

## CUENTOS DE HADAS Y MAGIA. Los manuscritos antropológicos de Collingwood<sup>1</sup>

Pablo Arnau. IES José Vilaplana. Vinaroz

**Resumen:** Se presentan y glosan los manuscritos antropológicos de Collingwood. En ellos el autor inglés intenta entender los cuentos de hadas como fuente científica para el estudio de la magia en las sociedades primitivas. Se critican los estudios de Tylor, Müller, Frazer y Freud y se da una definición de magia como sistema de reglas comprensibles para nuestra mentalidad moderna.

**Abstract:** Here are displayed and glossed the Collingwood anthropological manuscripts. In them the English author tries to understand fairy tales as a scientific source for the study of magic in primitive societies. The studies of Tylor, Müller, Frazer and Freud are criticized and it gives as well a definition of magic as a system of rules understandable to our modern mentality.

Es probable que R. G. Collingwood preparara un ensayo largo sobre la magia que nunca llegó a publicar. Las notas bibliográficas de los estudios antropológicos que dan pie a su ensayo se encuentran en los denominados *Cuadernos marrones*<sup>2</sup>. El interés del catedrático de Oxford por la magia y por las prácticas rituales se suscitó a partir de su preocupación por los cuentos de hadas, las leyendas y la mitología como posibles testimonios históricos. El ensayo sobre la magia parte desde una crítica a los métodos de Tylor en su interpretación de las leyendas antiguas e intenta justificar qué tipo de testimonios históricos son y qué relación poseen con las prácticas rituales que describen. La ventaja de los cuentos de hadas y las leyendas orales para el estudio histórico viene dada por el hecho de que se trata de «una institución social cuidadosamente preservada por la gente como las artes tradicionales de la agricultura y la artesanía de la civilización pasada»<sup>3</sup>. Las historias fantásticas tienen la peculiaridad de que reflejan la estructura de las costumbres y las creencias de la sociedad en que se cuenta la historia, porque «una historia, como el

---

<sup>1</sup> Jorge V. Arregui estuvo detrás de esta investigación que realicé en los archivos de Collingwood de la Bodleian Library de Oxford como parte de mi tesis doctoral. Siempre me animó a publicarlo, puesto que nunca han visto la luz ni en castellano ni en lenguaje original. Quiero que sea, por tanto, un homenaje a su desvelo e interés por mí que nunca se circunscribió sólo a mi trabajo.

<sup>2</sup> BODLEIAN LIBRARY COLLINGWOOD PAPERS 21/1-3, *Three brown exercise books containing notes on works concerning folklore*, from 1930; *English Folklore I* (Frazer, *The Golden Bough*, pp. 66-73; Freud, *Totem and Taboo*, pp. 78-88); *English folklore II* (Freud, *Totem and Taboo*, 2-12; Jung, *Psychology of the Unconscious*, pp. 54-61; Tylor, *Primitive Culture*, pp. 52-59).

<sup>3</sup> BLCP [Bodleian Library Collingwood Papers] DEP. 21/4, I [sin título], p. 2.

lenguaje, es una cosa viva, orgánicamente conectada con la vida social<sup>4</sup>». Las alteraciones que presentan una misma historia poseen un valor histórico notable en el sentido de que no son correcciones de un original, cuyos puntos de diferencia fueran de interés, sino porque toda historia contada satisface una necesidad de los narradores institucionales y de la audiencia, y la modificación de una historia puede significar el cambio en el punto de vista epocal. En la medida que el presente puede entender una historia puede acceder al mundo tal como era visto en el pasado: «no hay ninguna razón para dudar de que los cuentos que llevan danzando siglos no se vengán contando desde el neolítico<sup>5</sup>». Los cuentos son testimonios de creencias y costumbres que no son expresiones de una tipología inconsciente universal de la psique, como lo entiende Tylor, puesto que en ese caso no podrían considerarse como material histórico, sino que constituyen una auténtica puerta de entrada a la forma de vida y a la imagen del mundo que quedaba configurada y justificada por las leyendas que han llegado desde tiempos remotos.

En opinión de Collingwood debe de haber algún tipo de relación especial entre una cultura dada y los elementos que ella toma prestados de cualquier fuente. Del mismo modo que un cuento es narrado de manera generalizada porque satisface una necesidad, la trasposición de cuentos y leyendas de una cultura a otra se debe a que el préstamo viene a cubrir una necesidad de la cultura que da la bienvenida a la narración. Cualquier incorporación de lo que es tomado prestado dentro de la cultura receptora implica siempre una modificación respecto al texto original: es el producto de la energía espontánea de la cultura y la expresión de sus necesidades peculiares. Por tanto, cabe decir que la originalidad de un cuento sólo interesa en cuanto puede estudiarse comparativamente su transformación; un cuento prestado tiene el mismo valor histórico que un cuento original (en el caso que se demostrara original). En este sentido todos los cuentos son una modificación y el original o la autoría es una hipótesis metódica que no informa de nada al historiador. Interesan los cuentos de hadas especialmente por la misma razón por la que se los llaman cuentos fantásticos. «La característica común de los cuentos de hadas es la utilización de procedimientos que desafían y superan las leyes que la ciencia natural conoce. Aunque hay que decir que esta es la descripción de la magia desde nuestro punto de vista no desde el de las personas que originalmente contaron el cuento<sup>6</sup>». El efecto que producen en la sociedad moderna los cuentos de hadas es la sensación de que las cosas narradas en ellos son fantásticas e ingenuas; como los deseos son realizados de otra forma a como se hace en la actualidad, parece que no hay distancia ni mediación entre querer una cosa y conseguirla. Sin embargo esta es una visión deformada de los cuentos de hadas.

«En realidad el mundo de los cuentos de hadas tiene sus propias leyes y no parecen menos exigentes que nuestras leyes naturales. La magia es algo muy diferente al cumplimiento inmediato de un deseo. Si se examina bien se verá que siempre es un

---

<sup>4</sup> Id. p. 5.

<sup>5</sup> Id.

<sup>6</sup> Id. p. 21.

sistema de creencias y prácticas con unas leyes propias definidas. Del mismo modo, es una ilusión romántica pensar que las leyes de los cuentos de hadas sean una caricatura de las leyes naturales, y que es un tipo de pseudo-ciencia, como si fuera contado por gente demasiado estúpida para descubrir los términos genuinos de la realidad. Por ahora baste decir, en contra de esta opinión, que sabemos mucho de esa gente cuyas creencias mágicas se recuerdan en los cuentos de hadas gracias a los etnólogos. (...) Y sabemos también que esa gente estaban muy lejos de ser llamados estúpidos o de desconocer el método científico, puesto que acompañaban la ciencia y la técnica tal como hoy la entendemos con magia<sup>7</sup>».

Si los relatos fantásticos justificaban en su tiempo costumbres mágicas y, a su vez, describen las propias acciones mágicas -de las que no poseemos apenas restos positivos- dentro de una trama, entonces tales relaciones podrían llegar a considerarse testimonios históricos. La dificultad primera radica en calificarlos de ingenuos o infantiles, como si se tratara de una visión deformada de la realidad. ¿Desde qué concepto de realidad se hace esta crítica? Sería imposible que se utilizaran como evidencias históricas si se tomaran por el investigador desde su concepción de la institución mágica: «Eso sería, -dice Collingwood no sin ironía-, como decir que las hachas del hombre paleolítico fueron hechas para exponerse en un museo<sup>8</sup>». Las prácticas mágicas deben ser vistas dentro del contexto de unas creencias mágicas extrañas al mundo contemporáneo; se trata de averiguar cuál era su papel esencial en la vida diaria. Pero como todo esto implica la re-presentación (*reenactment*) en el presente «si la magia es una forma de creencia o costumbre peculiar de las sociedades primitivas y absolutamente extrañas a la mente del hombre civilizado, el historiador nunca podrá entenderla<sup>9</sup>». El investigador debe comprender para interpretar, y sólo mediante la comprensión puede averiguar el significado de un sistema de prácticas institucionalizado. Este es el principal problema de quien desee utilizar los cuentos de hadas como material histórico; comprender su carácter mágico implica un esfuerzo interpretativo de gran envergadura cuya primer imperativo es no considerar el comportamiento que lo sustentaba como irracional.

«Comprender por qué la gente se comportaba de modo que utilizaba la magia como algo general. Si el comportamiento mágico es irracional no puede ser re-presentado. Si es enteramente extraño a nosotros tampoco podemos interpretarlo. Para comprender un cuento de hadas debemos dar una explicación de la magia que nos resulte familiar, no como un espectáculo sino como una experiencia: algo que hacemos habitualmente, algo que tenga lugar en la vida social diaria. Comprender no de manera abstracta sino como manifestaciones del desarrollo histórico humano<sup>10</sup>».

---

<sup>7</sup> Id. pp. 23, 25.

<sup>8</sup> Id. p. 25.

<sup>9</sup> Id. p. 26.

<sup>10</sup> Id. pp. 26-7.

