro agresivo cabello” embona perfectamente.

Que este acuerdo debiera existir me parece muy destacado. Sin embargo, la diferencia en el punto de vista debe ser aclarada. El argumento del Dr. Berg resulta en apariencia del presupuesto de que lo que es “dicho” en forma simbólica refleja el estado psicológico *actual* del actor. En cambio el de Malinowski es que la estructura de la situación social exige al actor hacer declaraciones simbólicas formales de un tipo particular. El hecho de que se haga una declaración no necesariamente implica que sea verdadera.

Desplazamiento simbólico en rituales públicos

A menos de que sea concedida esta distinción, no puede sostenerse que la evidencia etnográfica confiere algún respaldo a la interpretación original del Dr. Berg. Permitaseme desarrollar este punto. Una de las ejemplificaciones del Dr. Berg para este tema es la siguiente:

A principios del siglo XVII la lucha entre caballeros y cabezas redondas es una interesante representación del conflicto entre la libido sexual y el *super-ego*. Los caballeros, quienes usaban su cabello largo, se entregaban a las mujeres y el vino y generalmente expresaban los impulsos de su libido. Los cabezas redondas, quienes traían el pelo corto, eran puritanos—simbólica y mentalmente cortaban sus penes—no obstante su asumida agresión substitutiva y compensatoria.

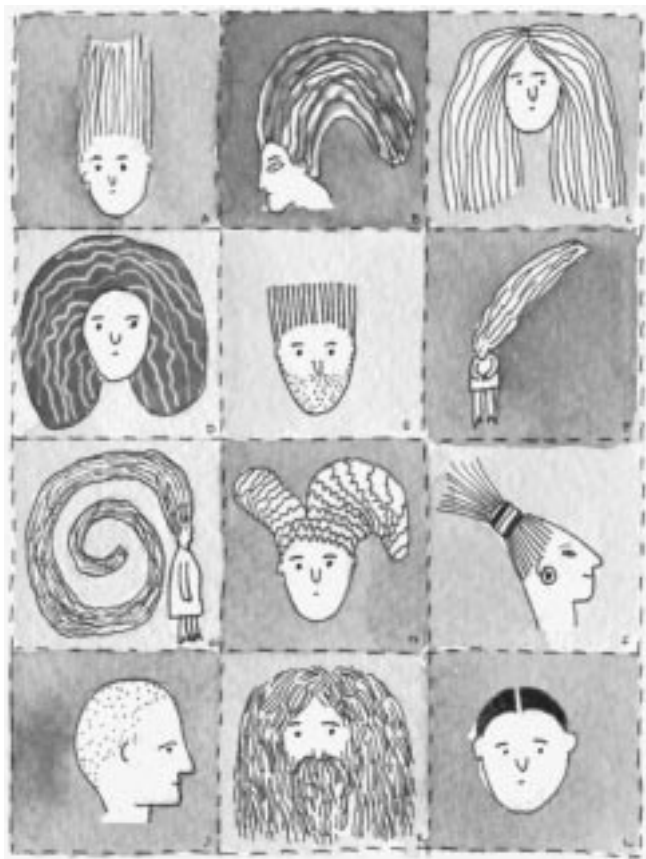
Para un antropólogo pudiera parecer que el Dr. Berg está confundiendo un estereotipo social con una personalidad individual. Con seguridad el caso fue que había alguna restricción sexual para los caballeros (de cabello largo), en la misma medida en que había entre los cabezas redondas (con el pelo corto) algunos licenciosos. El uso del cabello era aquí una afirmación simbólica acerca de lo que se suponía tenía que ser el caso, en vez de una acerca de lo que en realidad era el caso. Lo que un antropólogo podría admitir sería que, en una guerra religiosa, centrada en temas de ética puritana, es muy apropiado que la parte puritana simbolice su posición por un cabello muy corto. Esto no compromete al antropólogo a aceptar la teoría freudiana.

Incluso los antropólogos más escépticos deben admitir que el cabello es con más frecuencia empleado como un símbolo público con un significado sexual explícito, pero muchos argumentarían que esta conexión entre cabello y sexualidad es accidental. Afir-marían también que el cabello, aún como un símbolo sexual, es usado de diferentes maneras.

Por ejemplo, marcados cambios en el arreglo del cabello por lo común acompañan a cambios en el status sexual que se produce por la pubertad y por el matrimonio, pero el patrón del cambio varía. En ocasiones, la edad adulta es señalada por cortarse el cabello o por amarrárselo, pero a veces son niños los que usan su cabello corto mientras que los adultos se lo dejan crecer y lo dejan caer sobre el cuello. No tengo ningún fundamento para suponer que estas últimas sean más dadas a la lujuria que las primeras. El arreglo del cabello ciertamente dice algo del status sexual del individuo, pero esto no puede definir su conducta de hecho. Es de “sentido común” que cada gran cambio en el status social de los individuos requiere de significado; un cambio en la forma de peinarse se emplea para este fin simplemente porque es obvio y fácil y no porque sea específicamente un símbolo “sexual”.

Este argumento del “sentido común” no resiste un escrutinio cercano. Es muy cierto que un cambio en el estilo del cabello es, en la mayoría de las sociedades, una manera fácil y obvia de indicar una diferencia, más que el delicado asunto de un cambio en el status sociosexual. Pero esto es sólo porque los órganos genitales, en sí mismos, se han hecho invisibles por un tabú. Es sólo la mojigatería de la ropa la que hace del corte del cabello un acto simbólico “más obvio” que la circuncisión. Entonces, el argumento del “sentido común” sólo sirve para reforzar la hipótesis de que el cabello en la cabeza es un desplazamiento simbólico visible de los genitales invisibles.

Recordemos aquí al lector que ahora estamos discutiendo los rituales públicos culturalmente definidos y no las acciones individuales espontáneas; estamos considerando la posibilidad de que allí donde el cabello es usado en un ritual formal siempre tiene un significado “fálico”. Ésta es una proposición general y si no fuera válida uno podría suponer que los casos negativos serían fáciles de demostrar. Pero éste no es el caso. Cuando la evidencia se examina realmente con cuidado, tomando en cuenta todos los detalles por menores que sean, resulta que el simbolismo del cabello es mucho más consistentemente aplicado de lo que pudiera parecer a primera vista. Las “excepciones” serán, en su mayoría, “excepciones que confirman la regla”. Un caso así es ilustrado más adelante en mi



discusión sobre la iconografía budista; yo sólo puedo aconsejar al escéptico persistente profundizar en el asunto por sí mismo. Si el argumento del Dr. Berg fuera válido debería haber alguna conexión consistente en el ritual cristiano entre el uso de barbas y la tonsura, por una parte, y las doctrinas relativas al celibato y a los eunucos por la otra. De hecho la historia de estos asuntos es muy compleja y su análisis requeriría de un substancial ensayo propio, pero, cuando es investigada por completo, el patrón simbólico resulta consistente consigo mismo y acorde con la teoría.

