

EL ALMA Y EL DERECHO *

Hans KELSEN

OBSERVACIONES PRELIMINARES

La presente exposición no debe ser considerada más que como una expresión provisional de mis ideas; no se trata sino de un fragmento de un trabajo mucho más completo que aparecerá próximamente bajo el mismo título. Es en este estudio donde reúno la abundante documentación etnológica y de historia religiosa sobre la cual se fundan mis conclusiones, pero que habría sido imposible resumir en el marco restringido de esta ponencia.

Y puesto que, por otra parte, yo no podría —dentro de los límites que me están prescritos— discutir a fondo las teorías etnológicas recientes, me limitaré a indicar, para facilitar la comprensión de estas páginas, que en la medida en que estas teorías se oponen a la concepción animista de Tylor, no me han convencido del todo. Las concepciones de este gran etnólogo inglés han sido, en mi opinión, por lo menos en lo que se refiere a sus fundamentos verdaderos, mucho menos sacudidas por las críticas de las teorías modernas que lo que podría parecer a simple vista.

Por el contrario, yo apruebo plenamente el método sociológico que prevalece hoy en Francia particularmente en las investigaciones etnológicas. Es en este espíritu donde yo me he esforzado aquí para aportar una modesta contribución a estas investigaciones.

La idea de la inmortalidad del alma siempre ha pertenecido a la esencia misma de la metafísica. Esta alma inmortal no es, evidentemente, la que la psicología estudia bajo este nombre; en tanto que ciencia empírica, ésta no tendría que tratar de una individualidad inmortal situada de algún modo en el más allá. Es sin embargo de la metafísica de donde la psicología ha tomado su objeto, es decir, el alma: pero no ha podido hacerlo si no es aportando a este objeto

* Traducción del francés por Teresa Martínez Terán, U. A. P.

ciertas modificaciones esenciales. Para poder penetrar en el dominio de una ciencia natural, la *psyché* ha debido renunciar a sus alas, a la idea de inmortalidad. Esta metamorfosis la ha vuelto tan profundamente diferente del alma metafísica, que se puede decir también, que ésta ha completamente desaparecido de la psicología empírica.

Este abandono de atributos metafísicos, este cambio de significación que una cierta noción ha debido sufrir al pasar de la metafísica a la ciencia, puede ser observado, con una claridad particular, en el caso de otro fenómeno íntimamente ligado al alma de la cual, en el fondo, no es sino una de sus cualidades: la voluntad, que, en el alma inmortal no existe más que como "voluntad libre". La psicología empírica —que se coloca bajo el signo de la causalidad—, despoja a la voluntad de este atributo de libertad como despoja al alma de la inmortalidad; la concibe como un elemento de la realidad que lo único que tiene en común con la voluntad de la metafísica es el nombre. El dogma de la libertad de la voluntad constituye, junto con el de la inmortalidad, el segundo elemento característico de la metafísica moderna.

El carácter profundamente religioso de esta metafísica se muestra en el hecho de que estos dos dogmas solamente pueden ser concebidos en función de un tercer dogma, el de la existencia de Dios. Los tres constituyen un todo orgánico con sus partes íntimamente ligadas las unas a las otras. Toda metafísica es una religión, sin que deba necesariamente identificársele con las religiones existentes.

La metafísica moderna no conoce sino el alma inmortal del hombre. Y, por otra parte, la función esencial de esta alma no comienza sino en el momento en que la vida —de la cual esta noción pretende dar la explicación— ha dejado de existir, al menos en el orden sensible: es decir, después de la muerte y cuando ya no hay más vida que explicar. Sería más justo hablar aquí de una alma del muerto distinta del alma del vivo, de una alma que no existe más que después de la muerte. En todo caso sería indispensable establecer, en el interés de la ciencia, una separación clara entre estas dos nociones.

I

Es curioso constatar que las nociones de los primitivos satisficieron mucho mejor esta exigencia de lo que lo ha hecho el pensamiento moderno. Se encuentra en efecto muy frecuentemente en los primeros una diferenciación más o menos clara entre el alma del muerto y la del vivo. Los griegos mismos no tenían una única noción de alma.