Por ello Collingwood ataca la interpretación de los cuentos de hadas que se inició en la escuela filológica alemana cuando eran considerados como mitos, como descripciones de fenómenos naturales en un lenguaje metafórico. A su juicio se estudiaron con más acierto por los antropólogos del siglo XIX en la medida que conectaban orgánicamente los rituales mágicos descritos en las leyendas con prácticas de las sociedades primitivas. Sin embargo en última instancia la interpretación decimonónica es errónea al utilizar un concepto equivocado de magia. Collingwood se siente más cercano a los psicólogos del siglo XX, en especial Freud, que han explicado los elementos mágicos de los cuentos de hadas como expresión simbólica -no de elementos naturales que aparecieran alrededor del hombre-, sino de deseos que surgían dentro de él. Esta interpretación resulta más creíble en la medida que tales deseos no nos pueden parecer del todo extraños. «Los deseos en cuanto tales no son peculiares al salvaje, sino que son características universales de la vida humana<sup>11</sup>». Existe algo así como una historia natural de los deseos cuya identidad no está constituida por el modo en que los interpretamos nosotros -o como los interpreta Freud- sino en su consideración general: en tanto que generalidad abstracta los deseos son naturales a la especie humana, al igual que las operaciones vitales vegetativas y cognoscitivas, por variable que pueda ser el significado que adquieran a lo largo del espacio y el tiempo. Sin embargo los psicólogos no aciertan en su interpretación porque subsumen todas las características especiales del cuento de hadas que hay que explicar, no bajo una concepción histórica de una determinada fase del desarrollo humano, sino bajo la concepción patológica de disposiciones mentales que se piensa permanente tal como la describió Freud.

### *1. Crítica a las interpretaciones antropológicas*

El primer tipo de interpretación que se critica en los manuscritos es el de Sir Edward Tylor por asumir un modo general de naturaleza humana que se ha desarrollado en todos los lugares con las mismas leyes, aunque con diferentes manifestaciones culturales y particulares. Según la ley de supervivencia primitiva de Tylor, la civilización habiéndose desarrollado a partir de los salvajes tiene elementos que, tomados separadamente, son irracionales y supersticiosos y que deberían verse en el contexto de la civilización en la que nació. De este modo los sentidos originales son arrancados de su raíz y al cristalizar aparecen como absurdos. Tylor trata de contextualizar los hechos culturales con otros hechos similares de otras culturas para considerarlos como variaciones de un sustrato constante al que denomina naturaleza humana. La crítica de Collingwood es previsible:

«Si hay algo así como una naturaleza humana que se constate en cualquier cultura, y si la justificación del método naturalístico (*naturalistic method*) es su constancia, el método naturalístico se aplica propiamente no a los fenómenos culturales de la vida humana, sino sólo a esos fenómenos que surgen independientemente de las diferen-

---

<sup>11</sup> Id. p. 27.

cias culturales de la naturaleza humana misma. Pero en realidad para explicar esos fenómenos se requiere otro método. Las constantes de la vida humana, si es que hay tales cosas derivadas de unas leyes inalterables de la naturaleza, pueden ser explicadas en el sentido naturalístico de la palabra mostrando cómo aparecen siempre incondicionalmente; pero las variables y todas las apariciones de los hechos culturales son variables que deben ser explicadas de otra forma: esto es, tomando una cultura particular como unidad, y estudiando cada hecho que hay en ella, no en su relación o similitud con otros hechos análogos de otras culturas sino en su relación y conexión orgánica con los diferentes hechos de la misma cultura<sup>12</sup>».

La comparación de un hecho mágico por hechos similares relatados en otros mitos no es concluyente. Es el mismo hecho mágico el que permanece sin explicación. Collingwood pone, para hacer visible el error de Tylor, el mismo ejemplo que utilizará después en *The principles of Art*: la destrucción minuciosa de las uñas del guerrero que entra en batalla. La explicación de Tylor consiste en comparar la conexión real entre las uñas y el cuerpo con una conexión ideal debida a una creencia errónea del salvaje. A juicio de Tylor el salvaje no hace otra cosa distinta de la que nosotros hacemos cuando decimos que nuestras ideas corresponden con los hechos. El ser primitivo «aplica» en su conducta una red de conexiones entre causas y efectos ficticia. Pero, según Collingwood, es la misma acción mágica la que denota una imagen del mundo: su inteligibilidad no debe atribuirse a una explicación del mundo oculta; la expresión de la imagen del mundo es la imagen del mundo. «Lo que el salvaje hace es, supongo, algo muy diferente a esto: creer que la relación entre las partes separadas del cuerpo humano y ese cuerpo mismo de algún modo implica una posterior relación que es expresada diciendo que el daño que se haga a esa parte separada se la hará al cuerpo. Pero no se puede explicar este argumento bajo la concepción general de asumir que unas ideas corresponden a unos hechos. Es la misma idea la que necesita ser explicada<sup>13</sup>». El principio constituyente de la imagen del mundo que utiliza Tylor es el animismo, una creencia según la cual el salvaje no tiene una idea causal precisa o no tiene concepto de «ley natural». Como sus propias acciones son el resultado de su decisión, el salvaje afirma que los elementos que percibe del mundo preceden del mismo principio de deseo o decisión. Esta es la clave para controlar los elementos de la naturaleza; y el resultado es un tipo de práctica mágica. La magia es explicada como la versión técnica del sistema de ideas de una concepción animista –y errónea- de la naturaleza.

De una manera similar, Frazer explicó que la esterilidad de la magia -puesto que se basa en una imagen errónea de la naturaleza-, produce una humildad en el espíritu humano que permite nacer una actitud de plegaria respecto de las fuerzas naturales hostiles y fuera de su control: de este modo se explica la transformación de la magia en religión. Tanto la magia como la religión serían como formas embrionarias de la ciencia.

---

<sup>12</sup> BLCP DEP. 21/5, II. *Three Methods of Approach: philological, functional, psychological*, p. 14.

<sup>13</sup> Id. p. 17.

Sin embargo, la teoría racionalista no explica la convivencia entre técnicas -tal como las entendemos hoy- y técnicas mágicas. El salvaje sabe fundir el bronce y no manda que se funda: sabe a qué temperatura se funde y en qué tipo de piedra moldearlo. Del mismo modo la teoría animista no explica que el salvaje atribuye almas cuasi-humanas o divinas no a todas las cosas sino sólo a algunas: trata a algunos árboles como una divinidad, pero sólo a algunos. Evidentemente parece más bien que el salvaje obra de un modo que a nosotros nos parece extraño por especialísimas razones que nos impiden ver la inteligibilidad de las prácticas pero

«...no por la doctrina filosófica de atribuir almas a todas las cosas, de un modo general; la verdad parece ser que las cosas animadas son modelos de amistad o hostilidad, y se toma contacto en su propia labor, y, más particularmente, en el ritual que acompaña a su labor. Cuando la magia es llamada técnica del animismo se concibe como un sistema de prácticas lógicamente deducidas de la concepción animista de la naturaleza, del modo como la cirugía aséptica se deduce de la concepción bacteriológica de la enfermedad. Parece más bien que el animismo es una racionalización de la magia, una teoría inventada parte por los antropólogos y parte por los salvajes mismos para explicar las prácticas que de hecho son anteriores lógicamente a la teoría y pueden existir en su ausencia. En sí mismas estas prácticas no requieren una base teórica<sup>14</sup>».

El acercamiento funcional a la mitología trata de estudiar un mito preguntando cómo se conecta la leyenda con la cultura en que se ha encontrado. El punto de partida consiste en considerar el salvaje como un hombre práctico y racional en su modo de conseguir las primeras necesidades para su subsistencia, y que es sistemático y no caótico en el modo de ordenar sus asuntos privados. De este modo la antropología funcional encuentra el ritual como un elemento muy significativo en la vida del salvaje, de modo que éste cree que junto con las cosas prácticas hay que realizar acciones rituales y ceremoniales para conseguir sus propósitos. En virtud de esta consideración, se contempla una relación estrecha entre los cuentos de hadas y los rituales realizados en la práctica. En este sentido, dice Collingwood, «uno podría decir que un ritual resultó ser, en muchos casos al menos, la representación de un cuento de hadas, y que un cuento de hadas es un ritual descrito<sup>15</sup>». Ahora bien, según el enfoque funcional la diferencia entre los actos rituales y las acciones prácticas estriba en que si se le pregunta al salvaje por qué ara con un arado puede responder que es un modo más rápido y eficaz de hacerlo que con una azada. Y esto es una respuesta perfectamente racional. A cualquiera que se le hubiera preguntado esta cuestión hubiera respondido con una historia: nuestros ancestros usaban una azada, pero un día uno de nosotros muy inteligente pensó en hacer una azada gigante y unirla a dos vacas que tiraran de ella, y así lo hacemos desde entonces. Pero si se le pregunta por qué danza antes de arar no podrá dar explicación ninguna porque no hay una razón real. Por

---

<sup>14</sup> Id. p. 21.