Tomando un "punto de vista mundial" más amplio de la evidencia debo admitir que sé de un pequeño número de casos en los que el cabello se usa como un símbolo ritual aparentemente sin ningún significado libidinoso. Existe un rango de ejemplos mucho mayor en los que el elemento libidinoso está presente, pero "varios pasos más allá" —por ejemplo, el complejo lógico que hace indecente tanto a un hombre que usa un sombrero en una iglesia como a una mujer que no lo hace—. Incluso, una sorprendentemente elevada proporción de evidencia etnográfica encaja con el siguiente patrón de una manera bastante obvia. En situaciones rituales:

cabello largo = sexualidad irrestricta;
cabello corto o cabeza parcialmente rasurada o cabello ceñido rígidamente = sexualidad restringida;
cabeza rasurada = celibato.

Las ecuaciones sólo se aplican si se relacionan con categorías sociales ideales más que con expectativas empíricas. Por ejemplo, entre la mayoría de las tribus de las montañas de Burma y Assam las muchachas solteras usan su cabello corto. En algunas tribus la cabeza es rasurada (Hutton, 1921: 27). En contraste, las mujeres casadas llevan su pelo largo. El significado simbólico parece ser: "mujeres de cabello corto son aquellas cuya sexualidad está bajo restricciones; mujeres de cabello largo son aquellas de quienes se espera que produzcan niños". Pero las categorías son categorías de status, no conductuales. A pesar de que se espera que las solteras eviten tener hijos, las relaciones sexuales premaritales son perfectamente normales y de algún modo institucionalizadas. Nadie pensaría en describir a los angami nagas como "puritanos" ni en pensamiento u obra.

Símbolos fálicos públicos y el "inconsciente"

La distinción que estoy remarcando aquí entre simbolización como la declaración de una idea, y simbolización como descripción de un hecho tiene una referencia al uso psicoanalítico del término *inconsciente*. Si lo entiendo de manera correcta, éste es una parte esencial del argumento del Dr. Berg que dice que, en una sociedad civilizada, la naturaleza libidinal de los rituales relativos al cabello debe ser inconsciente, aunque por razones que no tengo muy claras, él está preparado para alcanzar una mayor introspección en los no sofisticados aborígenes australianos. Así, él comenta basado en un ritual australiano descrito por Roheim:

La única diferencia entre esta señal y nuestro moderno ritual del cabello es que en el primero los símbolos usados (el pene y la incisión del pene) ciertamente son, como uno esperaría en un grado de cultura primitivo, no removidos lejos de su fuente anatómica, indudablemente su origen fálico es patente, mientras que en nuestras prácticas modernas el desplazamiento y el disfraz es tan extremo que para la persona promedio el disfraz es efectivo. Ésta no discernirá (sin haber sido psicoanalizada) que tratando con un cabello tan remoto como el de su cara y cabeza está tratando inconscientemente con un sustituto fálico (Berg: 92).

Esta clase de argumento implica una distinción entre sociedades civilizadas e incivilizadas, que la mayoría de los antropólogos encuentra difícil de aceptar, o incluso de entender. ¿Realmente es el caso que el peso de la civilización moderna siempre presione el significado de símbolos sexuales en lo profundo del inconsciente? Y, si esto es así ¿dónde empieza, precisamente, la civilización moderna? ¿Debemos seguir oponiendo el noble (y desinhibido) salvaje al producto sexual reprimido de una educación “avanzada”?

Aclararé el punto. No quiero negar toda la validez del concepto psicoanalítico de la represión, pero objetivamente la clase de generalizaciones que el Dr. Berg está haciendo en esta cita. Su material clínico le ha ofrecido evidencia de que *algunos* pacientes neuróticos modernos “reprimen en el inconsciente” todo reconocimiento de cualquier asociación entre la cabeza del cuerpo y la cabeza del falo; de donde él infiere que *todos* los miembros comunes de nuestra sociedad lo hacen —a menos que hayan tenido el beneficio del psicoanálisis—, y que, en contraste, todos los salvajes primitivos están libres de esta enfermedad de la civilización. Pero ¿en qué lugar preciso surge la civilización? ¿Eran los isabelinos salvajes primitivos? Si no, cómo es que Sir Toby Belch discutía que el cabello de Sir Andrew Aguecheek pudiera provocar risa con: “cuelga como un lino en una rueca; y espero ver a una esposa que lo tome entre sus piernas y lo trence (*Noche de Epifanía*, 1er. acto, 3a. escena). Para ese asunto yo me pregunto si, aún ante un público moderno, las risas estarían confinadas sólo a ¡aquellos que se hayan sometido a psicoanálisis!

El Dr. Berg no duda en pensar, con razón, que una gran proporción de la clase media inglesa educada de manera puritana, de la cual por lo general recibía sus pacientes, repudiaría cualquier asociación consciente entre cabello de la cabeza y órganos genitales, pero es ingenuo si no comprende que entre otras secciones de la comunidad europea contemporánea tal asociación es bastante explícita y consciente.

Creo que esto es un asunto importante. Parece ser intrínseco a la teoría del psicoanálisis que los “símbolos fálicos” derivan su poder estimulante del hecho de que su significado es “reprimido” e “inconsciente”. Incluso cuando encontramos el uso de simbolismo fálico en rituales religiosos y en un drama generalmente el significado es conscientemente entendido por los actores y conscientemente transmitido al público.

Es un hecho que tales símbolos son tabúes; ellos provocan en el público un sentido de asombro, o de vergüenza, o de risa obscena. Pero la razón para el tabú es bien conocida, estos símbolos fálicos son “sagrados” por su significado sexual y se da por sentado

que las cosas sexuales debieran ser tabú. Un freudiano no dudaría en decir que el símbolo sustituto es menos tabú que el genital original, incluso sostendría el argumento de la “represión inconsciente”, pero, por decir lo menos, para un antropólogo el argumento parece poco consistente.