La *psyché* designa en Homero sólo el alma del muerto que reside en el *Hades*, mientras que, con el término de *thymos* designa la fuerza actuante en el hombre vivo y que es la fuente de todas las funciones vitales. Estas dos nociones distintas de alma son los productos de dos tendencias diferentes del espíritu humano, la expresión de dos actitudes diferentes adoptadas con respecto al mundo circundante: la tendencia intelectualista y racional que se manifiesta en el pensamiento cognitivo por una parte; y por la otra, el componente emocional que tiene su fuente en la voluntad y en la vida afectiva. La primera de estas tendencias desemboca en la noción de un mundo exterior enteramente independiente de nuestros deseos y temores, de una naturaleza regida solamente por las leyes de la causalidad objetiva; por el contrario, la otra tendencia engendra un conjunto de nociones cuya verdadera función no es de ningún modo la de dar una explicación del mundo ni la de satisfacer nuestra curiosidad científica, sino que cumplen un papel muy diferente; esta tendencia engendra la representación de lo que, por un lado, es útil y deseable, pero que por el otro es nocivo y temible, o —puesto que se trata ya no de un interés individual sino de un interés colectivo—, de lo que es moralmente bueno o malo, y que constituye por consecuencia a nuestros ojos el orden normativo de la vida humana. Mientras que la tendencia racionalista del espíritu alcanza a la noción de la naturaleza regida por la ley de la causalidad, la tendencia emocional produce por su parte la noción de una naturaleza regida por leyes morales o normas. Son dos mundos que difieren radicalmente tanto como las tendencias del espíritu que ellos reflejan. Parece que la tendencia emocional fue mucho más fuerte al principio de la evolución social. Además, tanto menos justificado estaría el atribuir al hombre primitivo una necesidad natural de explicación objetiva cuando que, la tendencia ya desarrollada hacia el conocimiento racional del universo es todavía hoy, en el hombre medio de la civilización moderna, mucho más débil que la tendencia afectiva que le empuja a establecer juicios de valor, a buscar en los intereses colectivos la justificación de sus intereses individuales.

En la medida en que la necesidad de una explicación objetiva se revela en el espíritu del hombre primitivo, él permanece atado a sus tendencias emocionales y normativas y es completamente dominado por ellas. Eso es lo que aparece claramente y de un modo característico, en la representación que el primitivo se hace de un alma sobreviviendo a la muerte del ser humano, para prolongar su existencia

individual; noción cuya función social analizaremos más adelante. Del hecho de que esta representación es manifiestamente el producto de la tendencia emocional —que en el principio de la evolución social, prevalece en el espíritu de los hombres y no, como la noción de alma del vivo que mira a la explicación de la realidad—, el fruto del componente afectivo del espíritu, se puede concluir en seguida que esta noción de alma del muerto, nacida de la fantasía, del miedo y del deseo, es la más antigua de las dos.

Además esto es lo que resulta igualmente de las investigaciones etnográficas. Hay que tener en cuenta evidentemente que el sentido que reviste el término alma en la creencia primitiva no es en absoluto el mismo que tiene en la metafísica moderna. El alma del muerto, tal como se la imagina el primitivo no se distingue, en el origen de la creencia, del muerto mismo, que a pesar de la muerte continúa viviendo de una manera invisible. El primitivo no tiene conciencia clara de la distinción entre alma y cuerpo porque él no sabe aún distinguir entre una sustancia material y una sustancia inmaterial, como lo hace el metafísico moderno. Sin embargo, nosotros creemos que es legítimo designar este muerto-vivo con el término de alma del muerto, puesto que, es precisamente esta representación confusa y contradictoria la que ha dado nacimiento a la noción de alma tal como la conoce la metafísica moderna. No hay que olvidar que el pensamiento moderno ha surgido de la mentalidad primitiva, y por tanto, la diferencia entre el primitivo no puede ser más que una diferencia de grado. La gran analogía que existe entre la vida psíquica de los primitivos y la de los niños y la de ciertos neuróticos modernos lo prueba.