<sup>15</sup> Id. p. 24.

tanto se inventará una historia para dar una explicación del ritual que es ficticia. El trabajo de la escuela de Frazer es alabada por Collingwood por llevar por primera vez los cuentos al estudio científico, de manera que «el ritual es coexistente con el mito, sin ser antecedente ni consecuente, pues está acompañado por la descripción que hace, y tal descripción es ella misma una parte del ritual; del mismo modo se puede decir que el ritual es desarrollado simultáneamente y descrito en el mito o que el ritual es la recitación ceremoniosa y representada al mismo tiempo<sup>16</sup>». Sin embargo se detectan dos principios defectuosos en el enfoque funcional. En primer lugar el método de Frazer implica una asunción que hace semejantes costumbres o mitos, dando lugar a identidades sustanciales que serían como el sustrato común y universal respecto de las diversas realizaciones culturales. Si una costumbre o mito es encontrada en otra comunidad, está plenamente justificado en asumir que las dos son la misma costumbre. Pero esto es considerar al hombre no desde el método histórico sino desde un punto de vista externo, este es, el método de la ciencia natural<sup>17</sup>. En segundo lugar, la magia en el estudio de Frazer es definida como pseudo-ciencia de los salvajes: como una forma falsa de la ciencia natural cuya verdadera forma es poseída por nuestra civilización. Collingwood denuncia que, para Frazer, la finalidad de la magia es controlar y comprender las fuerzas de la naturaleza (la misma que la de la ciencia), utilizando los métodos de observación, hipótesis y experimentación incorrectamente, llegando por ello y sistemáticamente a conclusiones erróneas (afirmando conexiones causales donde no las hay). La legitimidad de esta interpretación no está justificada: «Llamar a la magia pseudo-ciencia sólo lo puede hacer quien conoce tal ciencia, por tanto no es el salvaje el que ha tomado la magia por lo que no es. El movimiento de Frazer es explicable; cuando una época piensa que sólo hay una forma de conocimiento, entonces considera que todas las demás formas son aproximaciones a ese conocimiento<sup>18</sup>».

El trabajo de los antropólogos llamó la atención a la última escuela que se ha ocupado de la mitología, los psicólogos y en particular los psicoanalistas. En su libro *Totem y tabú* Freud da una explicación de la mente primitiva desde el punto de vista del psicoanálisis. Según Freud la idea del incesto presupone la idea de la familia y la relación sanguínea. Es ley de toda sociedad humana que existan unas prohibiciones de relación sexual con personas de parentesco afín. Estas reglas, en algunas civilizaciones como la nuestra, son las únicas limitaciones impuestas por la sociedad a los miembros libres de elegir su pareja. Pero el hecho extraño es que en ciertas sociedades una segunda serie de reglas es sobreimpuesta. Son las reglas de la exogamia totemística, de acuerdo con las cuales las relaciones sexuales entre miembros del mismo clan también son prohibidas. Freud defiende que este segundo grupo de reglas viene dada por la afinidad y proclividad de sociedades totemísticas a cometer incesto, de modo que aparecen como un refuerzo. Collingwood

<sup>16</sup> Id. pp. 25-6.

<sup>17</sup> «En la ciencia antropológica el hombre está tratando de entender al hombre, y el hombre nunca puede ser un mero objeto, algo para describir, sino algo para simpatizar, para ser estudiado, para penetrar en sus pensamientos y re-presentarlos en uno mismo. La antropología es una ciencia histórica y se verdadero método es entrar dentro del objeto y re-crear su objeto dentro de uno mismo» (Id. p. 29).

<sup>18</sup> Id. p. 31.

señala al respecto que este tipo de hipótesis científica sobre las sociedades totemísticas puede ser aceptada mientras no haya una razón para rechazarla. La ceguera histórica de Freud se agudiza cuando afirma que el caso del tabú hay que estudiarlo como si fuera de la misma naturaleza que las prohibiciones de sus pacientes. De este modo considera a los salvajes, por un lado, como una sociedad tan sana que puede llegar a crear un código para reforzar la prohibición del incesto y, por otro, como si su conducta fuera el producto de una neurosis colectiva. El autor inglés ironiza: «¿Es que va a sustituir la larga tragedia de estupidez humana (Frazer) por la larga tragedia de enfermedad mental?»<sup>19</sup>. Posteriormente Freud afirma que la explicación de la existencia de la magia se debe a la creencia en la omnipotencia del deseo. «Pero si esto fuera así el salvaje no desarrollaría unas complicadas prácticas para conseguir lo que quiere. El mito entero de la magia explicada por Freud es una proyección de la concepción de la familia moderna, europea y occidental, visto por un hijo enormemente torturado por un complejo de Edipo. Una proyección sobre la primera fase de la vida humana sobre la que en realidad no sabemos nada»<sup>20</sup>.

El tratamiento de las sociedades primitivas por parte de Collingwood comienza por mitigar la perspectiva que hace de tales sociedades organizaciones todavía no civilizadas y por desarrollar que aún actúan irracionalmente. Trata por ello de destruir el prejuicio de que nuestra civilización industrial y científica es el estado más perfecto de la racionalidad<sup>21</sup>. El verdadero método para investigar las sociedades primitivas es el método histórico, y los principios interpretativos para la comprensión de sociedades y culturas distintas a la nuestra no son ningún armazón teórico sobre la naturaleza de la mente primitiva sino exactamente los mismos principios o máximas regulativas que pueden darse a cualquier historiador. La escuela filológica ha demostrado, después de estudiar todos los diferentes lenguaje indo-europeos, que los mismos cuentos de hadas se encuentran en todos. Pero más que unidad en el lenguaje hay que inferir una unidad cultural: la identidad de la cultura puede argumentarse a partir de la identidad en los motivos de los cuentos de hadas, y esta identidad supera las diferencias de razas. Si todos los pueblos indo-europeos son agricultores podría decirse que los pueblos cuya organización es agraria poseen un tipo de mitos (*Aryan myths*) y que un tipo de sociedad no agraria poseería otro tipo de mitos. Por otro lado, los antropólogos funcionalistas han aclarado este punto. Han mostrado que hay una conexión entre la mitología de una sociedad dada y su magia; y que hay una conexión entre su magia y el modo en que se provee la comida, se organiza la economía, la vivienda, los asuntos políticos... De la concepción vaga y ambigua de los mitos se interpreta una precisa concepción de la mitología que surge de la idea de la

---

<sup>19</sup> Id. pp. 40-1.

<sup>20</sup> Id. p. 50.

<sup>21</sup> Por ejemplo la postulación romántica de una época en que la humanidad estaba en un estado permanente de infancia, según Collingwood, es pedir algo que tampoco nadie a podido demostrar: ni los arqueólogos ni los historiadores han encontrado evidencias de una etapa inicial de la humanidad que corresponda al mito romántico. «Cuando tales fantasías son tan comunes en nuestra sociedad, ironiza de nuevo Collingwood, ¿por qué suponemos al mismo tiempo que el tiempo mitológico ha pasado ya?» (Id. p. 59).

fertilidad de la tierra. Sustituyen la falsa concepción de la cultura como función de la raza por una concepción de la cultura más cabal: una realidad autónoma e histórica. Pero los antropólogos se han equivocado al considerar «el significado psicológico de la magia, y por tanto dan una falsa concepción del ritual y el mito, como expresiones de estupidez humana; por otro lado no consideran la naturaleza de un modo dinámico y auto-diferenciado, la naturaleza histórica de la civilización en todas sus diferentes formas, desplazando el estudio histórico de la cultura por un mero estudio clasificatorio, de manera que la escuela funcional de la antropología llega a ser incluso opuesta a la escuela histórica<sup>22</sup>».

## 2. Las dos máximas del método histórico

Los historiadores han tratado de derribar este esquema clasificatorio y sustituirlo por uno genuinamente dinámico, representando a los salvajes con todas sus características mágicas y mitológicas, no como una «forma de vida» distinta a la civilizada, desde lo externo como un espectáculo, sino como un elemento constituido dentro de la civilización. La vida salvaje está contenida dentro de la vida civilizada, que mantiene su estatus resolviendo los problemas psicológicos que esta presenta, pero que los salvajes no pueden resolver. Los frutos de esta reflexión de la escuela histórica son echados a perder por un falso desarrollo, pues tratan de resolver un problema histórico con métodos naturales.

«El problema es, en el fondo, histórico. Es indiferente que hoy en día haya diferentes grados de civilización, de manera que podamos estudiar a los seres primitivos empíricamente. La esencia del problema descansa en el hecho de que nuestra civilización ha llegado a ser por un desarrollo a partir de una más primitiva. La razón por la que la antropología es un importante estudio del hombre civilizado no es porque necesitamos aprender de los salvajes y, por tanto, comprenderlos, sino porque cada hombre civilizado contiene dentro de su pasado un salvaje: debe estudiar este salvaje -no los salvajes en abstracto, sino el salvaje que es él- por la misma razón por la que toda historia se estudia, esto es, para hacer posible una vida humana racional en los días de hoy<sup>23</sup>».

Este tipo de estudio no se puede realizar con los métodos científicos naturales. Para encontrar la verdad respecto de sí mismo no se debe mirar alrededor sino dentro de sí, esto es, en la historia. El hombre civilizado estudiando a los salvajes parece presentarlos como una masa de conductas irracionales y pensamientos ilógicos. Los métodos naturalistas llevan a la concepción de que el mundo salvaje es malo (Müller), estúpido (Frazer) o neurótico (Freud). Esto descansa en la suposición, típica del método natural, de que el objeto está fuera del sujeto y que normalmente es su opuesto. Según la concepción del

<sup>22</sup> BLCP DEP. 21/6, *The historical method*, p. 2.