La evidencia etnográfica muestra con suficiente claridad que en situaciones rituales en cualquier lugar el simbolismo fálico desplazado es muy común, pero el origen fálico del simbolismo no se reprime. Simplemente no es verdad que un franco y desinhibido uso del simbolismo sexual en rituales sea una característica de sociedades ultraprimitivas (es decir, no sofisticadas).

Consideremos evidencia de un área que ha estado “civilizada” durante varios miles de años más que la región angloamericana, el sur de la India y Ceilán (ahora Sri Lanka, *nota del traductor*). En contradicción con lo que pudiera esperarse de las formas más simples de la teoría freudiana ahí encontramos que tanto los símbolos fálicos “explícitos” como los “desplazados” se usan uno al lado del otro sin discriminación.

Rituales del cabello en el sur de la India y Ceilán

Como es bien sabido, las sectas del hinduismo saivite en el sur de la India usan el *linga* y el *yoní* como sus principales objetos de culto. Estos no pretenden ser algo más que las representaciones directas simplificadas de los órganos genitales masculino y femenino. No está presente ninguna substitución simbólica; sin embargo, hasta qué punto el adorador saivite promedio reconoce de un modo explícito que el falicismo es un punto discutible.² Al lado de este uso directo de emblemas fálicos como objetos de adoración religiosa, los brahmanes del sur de la India hacen un extenso uso tanto de asociaciones anales como de asociaciones genitales del pelo de la cabeza para transferir significados rituales simbólicos. El siguiente es un ejemplo que viene al caso:

Entre los brahmanes del sur de la India el rito de *simantham*³ es ejecutado por el esposo sobre su esposa, por lo general en el octavo mes de embarazo. Tiene un significado mágico y está diseñado para proteger al niño y asegurar un parto fácil. El núcleo del rito consiste en derramar esencia de aceite sobre la cabeza de la mujer embarazada y en partir el cabello centralmente desde la frente hasta la coronilla por medio de una púa de puerco espín o de una rama santificada (Iyer, 1928-35, vol. II: 371 ss.).

A menos que el simbolismo fuera evidente (partir el cabello = partir los genitales en el parto), la ejecución mágica no tendría ningún sentido y la magia rara vez es así.

El ritual del cabello es muy importante en muchas otras ramas del ceremonial brahman. En la mayoría de los casos la asociación sexual es explícita. Diferentes sectas usan su cabello de diferentes maneras, pero lo siguiente es muy cierto para todas:

Chudukarma, el rito de la primera tonsura y afeitada, es un rito preliminar de iniciación que tiene lugar un año o más antes de la inducción religiosa formal Upanayana, en la que el hilo sagrado de los nacidos dos veces es asumido por primera vez. La cabeza está completamente rasurada excepto por un pequeño mechón. El cabello que queda es cepillado y atendido con el mayor cuidado y anudado de manera muy elaborada al final. Esta tonsura se conserva durante toda la vida. El mechón de cabello aislado, como el hilo sagrado en sí mismo, es una parte esencial del vestido de los hombres brahmanes.

Este peculiar estilo de peinado es reforzado ritualmente como parte de una ética fuertemente puritana que se extiende a la conducta sexual de los brahmanes. Cada aspecto del sexo es tratado como una obligación contaminante. A pesar de que cada hombre tiene un deber moral para criar descendientes legítimos (hombres), la virtud de la continencia sexual es constantemente enfatizada. Por último, la más elevada acción moral es renunciar a todas las asociaciones contaminantes con el mundo secular volviéndose un asceta célibe, *sannyasin*.⁴

La liberación de la obligación social y la final renuncia del *sannyasin* a la vida sexual se simboliza por el cambio de vestimenta, pero sobre todo por el cambio en el estilo del cabello. De acuerdo con el modo de ascetismo, él intenta alcanzar un *sannyasin* si se rasura su mechón de cabello o si lo descuida por completo, permitiéndole que crezca greñudo y desastroso (Iyer, vol. II: 383; vol. I: 332-334).

El propio Dr. Berg ha comentado acerca de esta última variedad de conducta *sannyasin*. Él señala (p. 71):

Los faquires simplemente ignoran totalmente la existencia misma de su cabello (cf. la tendencia ascética a ignorar la existencia de los órganos genitales). Éste crece en una piososa masa greñuda y puede ser casi tanto como una fuente de tormento incesante igual que el mismo pene descuidado. Pareciera que no les está permitido existir por lo que a la conciencia se refiere.

Éste es un claro argumento etnocéntrico. El Dr. Berg asume que la conducta *sannyasin* es compulsiva,

surgida de alguna fuente escondida en el inconsciente del individuo. Y no se dude de que si los ascetas europeos tuvieran que empezar a comportarse de esta manera sería indicativo de alguna complicada compulsión neurótica.

Pero en el contexto hindú, el desprendimiento *sannyasin* de los intereses sexuales y el hecho de que las greñas del cabello sean un símbolo de este desprendimiento son, ambos, elementos conscientes en una misma doctrina religiosa. El correcto arreglo del cabello —y también la correcta conducta sexual y excretoria— de los ascetas hindús fueron consignados en el *Nāradaparivṛājaka Upanishad*⁵ desde hace más de 2,000 años.

En estos ejemplos los cambios en la conducta sexual permitida están directamente relacionados, mediante la educación, con cambios en el uso permitido del cabello. Para cualquier individuo educado en una sociedad de este tipo es inevitable que una de ellas (de las conductas) deba ser “un símbolo para” la otra. El concepto psicoanalítico de desplazamiento es, entonces, muy inapropiado.

Para los brahmanes el mechón tonsurado “significa” restricción sexual, la cabeza rasurada “significa” celibato y la greña en la cabeza “significa” total alejamiento de las pasiones sexuales porque el comportamiento del cabello y el comportamiento sexual están conscientemente asociados desde el principio.

Si es cierto que, como sugiere el Dr. Berg, en cada uno de nosotros hay una tendencia innata inconsciente para asociar rasurado con celibato, esto puede tomarse en cuenta para el origen de la costumbre brahmánica en el pasado remoto. Pero si nosotros preguntamos “¿por qué los brahmanes modernos actúan de esta manera?” la respuesta es, claramente: “Porque tanto el ritual del cabello como las costumbres sexuales son simultáneamente una parte de la cultura contemporánea hindú”. La asociación entre cabello y sexo no es restablecida de nuevo por cada individuo.