No es sino mucho más tarde, en un estadio ya avanzado de la evolución social, que se operará lentamente la fusión de estas dos nociones: la del alma del vivo y la del alma del muerto. A partir de ese momento la *psyché* expresará no solamente el alma del muerto sino también la del vivo: el *anima immortalis* será identificada con el principio de la vida. Es así que en la noción moderna del alma se encuentran reunidas dos nociones absolutamente heterogéneas, y este sincretismo originario explica perfectamente el carácter antinómico de este concepto. A esta noción moderna del alma, que une un elemento explicativo y racional con un elemento afectivo y normativo de naturaleza moral y metafísica, responde por otra parte la estructura lógica de la noción de Dios tal como ha sido elaborada por la teología moderna.

En efecto, las dos se esfuerzan en completar, más allá de la experiencia sensible, la función explicativa de la ciencia, ligando la cadena de causas y de efectos a una causa primera dada en la noción de Dios. No obstante, esta noción implica, además de la idea de una causa primera, la idea de valor supremo, y representa no solamente la realidad absoluta, sino también el bien absoluto. La metafísica y la religión tienen así la misión de satisfacer tanto la necesidad de una explicación última como la de una justificación suprema del mundo. Es en esta noción de Dios que el hombre busca la suprema razón de su conocimiento de lo verdadero y de su voluntad del bien: la ley soberana de la naturaleza y la del espíritu, es decir, de la moral y del derecho, en una palabra la ideología de la sociedad.

Está claro que esta segunda función que consiste en justificar el mundo y en fijar reglas para la acción y para la voluntad del hombre, así como para reglar su comportamiento hacia los otros hombres, confiere a la religión un alcance social de primer orden. Dado que la religión, por su esencia misma, reivindica un valor absoluto para las normas y los valores que ella establece —es precisamente la noción de Dios, objeto esencial de la religión, lo que permite conferirles este carácter absoluto—, toma necesariamente, según la actitud que adopte hacia el orden social existente, el carácter de una ideología conservadora o revolucionaria, y de este modo se convierte, ya sea en el apoyo más decidido, o ya sea en el enemigo más peligroso del Estado y del derecho positivo. Es comprensible que las diversas ideologías vacilen en reconocer el carácter ideológico, y en consecuencia el alcance social de la religión, que se esfuercen en colocarla fuera y por encima de los diversos conflictos de intereses, de levantarla en regiones serenas donde pueda estar al abrigo de los conflictos sociales. En otros términos, la teología, buscando que en la realidad objetiva le reconozcan sus pretensiones subjetivas de valor absoluto, se esforzará, llegado el caso, por colocar la esencia verdadera de la religión fuera del dominio social, al amparo de todo conflicto de fuerzas y de intereses; podrá hacerlo tanto más cómodamente que la religión no tiene nada más un aspecto ético y político, y que no solamente busca dar un fundamento al deber, sino que además trata de revelar la causa del ser.

El dogma metafísico de la inmortalidad del alma —igual que el de la libertad de la voluntad— requiere entonces de la función justificadora, de la función ético-política de la religión, y no de su función explicativa o en cierto modo científica. Así se explica que esta idea se

haya mantenido a pesar de todos los éxitos que el conocimiento empírico de la naturaleza ha podido alcanzar sobre la metafísica. Lo mismo pasa con la idea de la libertad de la voluntad con la que no se pretende explicar un hecho psíquico real, sino únicamente un postulado, una disposición normativa; igual que no se entiende por voluntad libre más que el término final de una imputación sin intentar negar de alguna forma la causalidad natural. Al mismo tiempo, el alma inmortal es considerada como teniendo su asiento en un dominio que de ningún modo rige la ley natural de las causas y de los efectos, sino la ley eterna de la moral y del derecho. Es por lo que no se puede atribuir un alma inmortal —ni tampoco una voluntad libre— más que al hombre. Las normas del derecho y de la moral sólo se relacionan con el comportamiento humano; la sociedad constituida por estas normas sólo puede estar hecha de seres humanos, y la idea de justicia, que, en tanto que ideología específica de la sociedad es la única base concebible del dogma de la libertad de la voluntad, como del de la inmortalidad del alma, no podría ser aplicada fuera de las relaciones sociales de los hombres. La idea de un alma inmortal es una ideología social.