<sup>23</sup> Id. pp. 3-4.

método histórico el objeto no está fuera de nosotros: el salvaje está dentro de nosotros. Relacionado con nosotros como seres racionales y civilizados. Odiando lo irracional en nosotros proyectamos en la idea del «salvaje» o el «hombre primitivo» todos los deseos que condenamos. Pero tiene, dice Collingwood, también un tipo de fascinación. A causa de que lo irracional está presente realmente en nosotros, deseamos perdonarlo, aunque nuestro ideal de civilización no nos permite hacer eso: nuestra idea del salvaje es por tanto un deseo de la fantasía en la que estos deseos reprimidos se liberan para la gratificación imaginaria<sup>24</sup>.

El método natural contiene dos errores: (1) generaliza sin importarle el detalle y (2) las generalizaciones que fabrica tienden a hacerle expresar sus emociones, no conclusiones desde la evidencia. Collingwood propone dos reglas para la comprensión trans-cultural.

«La máxima de Spinoza es no condenar nada de los sentimientos y acciones de los hombres, sino comprenderlos. Mucha gente que dice ser estudiante de la naturaleza humana piensa que condenando a los otros están probando su virtud superior, y haciéndoles llegar su superior sabiduría; o no piensan así pero actúan como si pensarán así porque tienen el mal de gloriarse a expensa de los otros. Aquí la profesada investigación de la naturaleza humana es simplemente *odium humani generis*<sup>25</sup>».

La máxima de Spinoza implica desechar el rechazo de la creencia o costumbre que se está estudiando; y con ella cualquier gesto de ridiculización o desagrado de los hechos que trata de explicar. Las conclusiones de las construcciones antropológicas, argumenta Collingwood, nunca pueden dar una explicación de una conducta de modo que los comportamientos observados se presuman estúpidos. «Si el traductor encuentra sin sentido su traducción no dice que el texto está equivocado, o si el científico no logra encontrar leyes para el movimiento de los átomos no dice que están locos<sup>26</sup>». Si la antropología quiere ser una ciencia debería adoptar este punto de vista de la ciencia general. El antropólogo se encontrará en más de una ocasión con perplejidades que parecen insalvables. Si quiere comprenderlas tendrá que creer que son inteligibles. Pero decir que son conductas estúpidas o perversas es renunciar a entenderlas. Esto es sólo el modo encubierto de decir que no hemos encontrado *vera causa* y que no vamos a intentarlo más. Al mismo tiempo la obediencia a estas reglas requiere una disciplina moral. «Nuestra tentación de condenar lo que llamamos salvaje en vez de entenderlo se debe a la conmoción del miedo, por la contemplación de cosas que encienden dentro de nosotros un eco

---

<sup>24</sup> «La principal dificultad del estudio antropológico no es intelectual sino emocional. Si somos capaces de contemplar la vida y mente del salvaje sin horror seremos capaces de comprenderlo. Por eso las ideas antropológicas de la gente que ha hecho trabajo de campo son mejores que las de aquellos que han trabajado en la biblioteca. La cuestión es que en el contacto humano con los seres humanos, se aprende que no hay tal cosa como el salvaje abstracto, sólo hay hombres y mujeres, viviendo sus propias vidas a su propio modo y sorprendentemente viviéndola tan decente y racionalmente como nosotros mismos» (Id. pp. 7-8).

<sup>25</sup> Id. p. 10.

<sup>26</sup> Id. p. 11.

que alarma y perturba<sup>27</sup>». Si nuestras propias mentes estuvieran libres de las trazas de lo que llamamos salvajismo podríamos estudiarlas en los otros sin pasión. Por tanto la máxima de Spinoza no es sólo una cuestión metodológica, sino una disciplina moral para el hombre entero y para nuestra civilización. Debemos reconocer la cara del salvaje dentro de nosotros si queremos comprender el salvaje fuera de nosotros. El salvaje de dentro tampoco puede ser reprimido sino comprendido. Cuando es comprendido, dice Collingwood, deja de aparecer como salvaje y llega a ser un ser humano: no seguirá siendo tanto un salvaje, cuanto el corazón y la raíz de nuestra propia civilización. El segundo principio reza como sigue:

«La máxima del Obispo Butler es que cada cosa es lo que es, y no otra cosa. Aceptar esto es reconocer que nuestro estudio no es natural sino histórico, que el objeto son los hechos *qua* hechos, no los hechos como casos. Adoptando el método histórico estamos adquiriendo un tipo de interpretación que explicará por qué la gente que originalmente contaba la historia de *Tithonus* contaba esa historia y no cualquier otra<sup>28</sup>».

Gran parte de los estudios antropológicos han acusado a los primitivos de pre-lógicos. La pregunta es: si los salvajes realmente tenían un modo de pensar pre-lógico, nunca hubieran podido tener, como tuvieron, los principios de caza, pesca, agricultura, farmacia, metalurgia y carpintería; nunca podrían haber utilizado sus elaborados lenguajes y sus sistemas sociales; nunca podrían haber conservado las historias tradicionales y los rituales sobre la que esta acusación de irracionalidad está basada. No puede replicarse que eran suficientemente claros cuando pensaban sobre sus armas, medios de subsistencia y principios familiares y tribales, pero que eran un desastre al pensar en los seres sobrenaturales, que su cabeza funcionaba perfectamente bien para un tipo de cosas pero que era extremadamente supersticiosa, ingenua y simple respecto de otras. Collingwood propone un ejemplo como ilustración de esta creencia injustificada respecto de los salvajes. «Cuando se dice que confundían al sacerdote con dios, no nos damos cuenta que el sacerdote es dios del mismo modo que Sir John Martin Harvey es Hamlet, pero no en el mismo sentido que Hamlet es el príncipe de Dinamarca. La diferencia entre los dos casos es que el sacerdote nunca deja de representar al dios. El salvaje es perfectamente capaz de distinguir a la persona humana de la persona divina, pero no hará una distinción metafísica entre el pan de la hostia y el cuerpo de Cristo. ¿Pero cuántos antropólogos podrían seguir fácilmente este argumento teológico? Si un hombre considera que hay un poder divino en su hacha de piedra que le hace capaz de tirar árboles o el poder del trigo que hace surgir sobre la tierra nuevos granos con vida, no es porque confunda la piedra o el grano con un dios». Todavía menos se debe a que «no tiene la menor idea de lo que es la causación natural y piensa que estas cosas no son objetos materiales sino espíritus visibles.

---

<sup>27</sup> Id. p. 12.

<sup>28</sup> Id. p. 13.

Al hacer sus instrumentos y armas las trata como objetos materiales que son; pero distingue sus cuerpos físicos de los poderes que surgen de ellos, y cree en estos poderes divinos. Si nosotros por la estupidez de nuestro materialismo vulgar hemos olvidado cómo hacer esta distinción, la confusión no es suya sino nuestra<sup>29</sup>. El mismo tipo de creencia se expresa en las frases: «la piedra posee poderes divinos», «lo trajo aquí la providencia», «creo que me quiere», «mañana también se cumplirá esta hipótesis científica». Pero el hecho de constituir un mismo tipo de creencia no implica que jueguen el mismo papel en juegos lingüísticos diferentes. Una convicción matemática es muy parecida a la creencia en la existencia de Dios, pero se trata de dos ámbitos distintos. Confundirlos es el error de interpretar las creencias mágicas como creencias pseudo-científicas. El modo en que debemos comprender la creencia en el poder divino del trigo puede basarse en «nuestra suposición» de que se trata de una ciencia rudimentaria, y que su ignorancia de los estudios biológicos les hace buscar una explicación sublimada. La creencia establece un vínculo místico entre una causa y un efecto que en realidad no existen. Si parece extraño a los ojos de un occidental que hablen del poder divino del trigo para regenerarse, la máxima de Spinoza indica que existe una inteligibilidad y que se debe buscar el papel que juega esa creencia en el conjunto de la conducta para alcanzar una comprensión cabal. Del mismo modo que para comprender el sentido de una convicción matemática existe la barrera de un nuevo campo de inteligibilidad que debe aprenderse, y no se encontrará su sentido en una asimilación, por ejemplo, en las creencias religiosas. Comprender una conducta ritual equivaldría a comprender las reglas de un juego: el antropólogo que ha comprendido un ritual sabe qué es lo correcto e incorrecto en lo relativo a ese ritual, cuándo debe realizarse y cuándo no y que es lo que implica en la conducta rito y en la conducta posterior al rito. Se trata del mismo caso que comprender un juego lingüístico en el que, sin necesidad de traducir a otros términos, se sabe cuándo es el caso y cuándo no.

Por otra parte, la máxima del obispo Butler indica que «la presencia de una extraña creencia es un signo de que debemos mirar más cerca a los hechos. La creencia es parte de una parcela de cierto modo de vida, y el examen de ese modo de vida explica la creencia<sup>30</sup>». Collingwood considera el ejemplo de la creencia de algunas sociedades primitivas según la cual se vincula la falta de virilidad del rey y su enfermedad con la esterilidad de la tierra. Mirar de cerca los hechos es adecuar la comprensión al contexto. Se está estudiando una sociedad con un grado muy bajo de mecanización. Cuando el ritual es una parte esencial de la vida, el defecto o incluso la sospecha del defecto en el ritual será un importante factor de desánimo. Tal defecto será acusado sobre todo por gente cuyo vigor y disciplina ha llegado a ser débil de modo que afecta a su trabajo. En el ritual de la mañana, el desayuno inglés, se come una cantidad que no es proporcional a la energía necesaria para comenzar el día. El desayuno es una ayuda energética importante, pero su efecto primordial es mágico. En una comunidad en donde el rey-sacerdote es cabeza

---

<sup>29</sup> Id. pp. 16-7.