Yo agregaría tal vez que la identificación “cabeza rasurada” = “celibato” no es privativa de monjes y eruditos. La misma ecuación aparece repetidamente en las convenciones sociales ordinarias de la vida en el sur de la India. El celibato riguroso impuesto a una viuda hindú es notorio; uno de los primeros símbolos de su condición es que se rasura la cabeza. La impureza ritual (*pole*)⁶ no es un concepto inventado por la perspicaz mente de los antropólogos, sino un asunto de fundamental importancia en la vida cotidiana ordinaria; cada uno sabe que la impureza se relaciona de un modo indiscriminado con la región genital-anal y con la cabeza. Las cosas más típicamente impuras son las heces, la orina, el semen, la sangre menstrual, los

escupitajos y el cabello (Srinivas, 1952: 104).⁷ Los primeros requisitos para una persona que desea alcanzar un estado de pureza (*madi*) es que debe bañarse, rasurarse y evitar las relaciones sexuales (Srinivas, 1952: 101-108).

Este sistema simbólico no está confinado de manera exclusiva a los hindúes. En la parte budista de Ceilán la distinción es igualmente explícita. Monjes y monjas son célibes y rasuran su cabeza; la gente que lleva una vida sexual normal usa su cabello largo. Y aquí también el símbolo cabello tiene asociaciones anales y “pregenitales” sumadas a su significado sexual, nótese por ejemplo las identificaciones verbales sinhaléses:

thatta-calva: thattama-nalgas

kesa-cabello: kesa-orina

Castración, circuncisión y sustancia mágica

Esto conduce mi argumento a un nuevo e importante escenario. Quienes han escrito sobre las castas hindúes han señalado repetidamente que la “impureza” del peluquero y del lavadero es un ritual y no un asunto físico. La “suciedad”, que es la materia de estos especialistas, se considera como una especie de potencia que coloca aparte a quienes la tienen, como personas sagradas. Como Hocart (1950: 11) lo ha expresado: “el peluquero y el lavadero... no son técnicos sino sacerdotes de bajo rango realizando ritos que los sacerdotes de una casta más elevada no efectuarían”. Así que tenemos una paradoja. Mientras que el cabello sea una parte del cuerpo es tratado con un cuidado amoroso, es aceitado y cepillado y arreglado de acuerdo con la moda más elaborada, pero tan pronto éste es cortado se vuelve algo “sucio” y es explícita y conscientemente asociado con las (para nosotros más obvias) sustancias contaminantes, heces, orina, semen y sudor. Además, la potencia poseída por esta “suciedad” no tiene relación particular con la persona que genera tal suciedad. La “suciedad” es claramente un material mágico; lo que confiere al barbero y al lavadero un poder peligroso y agresivo, pero no es el poder de individuos particulares: la explicación *pars pro toto* de la teoría de Frazer falla al aplicarse aquí.

Antes de desarrollar esta parte de la discusión acerquémonos a mi debate con el Dr. Berg. Evidencia del tipo que he referido puede extenderse casi indefinidamente. Sirve de manera clara para apoyar la tesis de que el cabello es usado ampliamente como un símbolo ritual con connotaciones genitales y anales. Pero

parece ser un error aseverar, como lo hace el Dr. Berg, que esta circunstancia tiene una relevancia inmediata para la discusión del significado *inconsciente* del cabello. Este simbolismo no es inconsciente, es exactamente al revés. En cambio, para el Dr. Berg pudiera ser plausible argumentar que es precisamente por lo que abarca el comportamiento del cabello, un conjunto de simbolizaciones sexuales *ampliamente sobreentendido*, que éste juega una parte tan importante en los rituales del tipo de los *rites de passage*, que implican el tránsito formal de un individuo de un status social-sexual a otro.

Acepto totalmente el punto de vista del Dr. Berg referente a que, cuando el cabello se vuelve un foco de la atención ritual muy comúnmente esto es así porque la cabeza está siendo usada como un símbolo del falo y el cabello de la cabeza como un símbolo del semen. Pero la opinión complementaria del Dr. Berg de que la potencia de este simbolismo se deriva del hecho de que es “inconsciente” no es, de ninguna manera, respaldada por evidencia etnográfica.

Pero regresemos a la consideración de que el cabello de la cabeza como elemento mágico, es potente en sí mismo, aún cuando esté separado de su dueño. El Dr. Berg alega una asociación simbólica entre corte del cabello y castración, pero no busca las implicaciones sociológicas de este argumento. Un rito de castración, sin importar si es real o simbólica, crea dos categorías de personas —eunucos y hombres normales, circuncisos y no circuncisos, rasurados y no rasurados, sagrados y profanos—. Es este aspecto del tema el que desde hace tiempo ha parecido importante a los antropólogos sociales.

En la jerga antropológica las categorías opuestas de *sagrado* y *profano* tienen un significado especial. Dicho rudamente:

sagrado = anormal, especial, de otro mundo, real, tabú, enfermo.

profano = normal, cotidiano, de este mundo, plebeyo, permitido, saludable.

En esta clase de interpretación la cabeza afeitada del monje y la greña del asceta son, ambos, igualmente anormales y, en consecuencia, símbolos de lo sagrado, pero ninguna tiene específicamente un significado sexual. En este tipo de análisis el ritual público es interpretado como una actuación con cambios en el estado social del ejecutante de lo sagrado a lo profano o viceversa (Hubert y Mauss, 1898: 41). El concepto abstracto de *separación* es, aquí, intrínseco a una gran cantidad de rituales. Cuando un individuo es “sacralizado” tiene que separarse de sus cualidades

profanas previas; cuando es “hecho profano” sus cualidades sagradas peligrosas deben ser removidas de nuevo.

Pensando de esta manera, los antropólogos han tendido a clasificar en una misma categoría a los rituales de limpieza del cuerpo sucio, del corte del cabello de la cabeza, de la extracción de piezas dentales, de las sangrías, de la circuncisión, todos como “ritos de separación”.

El Dr. Berg, con sus presupuestos psicoanalíticos, llama a tales ritos “castración”. A pesar de que terminología más reciente postula una “causa” original para la simbolización, la cual los antropólogos pueden considerar como “no comprobada”, la interpretación psicoanalítica es muy consistente con los hechos etnográficos. ¿Puede decirse que los esclarecen? Antes de dar una respuesta afirmativa debemos llevar la teoría básica a un escenario adicional.