Yo me propongo ilustrar esta observación mediante el ejemplo de la religión que en Occidente fue la primera en formular y en sistematizar la doctrina de la inmortalidad del alma; me refiero a la religión helénica. Pero como resulta que los elementos, o si se quiere, los *germes* más antiguos de esta religión presentan una impresionante analogía con las representaciones del alma que todavía hoy se hacen ciertas poblaciones primitivas, también tendremos que decir algunas palabras sobre estos últimos.

II

Generalmente se considera que la religión helénica era la de los dioses olímpicos, tal como nos lo han transmitido la *Iliada* y la *Odisea*. En efecto, esa era la religión dominante, de algún modo oficial, de Grecia y del periodo post-homérico y lo siguió siendo hasta la ruina de la civilización helénica. Pero este Olimpo del cual Zeus, rey omnipotente del cielo, era el jefe, no ejercía en la época en la que estas dos epopeyas inmortales le dan una forma artística, sino un imperio muy limitado, tanto espacial como socialmente. Podemos afirmar con certidumbre que, en esta época, sólo era la religión de los griegos del Asia Menor, en cuyo seno nacieron los poemas homéricos, y que la religión descrita por el poeta no era otra que la de las clases

dominantes. Conviene no representarse la religión contemporánea de la metrópoli y la de la clase oprimida de los campesinos, como idénticas a la religión de Homero, aunque ésta haya terminado por tener tal repercusión en la madre-patria que llegó a convertirse en la religión dominante. Hay que cuidarse, en particular, de considerar la idea del alma en Homero como común a todos los griegos. Homero no conocía la sobrevivencia del alma. La *psyché* que abandona el cuerpo del muerto no tiene existencia real, es una sombra. El *Hades*, la residencia de los muertos, no está poblada más que de sombras desprovistas de conciencia y de sensibilidad. Estas almas de los muertos no ejercen ninguna influencia sobre los vivos; no pueden hacerles ni bien ni mal y no son ni temidas ni adoradas. No son por otra parte seres eternos que prolonguen en el más allá la existencia de los muertos o que pudieran esperar la retribución por sus obras. Su estado las vuelve incapaces de sentir ya sea una pena, ya sea una recompensa. Los raros pasajes, en la *Iliada* y en particular en la *Odisea*, en donde se trata del castigo que alcanza en el *Hades* el alma de los perjuros, o las de los pecadores que expían sus crímenes en los infiernos, son, o bien restos de creencias anteriores o bien interpolaciones tardías. Puesto que no es sino en la época post-homérica que nace entre los Orficos y los Pitagóricos, en los misterios de Eleusis y en otras partes, la creencia en un alma inmortal persiguiendo su existencia en el más allá después de la muerte: creencia que fue retomada y desarrollada por poetas como Píndaro y por filósofos como Platón. Pero se encuentra igualmente en la religión de la época pre-homérica una concepción totalmente diferente de la de Homero con respecto a la naturaleza del alma de los muertos. Ciertamente, esta concepción no es idéntica a la creencia en la inmortalidad del alma de la época post-homérica, pero está mucho más próxima de ella que de la vana existencia de sombras en el *Hades* de las que habla Homero. El elemento principal de esta creencia pre-homérica era el temor a la cólera del muerto que amenaza a los vivos de diferentes maneras, y que éstos deben apaciguar recurriendo a todo tipo de sacrificios y de actos propiciatorios.

Volvemos a encontrar, por otra parte, esta creencia en la mayor parte de los pueblos primitivos. Las almas de los muertos de la época pre-homérica eran, a diferencia de las sombras inertes de Homero o de las almas inmortales de los Orficos y de los Pitagóricos, demonios malhechores que se manifestaban a los hombres bajo las formas más diversas. En primer lugar, era el cadáver mismo el que se consideraba