<sup>30</sup> Id. p. 23.

genuina, un cambio en su salud puede hacer que sus súbditos sientan esa pérdida en su modo de trabajar. Entonces la creencia en que la mala salud del rey causa la esterilidad de la tierra llega a ser razonable cuando se considera en los términos de la estructura social y las costumbres de la gente que cree en ello. Norm almente se cree que el mito de la tierra baldía es una superstición tonta. Pero la cosa cambia si lo consideramos en el contexto de la comunidad agraria primitiva. Alrededor de esta idea de la tierra baldía otros han subrayado que en muchos casos están equivocados. Se dice por ejemplo que la lluvia no caerá cuando la virilidad del rey se debilita. Puede decirse que eso es una superstición, porque se trata de un error: un error científico, una creencia mala de meteorología. Pero es posible ver cómo una creencia mágica puede llegar a convertirse en una superstición. Se rumorea que el rey se está debilitando. Sus súbditos se desalientan, y sus cultivos no sufren la misma atención. Cuando el grano no crece, como nadie quiere culparse a sí mismo, se dice y, quizá con verdad, que con una lluvia abundante no hubiera pasado eso. Así la confianza en el rey es vinculada con la falta de crecimiento del trigo no por su verdadera causa, la pereza de sus súbditos, sino por otra ficticia, la falta de lluvia. Pero debe advertirse que es la creencia en la autoridad del rey y de su potestad lo que ha producido el descora zonamiento de los súbditos. Este ejemplo quizá ponga en claro por qué la atención en detallar es un requisito necesario. Sin comprender la estructura de una sociedad «primitiva» agraria, nunca podremos entender el mito de la tierra baldía: «el mito es una función del ritual agrario, y cuando se considera en su contexto social apropiado se ve que no es superstición sino una inteligente observación de los hechos<sup>31</sup>».

Las dos reglas expuestas están estrechamente conectadas con la noción de método histórico. La máxima de Butler es la adaptación metodológica de la distinción entre historia y ciencia natural: la historia funciona con la reconstrucción de los hechos concretos y no le interesan la formulación de leyes generales. «Los antropólogos, filólogos y psicólogos han intentado explicar la conducta humana por medio de la ciencia natural. El único modo en que pueden llegar a ser objeto los pensamientos y las acciones humanas es a través del método histórico<sup>32</sup>». La regla de Spinoza redundante en la misma distinción. Porque la historia es el conocimiento del hombre por el hombre, no el conocimiento por el hombre del mundo externo, la historia demanda una peculiar intimidad en la relación entre cognoscente y conocido. «El historiador sólo puede entender un pensamiento repensando por sí mismo. Consecuentemente es imposible para él comprender la magia o la superstición si él mismo no tiene experiencia directa de esta forma de pensamiento<sup>33</sup>». La comprensión de una acción o afirmación requiere su consideración sobre el *back-ground* de su forma de vida y su papel en el contexto social. Pero esto a su vez implica que el investigador no puede comprenderlo como no tenga cierta experiencia de esa forma de vida. Una forma de vida totalmente extraña no es comprensible (si un león pudiera hablar). El investigador debe desechar la idea de que trata de estudiar algo inferior -no

---

<sup>31</sup> Id. p. 25.

<sup>32</sup> Id. p. 26.

<sup>33</sup> Id.

puede estudiar lo que desprecia. Su reconstrucción siempre es una preciada posesión. Lo que reconstruya de los primitivos lo considerará digno, algo que merece reconocimiento. Esto para Collingwood no deja de ser una paradoja.

«Porque siempre se oye decir que las mentes de los primitivos funcionan de otra manera que la nuestra, y ha llegado a ser un dogma hasta el punto que hemos creado un vocabulario para ellos solos -magia, tabú, maná, totem- que utilizamos para describir las categorías de estos salvajes. *Si este dogma fuera verdad la experiencia de los salvajes sería tan radicalmente distinta de la nuestra que nunca podríamos esperar comprenderla*. Pero esto no es verdad. Tales términos no son categorías del pensamiento salvaje. Son conceptos de la ciencia antropológica, clasificaciones bajo las que agrupamos convenientemente ciertos tipos de costumbres y creencias. El hecho de que las palabras sean prestadas de lenguajes «primitivos» no altera el caso; son los antropólogos los que han decidido utilizarlos. Sería bueno desafiar este dogma y mostrar que los hechos que clarificamos bajo estos términos son hechos de un tipo con el que estamos bastante familiarizados. De estos términos el más importante es el de magia<sup>34</sup>».

### 3. *Qué es la magia.*

Se ha iniciado el ensayo antropológico definiendo los cuentos de hadas como historias tradicionales sobre todo tipo de magia. Para entenderlos tenemos que conocer la naturaleza de la conducta reglada que llamamos *magia*. Pero no se trata de «ofrecer una definición formal del término; porque como hemos visto eso es meramente una etiqueta conveniente por el que se designa una variedad de creencias y costumbres encontradas entre los salvajes. Lo que necesitamos comprender son esas creencias y costumbres, no la etiqueta que les hemos impuesto<sup>35</sup>». O de otro modo, eso es lo que queremos hacer si queremos comprender las mentes de los salvajes; comprender la etiqueta sería investigar la mente de los antropólogos. Para ello Collingwood hace enfrenar al lector con el ejemplo ya mencionado, la práctica de destruir el pelo o las uñas porque en el caso de que caiga en manos del enemigo pueden hacerme daño si los poseen. Es claro que no se trata de una creencia en que se identifican esas partes con mi cuerpo porque en ese caso la auto-destrucción sería suicidio. El origen de esta idea reside en la psicología racionalista de Tylor o Frazer que lo han analizado como una expresión de una idea cuasi-científica, en donde lo irracional es el principio de interpretación. Pero «quizá logremos una interpretación mejor si buscamos la idea no en el intelecto del salvaje sino en sus emociones. Mientras que podemos comprender lo que hay en la mente del salvaje en la medida que lo podemos

---

<sup>34</sup> Id. Las cursivas son mías.

<sup>35</sup> BLCP DEP. 21/7, IV. *Magic*, p. 1.

experimentar por nosotros, podemos encontrar una pista en las emociones cuya realidad podemos testificar en nuestra propia persona<sup>36</sup>».

Puede pensarse que esta afirmación de Collingwood va en contra de su teoría de la representación como la re-creación de pensamientos y acciones intencionales, pero no de las emociones y sentimientos. Sin embargo conviene dar cuenta de que no se está afirmando que debemos re-presentar las emociones de los salvajes tal como fueron. Se trata de re-presentar una conducta conforme a normas, esto es, de actos intencionales. Pero en la medida que los actos intencionales sólo se hacen comprensibles si hay un acuerdo o una experiencia de la forma de vida de los que han surgido, es preciso un ejercicio para identificar una forma de vida que nos parece *prima facie* extraña. Si el investigador tiene experiencia de esa forma de vida que da lugar al sistema de prácticas podrá tener acceso a la captación de tal sistema. Si el investigador no sabe qué son las metamáticas y no posee noción de ella no podrá encontrar inteligibilidad en la noción de integrar. Si parece que la magia no es un intento científico de describir el mundo, como parece sospechar Frazer, debe intentarse asimilar otro tipo de forma de vida que le de sentido. Collingwood sospecha que la magia tiene que ver más con la expresión normada de emociones. Por tanto la primera tentativa de comprensión es analizar cómo vivimos nosotros las emociones. Por ejemplo, tenemos la impresión de que destruir una cosa hecha por nosotros es como destruir algo nuestro o a nosotros mismos, y si la destrucción es maliciosa el sentido de la ofensa es más agudo. Son hechos emocionales que surgen espontáneamente (el afecto por algo que nos sirve o no) en la mente de cada uno de nosotros, aunque no sepamos de su existencia en otros. Estas conexiones entre nosotros y nuestras cosas son también importantes para lo que nos quieren o nos odian. Collingwood asimila este tipo de conducta a una expresión que con bastante probabilidad se refiere a él mismo: un filósofo danzó furiosamente sobre un libro cuyas doctrinas desaprobaba. Este tipo de expresiones no son comprensibles a la luz de una teoría descriptiva de la realidad sino que se entienden como una reacción emocional. Con la muerte de George IV se hundió voluntariamente en el mar el *Britannia*, su yate, no por una costumbre de destruir las posesiones del muerto, ni por una teoría según la cual el rey necesitara el fantasma del yate para viajar al otro mundo, porque no existía tal teoría. Muchos menos se trataba de suplir la necesidad del rey ante su posible carencia en el otro mundo: aunque tales actos cuando los observamos en otras civilizaciones son habitualmente tomadas como evidencia de miedo ante la muerte. El motivo era estrictamente emocional. Expresaba nuestro sentimiento de que una cosa que había pertenecido al rey no debía pertenecer a nadie más. Por tanto también observamos en nuestra conducta contemporánea formas de actuar que no se comprenden mejor en virtud de una descripción teórica -adecuada o inadecuada- de la realidad. Pues bien, según Collingwood, «este es el fundamento del tipo de magia que estamos estudiando. Emociones como ésta se han sentido *semper, ubique, et ab omnibus*. La idea fundamental son ciertos objetos materiales que yo he llamado *depósitos de nuestra personalidad* en el mundo externo; una idea que surge espontáneamente, sin base intelectual».