Hay otro aspecto de esta dicotomía sagrado-profano (castrado-no castrado). El acto de separación (castración) no sólo crea dos categorías de personas, también crea una tercera entidad, la cosa que es separada ritualmente, el “genital castrado” en sí mismo. Desde el punto de vista de la interpretación psicoanalítica esta cosa castrada parecería constituir un verdadero pedazo material de agresión, que es tomado de la persona castrada por el castrador. Desde un punto de vista lógico deberíamos esperar, en consecuencia, que los artículos simbólicos de este tipo, los objetos que, en la terminología del Dr. Berg, representan el genital castrado, se sintieran como conteniendo un poder libidinoso en sí mismos. Entonces ellos serían objetos mágicos por excelencia —no hay duda de que éste es el caso.

Gran cantidad de evidencia podría ser aducida para mostrar que es precisamente ese tipo de objetos, los ritualmente separados del individuo en los “ritos de separación”, los que son más poderosos en situaciones de magia. No recogí ninguna explicación antropológica general de porqué esto debiera ser así, pero la noción de que el poder mágico es idéntico a la potencia libidinal está implícita en, por lo menos, gran cantidad de análisis antropológicos. Por supuesto que el corte del cabello ocupa un lugar prominente entre tales materiales mágicos.

De nuevo encontramos que este tipo de simbolismo no pertenece a algún tipo de sociedad particular. Citaré tres ejemplos muy diferentes.

- a) En el budismo sinhalese los dos objetos sagrados más celebrados son las reliquias de dientes y de cabello estrechamente asociadas unas con otras. La reliquia dental tiene la forma de una

punta rota de colmillo de elefante. Es conocida como la reliquia *dhalaya*;⁸ la palabra *dhalaya* tiene el significado alternativo de a) un colmillo y b) una greña de un asceta religioso. Aquí el cabello es símbolo de una divinidad benéfica.

- b) Un caso mejor conocido es el de la cabeza de Medusa con su cabellera de serpientes. Esto no era sólo fálico, como el propio Dr. Berg observara —sino una cosa de poder en sí misma—. Incluso cuando la cortaron (castraron) siguió siendo la fuente de emanaciones mortales y se convirtió en el centro del escudo de Atenea.⁹
- c) Una estricta analogía de esto son los modernos cazadores de cabezas de Borneo, quienes habiendo cortado la cabeza de sus enemigos usan el cabello para decorar sus escudos de guerra y las vainas de sus espadas. Del mismo modo los cazadores de cabezas naga decoran sus lanzas y escudos con cabello humano. Evidentemente éste es un objeto poderoso en sí mismo.

El poder en tales casos no es exclusivamente sexual; sus cualidades de sagrado y tabú son inherentes a las nociones de divinidad y asesinato ritual. Incluso tal vez es más importante que, según dicen, el cabello usado por los guerreros naga tiene que ser proveído por sus hermanas. Asesinato e incesto son en la misma medida tabú (Hutton, 1921: 35, nota 4; Radcliffe-Brown, 1939).

En tal contexto el cabello sufre un divorcio de la personalidad de cualquier individuo particular y es un talismán protector por derecho propio. No obstante que este cabello no tiene ninguna connotación fálica “consciente”, podemos notar que algunas sociedades han colocado emblemas fálicos explícitos precisamente para el mismo propósito. Las estatuas fálicas de Hermes de los antiguos griegos eran usadas como puestos fronterizos por su poder para apartar las influencias malignas.¹⁰ De modo comparable, los adoradores hindúes de Siva de la secta lingayat usan una piedra *linga* en el brazo o alrededor del cuello como talismán y así sucesivamente.

De nuevo hay una divergencia entre los puntos de vista psicoanalíticos y antropológicos. El psicoanalista encuentra el significado del emblema fálico en el complejo de Edipo del espectador: “esto parecería representar los genitales de los padres, los cuales no deben, bajo amenaza de castigos directos, ser mirados por los descendientes” (Berg, p. 33). Por otro lado, el antropólogo considera el símbolo como una representación material de una idea abstracta —el poder fertilizante de Dios—. Y, diciendo esto, él está de acuerdo con sus informantes. Los devotos hindúes no

niegan que el *linga* represente un falo, pero insisten fuertemente en que a ellos les sugiere más la idea de deidad que la de sexualidad. En realidad ¿tenemos justificación para decir que esto es simplemente un caso de “represión”?

La tesis psicoanalítica implica un nexo causal —las cosas sagradas son sagradas *porque* son secretas y tabú—. La tesis antropológica señala lo contrario: los objetos sagrados son tabú porque ellos son sagrados —esto es, porque están llenos de potencia peligrosa, incluyendo la potencia sexual—. El elemento oculto, lo secreto, no es, para el antropólogo, una parte crucial del patrón. Los rituales fálicos son, *algunas veces*, tratados como “cosas secretas” (Harrison, 1912: 266), pero más a menudo son públicos y visibles en extremo.

En la concepción antropológica, el ritualmente poderoso cabello humano está lleno de potencia mágica no porque sea cabello, sino por el contexto ritual de su origen, esto es asesinato, incesto, luto, etcétera. Es la situación ritual la que hace poderoso al cabello, no el cabello el que hace al ritual poderoso. Esta distinción puede ilustrarse a partir de la iconografía budista.

El cabello en la iconografía budista

Los seculares budistas comunes y corrientes usan su cabello largo; los sacerdotes célibes budistas rasuran su cabeza; las estatuas del propio Buda muestran a un individuo cuyas vestimentas y postura se parecen a las de los sacerdotes célibes, pero la cabeza está cubierta con apretados rizos¹¹ con un mechón con forma de llamas en la espalda (*ushnisha*). Es cierto que este pelo, con su apariencia púbica, intenta indicar el supremo poder fertilizante del Señor Buda, pero el cabello adquiere este significado no por su forma sino por el hecho de que aquí está, de manera incongruente, colocado sobre la cabeza de algo parecido a un monje. Cuando en la iconografía budista se muestran figuras laicas con cabello en la cabeza esto no les confiere potencia sobrenatural.

Que el rizo de la figura ordinaria de Buda no sólo signifique potencia sino que obtenga esta potencia de su contexto ritual más que del hecho de que sea el cabello del Buda es mostrado por dos aparentes excepciones a la regla general.

En primer lugar, en las primeras figuras de Buda que fueron hechas en Gandhara antes de que se establecieran las actuales convenciones simbólicas, la escultura es “realista” y modelada de acuerdo con las convenciones griegas. La cabeza es ya reconocida como potente, pero este hecho no se demuestra en algún tratamiento especial del cabello; en cambio,

toda la cabeza es respaldada por una aureola circular (Luang Boribol Buribhand y Griswold, 1957: 2, 8).