como el lugar del alma del muerto; pero ésta podía igualmente tomar cuerpo en un animal; la serpiente en particular, jugó muy frecuentemente en los griegos —como en la mayor parte de los pueblos primitivos— el papel de sede del alma, es decir, del muerto; por lo demás, desempeñó un papel importante incluso posteriormente, en el culto que se rendía a ciertos dioses que revestían a veces la forma de una serpiente. Sólo recordaremos de paso que Zeus mismo fue adorado en forma de serpiente. El alma del muerto podía también manifestarse en los árboles, en las piedras y en otros objetos inanimados, es decir, como fetiches. Y efectivamente, constatamos durante la época histórica en Grecia, numerosas supervivencias de un fetichismo de los árboles o de las piedras. Pero es sobre todo en el culto extremadamente desarrollado de los cadáveres y de las tumbas —culto del cual existen numerosos testimonios tanto del periodo prehomérico como del poshomérico—, que la creencia en el alma de los muertos se ha mantenido claramente. La costumbre, que se encuentra incluso en los pueblos más primitivos, de enterrar el cadáver, de quemarlo, o de hacerlo desaparecer de alguna otra manera, se explica muy probablemente por el temor que inspiraba el alma del muerto. No se trata aquí de consideraciones de higiene determinando la conducta de los primitivos —estas consideraciones no jugaban ningún papel entre ellos— sino del deseo de protegerse contra esta alma. Es lo que parecen probar numerosos usos que se relacionan con el amortajamiento de los muertos entre los pueblos primitivos, como por ejemplo las prácticas consistentes en atar el cadáver, en desmembrarlo, en quebrar los huesos o en recubrirlo de piedras, etcétera.

III

El hecho decisivo, para una interpretación sociológica de la creencia en el alma de los muertos, es que el primitivo, en todos los casos en los que admite la existencia de un alma de los muertos, atribuye a esta alma malas intenciones con respecto a él, y considera al muerto como un ser malo, extremadamente peligroso, del cual se puede esperar toda clase de males, particularmente enfermedades, y sobre todo la muerte. El terror instintivo que el primitivo tiene a la muerte se convierte en miedo al muerto y engendra la idea de un alma malhechora que es como el doble del mismo muerto. Pero, ¿cómo explicar esta transformación del miedo a la muerte en miedo al muerto, esta transferencia del miedo al muerto que se convierte así en el objeto concreto del terror? La transferencia no se produce por sí misma; el

animal, tan próximo del primitivo y cuyo comportamiento puede ser comparado con el del salvaje, teme también a la muerte y le resiste con toda la fuerza de su instinto, sin que se pueda sin embargo constatar en él un miedo hacia los muertos, ni siquiera a los de su misma especie. Conviene agregar además que este temor a los muertos que encontramos en todos los primitivos, está en contradicción con su experiencia inmediata y en alguna forma cotidiana de la vida. Puesto que el primitivo está acostumbrado a la muerte y a los muertos mucho más que el hombre civilizado; matar es para él una acción ordinaria, y él mata no solamente bestias sino también a sus semejantes; y lo hace muy frecuentemente por la sola razón de que les teme y para no tener que continuar temiéndoles, y sobre la base de una experiencia constante que le enseña que aquello que está muerto ha cesado —precisamente como consecuencia de la muerte— de ser peligroso.

La creencia en el alma del muerto se muestra particularmente paradójica en el caso en que el miedo nace en el salvaje justo en el momento en que se realiza la situación que, en otras circunstancias, despojarían al objeto de su terror de todo carácter temible; es decir, en el caso en que él comienza a temer algo cuando este algo muere, siendo que, en el estado vivo, este algo no sólo no le inspiraba ningún o casi ningún temor, sino que incluso él podía quererlo con una profunda afección: su padre, por ejemplo, su madre u otros miembros de la familia. Ahora bien, es precisamente el miedo a las almas de los muertos que pertenecen al grupo social más cercano al primitivo, particularmente el miedo a las almas de los ancestros, el que constituye el núcleo de la creencia en el alma de los muertos. La transferencia del miedo de la muerte al muerto como objeto concreto de este terror aparece entonces, muy particularmente en el primitivo, poco natural y reclama una explicación.

Se puede encontrar esta explicación, antes que nada, en el mecanismo particular del pensamiento primitivo. El primitivo no podría representarse como una abstracción la muerte que teme. La tendencia a materializar sus ideas, que se manifiesta además en todos los dominios de la vida psíquica, le hace ver en la muerte la encarnación misma del muerto. La muerte es para él el muerto. Ella reside en el muerto del cual constituye la sustancia mortal. Y como esta sustancia mortal extiende por contagio a su alrededor la muerte, conviene, en la mentalidad del primitivo, no aproximarse al cadáver y enterrarlo o destruirlo lo más pronto posible. La idea que él se forma de un

alma del muerto es entonces la expresión ingenua de su idea de la muerte.