---

<sup>36</sup> Id. p. 2.

tual o teórica, de nuestra naturaleza emocional<sup>37</sup>». En la medida que la naturaleza humana necesita expresar sus emociones de una manera reglada, y en la medida que podemos identificar de qué emociones son expresiones, somos capaces de comprender una conducta que sea una expresión emocional. Que la ira, el sentimiento de pérdida o de agradecimiento, la atracción sexual, sean fuertes factores psicológicos de la conducta no es lo relevante: aunque sea cierto lo pertinente es que el hombre siempre *hace algo* con eso que podemos reconocer porque también somos capaces de darle sentido: porque son acciones o reacciones cuya explicación no es distinta de su ejecución. Dada, por ejemplo, la tendencia a valorar ciertos objetos personales surgirán varios tipos de situaciones que encuentren expresión. Primero esa persona actuará con esa posesión de una manera especial, cuidándola de la destrucción. Si se pensara que la van a dañar de cualquier modo preferiría destruirla él, o que la destruyera alguien de confianza. La ofensa que él teme es en realidad una ofensa emocional, un tipo de *shock* sentimental que cualquiera puede suponer estúpido que sea real. Pero los psicólogos, dice Collingwood, han demostrado que puede ser en verdad muy real: privar a un hombre de la auto-confianza sin la cual ninguna de sus empresas tendrá éxito tiene grandes repercusiones psicológicas y enfermedades orgánicas. Por otro lado, cualquier persona que le odie utilizará esas posesiones para expresar su desprecio. Destruir la posesión más querida, no la más cara, dará un tipo de satisfacción parecida a destruir al poseedor. Destruir una fotografía de alguien es un acto expresivo de una emoción hostil que se satisface yendo directamente contra un objeto emocionalmente conectado al otro. Ahora bien

«...estos actos se hacen genuinamente mágicos sólo cuando se desarrollan en una sociedad donde una tercera situación existe, combinándose con la primera y segunda. En esta situación los hábitos establecidos de la sociedad, basados en hechos emocionales del tipo de los descritos, tienen tal fuerza que la víctima sabe o teme que el agente está actuando de ese modo, y, consecuentemente, obra conforme a la posible ofensa y cualesquiera consecuencias que implique. Pierde la confianza en sí mismo y puede desarrollar síntomas de enfermedad. Este es el acto mágico; no un mero alivio no dañino sino un asalto real contra la víctima. La creencia del agente de que está realmente haciendo daño a la víctima que en el segundo caso es un auto-engaño basado en el hecho de que siente su sentimiento descargarse y siente mucho más que si hubiera dañado a la víctima, es en el tercer caso bien fundado: la ofensa es genuina<sup>38</sup>».

La posesión del pelo o la uñas por parte del enemigo puede significar en una sociedad en que la magia se halla institucionalizada un peligro más grande que la muerte. Pero puede verse entonces que el *salvaje* no debe poseer ninguna creencia animista cuasi-científica respecto de sus uñas y pelo. El protagonista de la acción no está aplicando

---

<sup>37</sup> Id. p. 8.

<sup>38</sup> Id. pp. 11-2.

coherentemente su visión del mundo pseudo-científica. La base de la acción es emocional. Ahora bien «si la magia es una expresión de la emoción y crece naturalmente desde raíces emocionales, su desaparición en una sociedad dada indicaría que en esa sociedad la vulnerabilidad emocional ha sido -parcialmente al menos- superada por el deliberado cultivo de una actitud insensible hacia la emoción misma<sup>39</sup>». La desaparición histórica de la magia se produjo por donde era más fácil hacerlo. Después de la terrible experiencia de suprimirla por la fuerza, quemando brujas, se llegó a concebir que las hogueras implicaban crear en ellas, y que la fuente de su poder era la vulnerabilidad emocional de sus víctimas. Entonces se cambió la actitud hacia ellas: en vez de perseguirlas se sometían al ridículo, y gradualmente se desarrolló un sistema social de vida y de educación basado en el principio de que la magia no era un crimen sino una estupidez. «Esta actitud racionalista hacia la vida que nuestra civilización inventó en el siglo XVII, se desarrolla en el siglo XVIII, se aplica a todos los aspectos de los asuntos humanos en el diecinueve, y es el factor dominante en la civilización moderna. El mejor nombre para este mundo es el utilitarismo<sup>40</sup>». El hábito de justificar cada acto, cada costumbre, cada institución, mostrando su actividad y sus resultados es la nota común del mundo contemporáneo. Justificamos el Estado por ser el medio que protege la propiedad contra el crimen; las fuerzas armadas porque protegen de la agresión extranjera; la iglesia porque inculca moralidad; la industria como medio de incrementar la riqueza; el deporte como el conservador de la salud. Es algo más que un principio,

«...es una obsesión. Vivir dentro del esquema de la sociedad europeo-americana significa hacerse cierta violencia a la naturaleza emocional, tratando a la emoción como algo que debe ser reprimido, una fuerza hostil contra la vida civilizada. He dicho que nuestro horror por los salvajes es realmente el horror de algo que estaba en nosotros mismos. Ahora sabemos de qué se trata, de la emoción: porque la magia, que parece que es lo que nos disgusta de la vida salvaje, está empezando a revelarse como la expresión sistemática y organizada de la emoción<sup>41</sup>».

Y con esta mentalidad se interpreta la magia de los antiguos: «Abro un capítulo de *La Rama Dorada* y me encuentro con la siguiente explicación: cuando la tierra tiembla en algunas partes de Celebes, se dice que los habitantes de un pueblo salieron de sus casas y arrancaban la hierba con las manos llenas para atraer la atención del espíritu de la tierra, que, sintiendo en su pelo que le estiraban, se daría cuenta de que todavía quedaba gente sobre la superficie. Aquí una expresión que es obviamente mágica se está interpretando en términos utilitarios. Esto se llama una racionalización explicativa. Nuestros antropólogos observando la vida salvaje desde el punto de vista utilitario, tienen por costumbre explicaciones de este tipo y, obteniéndolas, quedan satisfechos. Nosotros, con nuestra superior

---

<sup>39</sup> Id. p. 22.

<sup>40</sup> Id. p. 24.

<sup>41</sup> Id. p. 26.

mentalidad científica, sabemos que con ese método no pararemos el terremoto. Estos pobres salvajes, que piensan que sí, están actuando bajo engaño. Poseyendo un error científico están utilizando unos medios para un fin, que nunca conseguirán. Generaliza este ejemplo, y encontrarás la definición ortodoxa de la magia como pseudo-ciencia. Esta definición de magia es el resultado de examinar costumbres, cuya verdadera base es emocional, a través de la obsesión utilitaria. (...) Pero las prácticas mágicas no intentan ser actividades utilitarias verdaderas o falsas sino que son expresiones espontáneas cuya utilidad descansa en el hecho de resolver conflictos emocionales en el agente para rehacerle en su vida práctica porque estos conflictos le habían dejado bloqueado<sup>42</sup>».

En la comprensión de ideas extrañas se exige una simpatía que permita un reconocimiento con ciertos elementos de la propia experiencia, sin la cual no se puede esperar comprender las prácticas mágicas. Si queremos comprenderlas «debemos rechazar nuestra concepción racionalista no sólo de la cultura salvaje sino de la propia, y encontrar entre nosotros mismos prácticas que pueden definirse como mágicas<sup>43</sup>». A juicio de Collingwood, tales prácticas pueden encontrarse fácilmente en nuestra religión tradicional. Pero desecha esta opción, porque teme que podría decirse que la religión misma es una forma sobreviviente de una edad más primitiva, y que los más avanzados espíritus entre sus contemporáneos han aprendido a concebir el mundo sin ella. Los ejemplos de prácticas mágicas que va a utilizar son de la vida ordinaria. Por ejemplo: suena la campana y me lavo las manos para ir a comer. Realmente nadie me obliga a ello, y mis manos no lo necesitan. Este tipo de práctica de la vida civilizada representan un tipo de actos cuya base es emocional, cuya explicación utilitaria no puede ser aplicada adecuadamente. Si hay que buscarle una explicación se podría decir que la ceremonia de la comida simboliza en parte el descanso del trabajo y sus preocupaciones. Se podría expresar este sentimiento de un modo metafórico diciendo que, de un modo u otro, el espíritu del trabajo está en mis manos, y que no debe traerse a la comida porque su presencia podría perturbar la atmósfera social. Lavar las manos expresa naturalmente los sentimientos con los que se va de una atmósfera del trabajo a la atmósfera de la vida familiar. «Si un antropólogo me preguntara para qué lavo mis manos, y yo le dijera en último término para expresar un sentimiento, podría decirme que yo creo en la presencia de ciertos seres inmateriales que infectan mi estudio y se suben a mis manos mientras escribo, y que me los quito de encima lavándome las<sup>44</sup>». Es muy fácil probar que muchas de nuestras costumbres son mágicas. Así por ejemplo, en la década de los años 30, el motivo para llevar un sombrero es puramente emocional. Un hombre que lleva sombrero se siente de algún modo fortalecido por ello, le da seguridad. Se siente protegido en una atmósfera crítica u hostil. Del mismo modo puede verse el llevar ropa como otra cuestión emocional. Nos hace sentir más seguros. Nos protege de las ofensas emocionales y resalta nuestra corporalidad. «El sentido de la vestimenta es el adorno. Esto es un sentimiento universal que puede encon-

---

<sup>42</sup> Id. pp. 26-7, 28.