La segunda excepción son algunas representaciones poco comunes del Buda, que lo muestran en una condición anterior a que consiguiera la iluminación, cuando estaba buscando (erroneamente) alcanzar el *nirvana* mediante el ayuno. La imagen es aquella de un hombre extremadamente demacrado y con su cabello normal sin ninguna aureola. Es la naturaleza del cabello la que muestra que ésta es la figura de un ser humano y no la de “el Iluminado”.

Y ésta es la conclusión del asunto. Antropólogos y psicoanalistas están de acuerdo en que ciertos tipos de símbolos son “emblemas fálicos” de un modo más universal que accidental. El psicoanalista asume que la potencia de estos símbolos deriva de algo innato en cada individuo particular, a saber la sexualidad como un motivo de fuerza psicofísica. Por su parte, el antropólogo asume que la sociedad y no los individuos es la que da potencia a los símbolos rituales públicos. Para la sociedad, la sexualidad en sí misma es un “símbolo” más que una primera causa; “representa” el elemento creativo reproductor en todo el mundo.

Para el psicoanalista el sexo viene primero. En consecuencia en el contexto hindú la cabeza representa el falo y el *linga* se representa a sí mismo. El antropólogo repudia esta interpretación de causa-efecto. Dios (o sea la Sociedad) viene primero y *linga* y la cabeza representan igualmente el poder de Dios.

Resumen y conclusiones

Antes de señalar una conclusión, recapitularé las principales líneas del argumento aquí presentado. A partir de su experiencia clínica el Dr. Berg concluye



que el cabello humano es muy comúnmente empleado como un emblema fálico con elementos agresivos y características genitales y anales. En consecuencia, interpretó los procedimientos de arreglo del cabello de la gente ordinaria como rituales privados de una naturaleza que en su origen tiene impulsos de la libido. Berg ha reivindicado que diversa evidencia antropológica apoya su opinión.

Es cierto que la etnografía revela una distribución de los rituales del cuidado del cabello en casi todo el mundo. Estos rituales son particularmente importantes en ceremonias luctuosas pero también se dan en otros *rites de passage* e incluso en ritos de una naturaleza menos personal. Hay elementos substanciales aunque no del todo consistentes entre los rituales del cabello de diferentes culturas, y en el gremio de los antropólogos ha sido común postular que el cabello humano tiene algún valor simbólico universal. Discusiones sobre el simbolismo del cabello fueron justamente importantes en los primeros debates relativos al animismo y a la magia. El consenso general fue que el cabello representa el *individuo total* o el *alma*, o los *poderes personales (mana)* del individuo.

Ninguno de los primeros antropólogos sugirió de manera explícita que el cabello pudiera ser interpretado como un sustituto genital. Si, de cualquier manera, avalamos esta hipótesis de sustitución genital la evidencia encaja bien con el postulado del Dr. Berg.

La conducta pública ritual afirma algo del status *social* del actor; la conducta ritual privada sostiene algo acerca del *estado psicológico* del actor. No tenemos fundamentos para asumir, como lo hace el Dr. Berg, que los actores en los rituales públicos están en una condición psicológica que corresponda al simbolismo de su ejecución. Pero todavía persiste un enigma. Todas las simbolizaciones públicas empiezan, en algún punto, como símbolos privados, ¿qué clase de interconexión existe entre los dos campos? Parecería que la evidencia antropológica, relacionada con los símbolos públicos, no puede tener nada que ver con la pregunta de si el simbolismo privado del cabello es o no universal. Por otro lado, si el Dr. Berg puede establecer su caso independientemente, esto bien podría tener significado para el antropólogo.

Este último está interesado en el simbolismo ritual como expresión de estados del sistema social más que como estados de una psique individual. Desde este punto de vista antropológico, los *rites de passage* (por ejemplo, nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte) reflejan la progresión del individuo a través de etapas establecidas en el sistema social; éstas corresponden a diferentes grados de madurez, diferentes tipos de conducta sexual permitida, diferentes asignaciones

de poder social. El arreglo del cabello es una característica importante de tales ritos. La etnografía actual indica un vínculo permanente entre el cabello como un símbolo y el falo como un símbolo, y en esta medida es apropiado que el cabello sea importante en ritos que denotan un cambio en el status social-sexual, pero los antropólogos solos no cuentan con una teoría que explique porqué la simbolización debiera tomar la forma que tiene.

Los argumentos psicoanalíticos del Dr. Berg ofrecen tal explicación. En el cuerpo del ensayo traté de mostrar porqué estos argumentos psicoanalíticos son inadecuados desde un punto de vista antropológico, pero también indiqué que en realidad no están en conflicto con la evidencia etnográfica. El antropólogo no necesita aceptar el punto de vista psicoanalítico, pero tampoco tiene buenas razones para rechazarlo.

Por último he señalado que el cabello, como una parte separable del cuerpo, no es sólo un símbolo de agresión sino “una cosa en sí misma”, una pieza material de agresión.

Los psicoanalistas se ocupan de los individuos y cuando discuten la agresión se refieren a la agresión de los individuos. Los antropólogos, funcionando en un nivel más social, encuentran conceptos que un analista etiquetaría como “agresión colectiva”, esto es, como una agresión que no se localiza en algún individuo particular, por ejemplo, el poder de Dios.

En rituales públicos, el cabello puede algunas veces ser considerado como poder libre (agresión), distinto de la sexualidad y de la suciedad fecal de individuos particulares. En un contexto ritual con frecuencia encontramos que el cabello humano es usado como “la realeza de los reyes” (Frazer, 1915, vol. II: 180), “la divinidad de los dioses” (budismo, cf. *supra*), “la fertilidad de las cosechas” (Frazer, vol. III: 272), “el poder de hechiceros” (Mills, 1937; cf. Frazer, 1918: vol. II: 485), “el *mana* de los guerreros heroicos” (por ejemplo, la historia de Sansón *Libro de los Jueces* 16, v. 17).

Esto parece llevar el argumento al punto de partida. Regresamos a la posición adoptada por Wilken, Frazer, Hutton y otros de los antropólogos más viejos; ellos también sostuvieron que los rituales del cabello simbolizan alguna clase de abstracción metafísica —fertilidad, cosas del alma, poder personal.

Pero a pesar de que regresamos al principio pienso que hemos llegado a dos importantes conclusiones.