Pero la simple transferencia del miedo de la muerte al muerto o al alma del muerto convertida en el objeto de este terror en tanto que causa posible de la muerte, no podría, de ningún modo, constituir una explicación de conjunto del fenómeno de la creencia en la existencia de un alma de los muertos. Hay que tener en cuenta efectivamente, que los primitivos relacionan al alma de los muertos, y muy particularmente a las de sus ancestros, no solamente la muerte como tal, sino también las enfermedades y todo acontecimiento nefasto de la vida individual o colectiva; por ejemplo, una caza desafortunada o una mala cosecha, la esterilidad de las bestias o de las personas, etcétera; es decir, acontecimientos que no tienen ninguna relación, al menos directa, con la muerte. Todavía habría que añadir que el primitivo, si bien teme que el alma del muerto le ocasione un mal, por otro lado también puede relacionarla con un beneficio. Ahora bien, esta función bienhechora del alma de los muertos, esta función protectora, no puede ser explicada por el temor a la muerte y su transferencia al muerto. Admitiendo incluso que esta función protectora del alma de los muertos no juega más que un papel secundario, y que los sentimientos de amor y de reconocimiento que ella engendra en el primitivo no pudieran compararse en intensidad al temor que le provoca su influencia maligna, no por eso este segundo elemento va a pertenecer menos a la ideología religiosa que aquí estudiamos; él constituye, incluso, juntamente con el miedo, uno de los rasgos esenciales de esa ideología: la actitud ambivalente del primitivo hacia la muerte y el alma del muerto.

Aún hay que tener presente otro hecho: un análisis profundo de los datos etnográficos muestra que la transferencia en cuestión del miedo de la muerte al muerto, no ocurre cada vez que el primitivo se encuentra en presencia de la muerte, es decir, cada vez que él asiste al paso de una vida a la muerte; por otra parte, cuando se produce esta transferencia no ocurre siempre de la misma manera ni con la misma fuerza, como debería ocurrir si la transformación no estuviera influenciada por ningún otro factor. El proceso de transformación del miedo de la muerte en miedo al muerto, y de allí a la representación de un alma del muerto, difiere completamente según se trate de un animal muerto o de un hombre muerto, y depende muy particularmente del grupo social al cual pertenece el muerto humano. Un análisis crítico de la abundante documentación de la cual se dispone a este

respecto prueba que estas diferencias están determinadas ante todo por factores sociales.

Primeramente se comprueba que el primitivo se comporta de diferente modo frente a los muertos de su propio grupo social que frente a los de un grupo extraño; o, dado el caso, que frente a los de un grupo enemigo. El temor al alma del muerto y, como consecuencia, la representación misma de esta alma —que de hecho no se distingue del temor— aparece especialmente, como hemos dicho, en todo lo que se refiere al cadáver; por ejemplo en el deber de enterar al muerto, de rendirle honores, etcétera. Estas prescripciones forman parte de las medidas de defensa que el primitivo toma contra el muerto y que, a pesar de presentar un carácter completamente diferente en su apariencia, son igualmente engendradas por el miedo. Es por esta razón que casi todos los primitivos consideran el hecho de dejar el cadáver sin sepultura o bien el de su profanación como uno de los crímenes más graves, susceptibles de provocar la cólera del alma del muerto y de hacerlo tomar una venganza particularmente terrible. Igual que los aqueos de la *Iliada* consideraban un deber sagrado enterrar a sus compañeros de combate, al mismo tiempo que juzgaban legítimo abandonar los cadáveres de los troyanos a los perros y a las aves de rapiña, ciertos pueblos primitivos establecen todavía hoy una diferencia análoga entre los muertos caídos sobre el campo de batalla. Es probable que en el origen, el primitivo no temiera a los muertos de una tribu extraña o enemiga y que no le atribuyera a sus almas la capacidad de ejercer una acción maligna. Se puede quizás conjeturar que, en los tiempos primitivos, los salvajes no experimentaban más que un sentimiento de placer matando a sus enemigos, mientras que la muerte de un miembro de su propio grupo le causaba una angustia terrible debida al miedo; no era temor de la sanción social, sino de la venganza del muerto. Y este miedo era tal que bastaba para impedir las muertes en el seno de un mismo grupo social. Probablemente, en el origen, la ideología religiosa de la creencia en el alma de los muertos estaba limitada al propio grupo social. Fue en un estadio mucho más avanzado de la evolución humana, y sólo cuando la conciencia social se hubo ampliado considerablemente, que la muerte de un hombre perteneciente a un grupo extraño, es decir, de un enemigo, dejó de suscitar sentimientos exclusivamente agradables, de ser considerada como un acto honorable; y quien la profería, debía igualmente temer al alma del enemigo que había matado. La idea de que el enemigo poseía también un alma de muerto capaz de vengarse de quien le había dado