<sup>43</sup> Id. p. 28.

<sup>44</sup> Id. p. 32.

trarse, creo, en toda civilización. Es una cuestión de dignidad<sup>45</sup>. Pero bajo la influencia de la obsesión utilitaria, estos sentimientos pueden ser interpretados como si fueran restos de una conciencia pseudo-científica o supersticiosa, y seguidamente nos darán la verdadera explicación de tales expresiones. «Un salvaje desnudo que lleve un simple brazalete que le haga sentir vestido, será interpretado como un amuleto que le espanta al demonio. Pero todo lo que debemos adscribir a los salvajes son los sentimientos que podemos reconocer en nosotros mismos<sup>46</sup>». Para los occidentales, la posesión de todo tipo de poder instrumental dota del sentido de la dignidad. La dignidad que conseguimos usando máquinas es paralela a la dignidad de llevar vestidos. Parece una extensión de nosotros mismos, aunque en realidad esté fuera de nosotros. El sentimiento de que un instrumento está vivo, con un poder e inteligencia propias, da la impresión de que se hace algo «por arte de magia». Se trata simplemente del sentimiento de usar un instrumento que parece que tenga vida, pero que está bajo tu poder. Es el sentimiento de la gloria de controlar un poder que no es tuyo y que es superior al tuyo. Los instrumentos nos protegen de la hostilidad de las cosas inanimadas del mismo modo que los vestidos nos protegen contra la hostilidad y la crítica de nuestros congéneres. Protege para evitar perder las fuerzas personales en la lucha contra la sociedad. «Después de llamar superstición a la posesión de sociedades arcaicas de amuletos, armas sagradas, y demás, y llamarlos estúpidos debemos darnos cuenta de que, bajo la cortina de utilitarismo, nosotros mismos, con nuestro sentimiento de gloria al utilizar instrumentos con vida propia, somos lamentables ejemplos de la condición humana<sup>47</sup>». También puede hablarse del valor atribuido al deporte que, como el uso de instrumentos, es un valor humano universal, «pero hacer de él un tipo de religión, otorgado detrás del culto utilitario del ejercicio, es una de las características de una sociedad que ha perdido sus raíces<sup>48</sup>». Es posible encontrar una referencia análoga entre el uso que hacemos de los instrumentos en la actualidad y el uso que ejercían los antiguos primitivos.

«Cuando los antropólogos hablan de que el salvaje no confía exclusivamente en la eficacia de su arado sino también en su poder mágico, estamos hablando del mismo sentimiento del poseedor de un tractor que no es el simple sentimiento de utilidad sino de gloria por gobernar algo que tiene más fuerza que él. (...) Y esto no es anti-científico; no impide comprender los principios mecánicos sobre lo que el instrumento trabaja. Por el contrario, los salvajes que no han comprendido sus instrumentos nunca podrán hacer uso de ellos<sup>49</sup>».

El ritual que encontramos en el uso de sus instrumentos de los salvajes bien podría ser su sentimiento de gloria. Como todo gozo, exige expresión y, mientras no sufra del

---

<sup>45</sup> Id. pp. 37-8.

<sup>46</sup> Id. pp. 39-40.

<sup>47</sup> Id. pp. 45-6.

<sup>48</sup> Id. p. 47.

<sup>49</sup> Id. pp. 48, 50.

complejo de utilidad, el salvaje no ve ningún prejuicio para expresarlo. Danza y canta con gozo. La cuestión de por qué no saltamos y nos ponemos a cantar, prosigue Collingwood, cuando disfrutamos de la luz eléctrica es que hay una asunción de que la gente normal no danza por ese motivo. Es la civilización, no el salvajismo. «En cada caso examinado pueden encontrarse prácticas mágicas cuya base son las emociones que son universalmente humanas y puede ser verificadas como existentes, e incluso en ocasiones como dando lugar a costumbres definitivas, entre nosotros mismos<sup>50</sup>». Su base emocional explica de ellas lo suficiente, y no es necesaria ninguna teoría antropológica que las explique tal como pretende el prejuicio utilitario.

De manera similar, hay que adentrarse en la comprensión de un tabú. Collingwood considera el ejemplo del tabú de la prohibición de comer cerdos excepto en las fiestas tribales, tal como lo explica Freud. Sabemos que si un hombre de la tribu se encuentra solo ante un cerdo no lo matará porque el cerdo es tabú, siendo así que nadie le va a ver, y que no hay una justicia legal que le persiga por ello, ni matar al cerdo es moralmente malo. La explicación freudiana es que al ser tabú el primitivo piensa que recibirá un castigo mágico. Pero, argumenta Collingwood, ¿a quién le obliga a un hombre a ir de negro y de etiqueta en una cena de gala? Nadie le obliga y sin embargo va con lo conveniente socialmente. «Si fuera de una manera no conveniente recibiría el castigo de su propio ridículo, digamos, el castigo de sus propios sentimientos mal expresados: vergüenza e incomodidad, y es muy probable que al acordarse de la experiencia se sintiera mal. Son sus propios sentimientos los que le han castigado por haber roto una regla ceremonial cuya esencia (porque hemos visto que esas ropas ceremoniales son mágicas) es la que expresa un sentimiento<sup>51</sup>». La dificultad de entender un tabú se debe principalmente a la actitud de superioridad. Se piensa que el refinamiento del sentimiento es un producto de la civilización, y que los salvajes no lo poseen. «Pero la gente real a los que llamamos salvajes son tan sensibles a las buenas maneras como nosotros<sup>52</sup>». No somos capaces de concebir al asesino de cerdos polinesio si no lo asemejamos a la conducta de la persona mal vestida que se presenta en una fiesta. No tenemos el suficiente conocimiento psicológico para comprender los efectos devastadores que pueden ser producidos por la situación en que se encuentra el polinesio, de manera que no acabamos de ver por qué matar a un cerdo le produciría una serie de efectos peores que los producidos por ponerse una corbata de mal gusto en una fiesta de gala. «El salvaje vive en una sociedad cuyo sistema judicial es sólo comparable al nuestro de manera elemental. Si tal sociedad debe ser ordenada debe haber algún método de preservar la obediencia con una ley universal y con la particular *ad hoc* sin que sea necesaria la ubicuidad de la policía. El material para tal método descansa en la idea de las buenas maneras, con su sanción emocional. Por tanto la forma general del sistema tabú para la regularidad de la conducta humana se aplica del mismo modo a la sociedad antigua que a la validez de nuestra legal civilización. La conclusión es que la

---

<sup>50</sup> Id. p. 55.

<sup>51</sup> Id. pp. 57, 61.

<sup>52</sup> Id.

naturaleza emocional de los salvajes es mucho más parecida a la nuestra y que no nos diferenciamos en nuestros sentimientos sino en nuestras instituciones<sup>53</sup>». Dada la forma general de los sistemas de conducta tabú -el sistema de prohibiciones con sanciones puramente emocionales- como constante generalizable a toda sociedad humana, las diferentes sociedades se diferenciarán de dos modos: (1) Diferirán en la medida que cada sistema cubra los distintos aspectos de la actividad social, el área cubierta por el desarrollo de la ley. Por ejemplo la desaparición de los tribunales eclesiásticos en Inglaterra ha hecho tema tabú a las ofensas sexuales que ellos habían tenido poder de castigar: y esto ha dado a la gente la idea de que hay una esencial y eterna conexión entre el tabú y la ética sexual. (2) El contenido particular que una sociedad dada pone dentro de esta forma general -las particulares tipos de acción sobre las que toma lugar la prohibición del tabú- puede variar casi infinitamente. No hay necesidad de ilustrar esto con detalle. Es suficiente decir que, una vez reconocida la ubicuidad y necesidad del tabú como institución social, la sabiduría y el grado de refinamiento de una sociedad puede muy bien ser juzgada a partir del estudio de sus tabús, dirigida a responder a la cuestión si están bien adaptados a la vida plena y civilizada.