La primera se refiere a la “función” del simbolismo fálico en un sentido pragmático. He enfatizado que el simbolismo fálico *consciente*, tanto directo como desplazado, es repetidamente recurrente en rituales religiosos y dramáticos. ¿Por qué? Con seguridad la

respuesta es que el ritual hace explícitos y conscientes aquellos pensamientos poderosos y peligrosos *susceptibles de volverse* reprimidos. La energía libidinal es agresiva. *Ipsa facto*, si asuntos de significado libidinoso emergen en el contexto de la vida diaria, existe un peligro para la Sociedad. Pero en el contexto de los rituales religiosos, donde cada cosa está formalizada de acuerdo con un conjunto de expectativas, las implicaciones agresivas de la acción simbólica están bajo control. Dentro de un ritual, el falicismo es entonces una forma de profilaxis catártica; no es una expresión del inconsciente reprimido del individuo colectivo, es un proceso social que sirve para prevenir al individuo de desarrollar represiones sexuales.

Mi segunda conclusión tiene que ver con un tema antropológico más fácilmente reconocible. Me parece que nuestra discusión ha arrojado nueva luz sobre la naturaleza del poder mágico.

Los antropólogos han sostenido dos tipos de teorías generales relativas a la magia, una es sociológica y la otra psicológica.

La teoría sociológica deriva de Durkheim y Mauss (Hubbert y Mauss, 1904; 1909) y de Radcliffe-Brown (1933: 264 y ss.). Pone el acento en que los actos mágicos son actos rituales y no creaciones individuales espontáneas; son productos de la sociedad transmitidos de generación en generación. Se trata de actos cuya potencia deriva de los valores de la sociedad como un todo, y sólo en situaciones rituales podemos descubrir que esos valores son de los miembros observantes de la sociedad.

La teoría psicológica es la de Frazer; es mejor conocida y más fácilmente comprendida. Frazer está preocupado no por el contexto sino por la "lógica" de la magia. Sus explicaciones se dan en términos de dos principios de asociación muy crudos: "primero, que lo semejante produce lo semejante; y segundo, que cosas que alguna vez estuvieron en contacto la una con la otra siguen actuando a distancia después de que se ha roto contacto físico" (Frazer, 1915, vol. I: 52). Para Frazer la cualidad esencial de la magia es que es una falacia, y se contenta con demostrar la naturaleza de la misma. No se pregunta por qué los seres humanos debieran ser propensos a creer en falacias de este tipo particular. Debe recalarse que, en realidad, ninguna de estas teorías ha estado preocupada por la naturaleza de la potencia mágica como tal.

Las investigaciones de Freud respecto a la interpretación de los sueños y la asociación de ideas ilustran los argumentos de Frazer pero difícilmente chocan con los de Durkheim. El análisis freudiano explica la forma de los actos mágicos como determinados por deseos reprimidos de tipo oral, anal o sexual. El poder

mágico es, simplemente, una variedad especial de la libido sublimada.

A pesar de que los aportes de Freud estaban cerca de los de Frazer, los antropólogos han prestado poca atención a sus argumentos. Una razón para esta negligencia es que, sociológicamente, la explicación parece totalmente engañosa. Si los actos mágicos son la salida de deseos reprimidos ¿de quién son los deseos reprimidos involucrados? Las costumbres, incluyendo las costumbres mágicas, son enseñadas; son hechos públicamente reconocidos. Siendo así, ¿qué puede tener de relevante hablar de deseos reprimidos de los individuos? El mago hace lo que la sociedad espera que haga, sus propios deseos privados no ofrecen explicación para sus acciones.

Aunque estoy de acuerdo con que el argumento freudiano no es inmediatamente relevante para el problema antropológico, una implicación de todo lo aquí descrito es que ¡aún lo irrelevante puede ser ilustrativo!

He estado refiriéndome a la oposición entre los usos privados individuales (*i.e.* psicológicos) del simbolismo y los usos públicos (*i.e.* sociológicos) del mismo simbolismo. En los casos examinados, tanto los análisis psicológicos como los sociológicos conducen a interpretaciones muy similares del "significado" de símbolos particulares. E incluso sigo insistiendo en que los dos argumentos *no* son relevantes el uno para el otro. Ahí donde sucede que las conclusiones son las mismas, de hecho no se respaldan mutuamente, pero donde difieren no se contradicen. Son aspectos separados que iluminan elementos muy diferentes de un único problema general. Cada tipo de análisis puede dar sólo una respuesta parcial; cada una es "correcta", pero sólo cuando se considera dentro de su propio marco de referencia.

El mismo argumento podría ponerse de otro modo. El psicoanalista, estando relacionado con los sentimientos ocultos del individuo, clasifica todas las acciones que cortan una parte del cuerpo del individuo como equivalentes simbólicos de "castración". Entonces argumenta que estos actos rituales tienen fuerza emocional para el individuo porque, de hecho, son sentidos como una represión de la energía de la libido.

En cambio, el antropólogo social tiene que ver con el status públicamente reconocido de las personas sociales y destaca que los actos rituales en los que se corta una parte del cuerpo del individuo son importantes en los *rites de passage*, es decir, en los "ritos de separación" en los que el individuo públicamente se mueve de una posición social a otra. Bien podría clasificar todo este tipo de ritos como "circuncisión".

La explicación del antropólogo social de porqué los así definidos ritos de "circuncisión" deberían tener

una carga emocional viene desde Durkheim. La situación ritual convierte el símbolo en una “representación colectiva” de Dios y de la Sociedad. En la naturaleza de los ritos está el hecho de que “de los objetos más comunes, ellos pueden sacar el ser sagrado más poderoso” (Durkheim, 1947: 226-228).

Estos dos argumentos, el psicoanalítico y el durkheimiano, aparentemente opuestos no son contradictorios. Junto con un tercer argumento, tomado de Frazer, podemos aceptarlos al mismo tiempo, en el sentido de que, de manera típica, el poder mágico reside en objetos que están vinculados a individuos en situaciones rituales —por ejemplo, la sangre, el cabello, las uñas cortadas, etcétera, de personas involucradas en *rites de passage*—. No podemos simplemente fundir estos tres argumentos, pero si reconocemos que todos ellos están relacionados con “la misma cosa” llegaremos a la conclusión de que la potencia mágica, considerada como una categoría social, es algo inherente a los símbolos de la “circuncisión”, pero tal simbolización es efectiva porque para cada individuo la situación ritual es sentida con un significado de castración.