muerte, data según parece de una época más reciente, ya que en su aplicación al grupo extraño o enemigo, la ideología de la creencia en el alma de los muertos aparece mucho menos eficaz. Mientras que la muerte de un hombre que pertenece al mismo grupo social de quien la infringe, es considerada como inexpiable, y al asesino como un condenado a la venganza del muerto sin que haya posibilidades de perdón, la venganza que provoca la muerte de un enemigo sí se puede evitar mediante ceremonias de purificación, finalmente bastante simples. El temor al enemigo muerto y, consecuentemente, la noción de su alma y de su poder, es considerablemente más débil que la del alma del muerto del propio grupo social.

El papel de los factores sociales en la formación de la creencia en el alma de los muertos aparece con una gran claridad en los pueblos que han conservado algunos vestigios de organización matriarcal, en las que, por ejemplo, el cadáver sólo es tabú para los parientes del lado materno y en consecuencia, sólo es temible para ellos; mientras que los parientes del lado paterno pueden aproximársele sin miedo. Es evidente que el alma de un jefe muerto, de un *medicine-man*, o de cualquier otra personalidad del grupo social, inspira un temor mucho más grande que la de cualquier otro hombre común. No hay diferenciaciones sociales en el seno del grupo familiar que no se reflejen en esta creencia en el alma de los muertos. En muchas tribus primitivas la muerte de un hombre entraña el deber de venganza; deber ordenado por el alma del muerto; mientras que esto no sucede en el caso de la muerte de una mujer. Por lo que respecta a los niños, su muerte, en el momento de su nacimiento, puede ser ocasionada sin que haya que temer la venganza de sus almas. De ahí se sigue que los cadáveres de las mujeres o de los niños, en ciertos pueblos primitivos, no son enterrados con el mismo cuidado que los de los hombres, y a veces son simplemente arrojados en los matorrales. Esto se practica, con más razón, respecto de los esclavos que pertenecen a una tribu extraña y enemiga y que han sido capturados en el curso de un combate.

La influencia de los factores sociales sobre la formulación de la creencia en el alma de los muertos, aparece de un modo todavía más impresionante cuando se observa la relación de esta última con los animales, es decir, ahí donde el primitivo continúa la sociedad que para el hombre civilizado se detiene. Es verdad que no se podría pretender que el primitivo no creyera en un alma del muerto en las bestias, pero cuando él admite la existencia de esta alma, se constata

siempre que se trata de un alma de naturaleza humana o muy parecida al alma humana. Es un fenómeno que se relaciona muy estrechamente con el totemismo, el cual se caracteriza precisamente por el hecho de que se establece una relación de parentesco entre un grupo social dado y un determinado animal, es decir, que se establece una relación social. La ley fundamental del totemismo se expresa en la norma que prohíbe matar al animal totem. Sin embargo, cuando por cualquier razón la muerte del animal totem se convierte en inevitable como, por ejemplo, cuando la imponen las necesidades alimentarias, es acompañada de ceremonias expiatorias análogas a las que se celebran con la muerte de un enemigo; puesto que, del alma de un animal muerto y del alma de un hombre muerto se teme lo mismo: la venganza.