#### 4. Magia y arte. La perversión de la magia.

En las siguientes páginas Collingwood relaciona la magia con el arte, siempre desde el punto de vista de su definición (magia como expresión de emociones). Ahora bien, una emoción puede ser considerada de dos formas: como una peculiar experiencia auto-contenida; o puede ser considerada en su relación a la vida práctica, como un motivo para actuar de un modo determinado. La labor del arte es expresar una emoción considerada en sí misma. El artista expresa sus sentimientos auto-contenidos: la cuestión que le interesa es qué es esa experiencia y la expresión de ella es la respuesta a esa pregunta. Para su expresión en el arte los sentimientos deben ser reprimidos hasta la acción efectiva: así reprimidos llegarán a formar los fundamentos de la actividad artística. Por otro lado la labor de la magia es aprehender y expresar una emoción considerada como un anticipo de la acción. «Estos sentimientos son expresados no porque los descubramos en el momento de la acción como en el caso del arte (en este sentido la danza de guerra podría muy bien expresar nuestro miedo a las heridas y la muerte), sino como los motivos que nos instigan a actuar de un cierto modo; entonces la danza de guerra expresa nuestro esperanza en la victoria<sup>54</sup>». El arte mágico puede definirse entonces como aquella representación en que los dos motivos se toman como absolutamente coincidentes. «El motivo artístico se encuentra presente pero se halla esclavizado y supeditado al motivo mágico, y esto es

<sup>53</sup> Id.

<sup>54</sup> Id. p. 71. Del mismo modo en *Los principios del arte*: «En la guerra nada puede hacerse sin ánimo y sin decisión, como en cualquier otra decisión; y la función de la magia es desarrollar y conservar ese ánimo y esa decisión; o destruirlos. Si un enemigo espía nuestra danza guerrera y viera el modo extraordinario en que bailamos, ¿no correría a su poblado a convencer a sus jefes rendirse sin presentar batalla?» (*The Principles of Art*, p. 64).

congruente con el carácter mágico de los rituales, o más bien, con el carácter representativo del que su carácter mágico es su forma específica<sup>55</sup>». Toda magia es una obra de arte en el sentido de que es una representación, pero no toda obra de arte es magia. De tal modo no se puede criticar, como a menudo sucede cuando arte y magia se confunden, que una obra de arte no posea ninguna carga social o pueda acompañar o motivar la revolución social. Otro asunto es la relación entre el arte y la religión<sup>56</sup>.

«El término magia es por tanto descriptivo: no implica que la cosa así denominada sea estúpida ni desacreditable, expresa científicamente la naturaleza de esa cosa y le asigna un lugar necesario y permanente en cada departamento de la vida humana<sup>57</sup>». Sin embargo en este último cuaderno se va a dar cierto crédito a la creencia de que la historia de la magia ha sido la historia de la estupidez humana. Porque la magia, que en sí misma no es nada sino la expresión de la emoción sobre la que se propone actuar, es capaz de una especial perversión.

La perversión de la magia consiste en pensar que cuando hemos expresado nuestras emociones instigando en cierto modo a la acción ya hemos hecho la correspondiente acción: la creencia de que los frutos de la acción pueden ser disfrutados por medio de expresar nuestro deseo de ellos. El efecto de esta ilusión es el cambio de función de la magia en su relación con la acción. Siendo un preludio de la acción llega a ser un sustituto de ella. Siendo esta perversión todo lo que se ha dicho sobre la estupidez de la magia obtiene justificación. Porque la gente que hace esto sustituye los medios necesarios para hacer algo por el uso de la magia haciendo de ella una pseudo-ciencia. Y además se persuadirán a sí mismos que pueden hacer por la magia cosas que el resto de los mortales no pueden<sup>58</sup>».

La creencia en la posesión de un poder para que llueva, o conseguir eclipsar el sol con la luna, etc... Este tipo de superstición tiene un papel en la historia de la magia. Su origen es muy simple. Es una mala comprensión de la gente que la ha practicado, y se ha creído que tenía una función que realmente no tiene. La verdadera función de la danza guerrera es consolidar la esperanza en la victoria ante la lucha -su papel es importantísimo para el éxito en el campo de batalla. Y en la medida que sea visible

<sup>55</sup> *The Principles of Art*, p. 69.

<sup>56</sup> «La cuestión es que en las sociedades primitivas arte y religión casi eran indistinguibles. Pero al analizar el estado de la civilización más alta una distinción entre la magia y la religión es indispensable. Al inicio de los estudios antropológicos solía preguntarse por el credo de los pueblos primitivos y se encontraba que no tenían. Se dijo que se investigaran las ceremonias y se consideraba religión cualquier ritual mágico: la única religión de los primitivos era la magia. En los recientes años vuelve a sostenerse que los credos no son tan raros como creemos en las culturas primitivas. Si se busca en la magia un conjunto de afirmaciones sobre dios o los dioses no se encontrará nada: la magia no es una cuasi-teología como no es una cuasi-ciencia. Ni tampoco es una anti-teología. Tanto los cristianos como los mahometanos que poseen su propia teología desarrollan un ritual específico que es expresión de sus emociones» (BLCP DEP. 21/4, IV. *Magic*, pp. 72-3).

<sup>57</sup> BLCP DEP. 21/4, IV. *Magic*, p. 74.

<sup>58</sup> Id. pp. 74-5.

para los enemigos será un factor para su debilitamiento. Pero se podría pensar que eso debilita las armas de sus enemigos, como dice un antiguo mito, y eso es dar un paso en falso. Si la fertilidad del campo depende de la calidad de la tierra, de las lluvias y del vigor y estado moral de los agricultores y sólo tomo en cuenta el último, podré decir que la magia de la siembra tiene poderes milagrosos. Pero eso es falso. Sólo en este sentido puede decirse que la magia es la técnica del animismo. Los efectos de la perversión de la magia son desastrosos. En especial, si han dominado completamente la mente humana, la vida misma ha llegado a un final como una actividad mal dirigida. De todas formas, argumenta Collingwood, en las sociedades primitivas las perversiones eran las menos. El labrador primitivo, cuando cultivaba, practicaba su agricultura mágica, pero no se permitía distraerse de su trabajo como agricultor. En las sociedades agrarias las perversiones sólo pueden florecer donde pueden hacer menos daño: sobre la concepción del hombre en su relación sobre cosas que no tiene control. Y en esta esfera limitada puede ser verdad que sus ilusiones sirvieran como propósito útil, para darle coraje en la vida. Sin embargo el verdadero peligro de las perversiones de la magia se encuentra «en las civilizaciones más altas, cuando el conocimiento científico ha acabado con el choque inmediato del hombre contra su entorno inmediato, de modo que estas perversiones son especialmente peligrosas, como en las brujas del siglo XVIII. Y esto es por lo que la ciencia antropológica ha confundido constantemente las perversiones de la magia con la magia<sup>59</sup>». Cuando la perversión de la magia en las sociedades modernas ha querido regir las cosas sobre las que el hombre sí tiene control, la magia puede significar la ruina de la civilización, el mismo desplazamiento de la ciencia y la religión por dos sucedáneos suyos: la superstición y el miedo. La perversión de la magia puede hacer que una civilización pierda la fe indemostrable en la naturaleza, que es la raíz de la ciencia, y la fe en la razón. Del mismo modo la fe en la providencia cuyo contenido es la creencia en el destino benigno puede sustituirse en una fe cuya justificación sea el miedo a la vertiente trágica de cualquier vida humana. En unos borradores Collingwood hace un boceto de lo que podrían llamarse conclusiones de su ensayo sobre la magia y en donde diagnostica los síntomas de crisis de la sociedad occidental. El problema no es la perversión de la magia sino la creencia de que debe suprimirse por una presunta mentalidad científica:

«Lo que llamamos magia o religión no es un intento frustrado de ciencia. Es la expresión de un desarrollo de la fe humana en su acción inmediata y en la inmediata acción de las otras personas y cosas sobre sí mismo. Nuestra civilización mecanizada ha decidido suprimirla con la creencia errónea de que esto lo puede sustituir la ciencia. El efecto de este intento sobre nosotros ha sido muy complejo. (1) Hemos fabricado una idea errónea de nuestra propia civilización. Tenemos la conciencia que todo está basado en el conocimiento científico mientras que en cualquier lugar hay magia. (2) Hemos llegado a despreciar como a nuestros inferiores intelectuales a esos

---

<sup>59</sup> Id. p. 79.

que todavía tienen magia o religi3n como instituciones. (3) Como, a pesar de nuestra auto-satisfacci3n, somos d3bilmente conscientes de los motivos m3gicos que controlan muchas de nuestras acciones, nos despreciamos tambi3n: nuestro propio desprecio llega a ser tan grande como nuestra propia auto-satisfacci3n. El primer error nos lleva a la absurda esperanza de que, meramente por llegar a ser m3s y m3s cient3ficos, llegaremos a ser m3s y m3s ricos y felices, la idea de que el progreso cient3fico lleva autom3ticamente al progreso moral; el segundo error nos lleva a oprimir y explotar todas las razas cuya civilizaci3n sea menos *cient3fica* que la nuestra, y a establecer como una nueva religi3n el culto de la violencia mec3nica. El tercer error, el m3s fatal de todos, nos lleva a desesperar del futuro de nuestra civilizaci3n, y a aceptar su estupidez y salvajismo como una cosa que no puede cambiarse<sup>60</sup>».

\* \* \*

Pablo Arnau Paltor  
Hern3n Cort3s 9, 1º A  
12580 Benicarl3. Castell3n  
parnau@pie.xtec.es

---

<sup>60</sup> BLCP DEP. 21/8, *As a concluding chapter*, [manuscrito incompleto], p. 4.