Esto es algo más que un juego de palabras. Fusionando el concepto sociológico de circuncisión con el concepto psicoanalítico de castración establecemos un puente entre los dos marcos de referencia, y la consistencia entre los dos modos de interpretación adquiere significado. En este punto, tal vez sólo en este punto, el argumento psicoanalítico ofrece al antropólogo una explicación plausible de los hechos, que éste ya conocía, pero que no podía entender a cabalidad.

En algún sentido debo admitir que todo el argumento no es más que otra manera de decir lo obvio. Cada quien da por sentado que las groserías en casi cualquier lengua derivan su potencia mágica de la asociación con funciones sexuales y excretorias o con Dios. La teoría propuesta en este ensayo es que el poder mágico de la “suciedad del cuerpo” (incluyendo el cabello) es precisamente del mismo tipo. Esta proposición no es muy novedosa, pero el punto central de este ensayo está en otra parte. La pregunta que me he formulado es ¿Cómo pueden los antropólogos justificar las interpretaciones simbólicas que hacen habitualmente? No la he contestado, pero tal vez haya ilustrado algunos de sus aspectos.

Notas

¹ Que los trobriand se rasuren la cabeza no sólo implica luto, sino también que la privación de sexualidad está in-

dicada por la obvia significación castrante de la mutilación que significa quitarse el cabello en el rito orgiástico de *yausa* (Malinowski, 1932: 231-33).

- ² Especímenes arqueológicos de *linga* de alrededor del siglo II después de Cristo son representaciones muy parecidas al falo humano. De acuerdo con algunas autoridades el *linga* moderno, que en su forma es mucho más simplificado, normalmente no es reconocido como un falo por los adoradores comunes. Un elemento considerable de la mojígatería europea parece estar incorporada en este punto de vista (cf. J. N. Banerjea en K. W. Morgan, 1953: 61-65).
- ³ Éste es el clásico *simantonnayana* y es el tercero de los diez *samskāra* (ritos de purificación) que un hombre debe llevar a cabo a partir de su concepción y antes de su matrimonio. En casi todos estos ritos la identificación simbólica entre la cabeza y los genitales es extremadamente obvia.
- ⁴ Las contradicciones del comportamiento sexual brahmánico han sido recientemente analizadas de manera brillante por G. M. Carstairs (1957). El autor no discute el vínculo entre la inculcación de preceptos morales y la regulación del vestido.
- ⁵ Fuente: Iyer (1928-35). No tengo ningún indicio de alguna traducción de este *Upanishad* a lengua europea.
- ⁶ La misma palabra se usa en todas las lenguas dravidianas diferentes de telegu.
- ⁷ El corte de las uñas también es contaminante, pero mucho menos que el del cabello. Cortar la uñas es una tarea que comúnmente realizan los peluqueros (Srinivas, 1952: 80).
- ⁸ *Dhalaya-dhatu*, generalmente abreviado como *dhalada*. Claramente existen algunas complejas implicaciones esotéricas de esta asociación del Señor Buda con un elefante. Esto asocia al Buda más directamente con Pillaiyar-Ganesa, “el hijo” de Siva, que explícitamente es una deidad elefante fálica y que casi siempre está representada como sosteniendo en su mano una punta rota de uno de sus colmillos.
- ⁹ Para una posible analogía con Melanesia véase E. R. Leach 1954: 158.
- ¹⁰ Estos *herma* eran puestos de piedras rectangulares con cabezas en la parte superior y falos erectos en el frente. Los desastres de los atenienses en la expedición siciliana fueron atribuidos ampliamente al hecho de que algunos mojígatos o, posiblemente, saboteadores políticos habían mutilado muchos de estos puestos cincelandos tanto las cabezas como los falos. Existe una referencia en relación con este suceso en *Lisistrata*, 1, 1895 de Aristófanes, cf. Tucídides, vi, 27, 1.
- ¹¹ Normalmente los rizos están coloreados de azul. Esto también tiene implicaciones simbólicas “sexuales”, pero aquí no discutiré este aspecto.

Bibliografía

- BERG, CH.
1951 *The Unconscious Significance of Hair*, Londres.
- CARSTAIRS, G. M.
1957 *The Twice-born*, Londres
- CRAWLEY, E.
1927 *The Mystic Rose*, Londres, vol. I.
- DURKHEIM, E.
1947 *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londres, Glencoe (1912).
- FORDE, D.
1941 *Marriage and Family among the Yakö*, Londres.
- FORTUNE, R. F.
1932 *Sorcerers of Dobu*, Londres.
- FRAZER, J. G.
1915 *The Golden Bough*, Londres (Nueva York, 1960).
1918 *Folklore in the Old Testament*, Londres.
- FREUD, S.
1919 *Totem and Taboo*, Londres.
- HARRISON, J.
1912 *Themis*, Cambridge.
- HOCART, A. M.
1950 *Caste*, Londres.
- HUBERT, H. y M. MAUSS
1897 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice",
en *Année sociologique*, núm. 2.
1902 "Esquisse d'une théorie générale de la magie",
en *Année sociologique*, núm. 7.
1909 "L'origine des pouvoirs magiques dans les
sociétés australiennes", en *Mélanges d'Historie
des Religions*, París.
- HUTTON, J. H.
1921 *The Angami Nagas*, Londres.
- 1928 "The significance of headhunting in Assam",
en *Journal of the Royal Anthropological Institute*,
núm. 58.
- IYER, L. K. A.
1928-35 *The Mysore Tribes and Castes*, vols. I y II.
- LEACH, E. R.
1954 "A Trobriand Medusa?", en *Man*, núm. 54.
- LUANG BORIBOL BURIBHAND
y A. B. GRISWOLD
1957 *Images of the Buddha in Thailand*, Bangkok.
- MALINOWSKI, B.
1932 *The Sexual Life of Savages in North-Western
Melanesia*, Londres.
1935 *Coral Gardens and Their Magic*, Londres.
- MILLS, J. P.
1937 *The Rengma Nagas*, Londres.
- MORGAN, K. W.
1953 *The Religion of the Hindus*, Nueva York.
- PARRY, N. E.
1932 *The Lakhers*, Londres.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1933 *The Andaman Islanders*, Londres.
1939 *Structure and Function in Primitive Society*,
Londres, Glencoe.
- SRINIVAS, M. N.
1952 *Religion and Society among the Coorgs of South
India*, Oxford.
- TOPLEY, M.
1954 "Chinese women's vegetarian houses in
Singapore", en *Journal of the Malayan
Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 27,
núm. 1.
- TYLOR, E. B.
1873 *Primitive Culture*, Londres.