

Pablo
Rásica

C. Lévi-Strauss

Las
estructuras
elementales
del
parentesco

3

NATURALEZA Y CULTURA

Entre los principios que formularon los precursores de la sociología, sin duda ninguno fue rechazado con tanta seguridad como el que atañe a la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad. En efecto, es imposible referirse, sin incurrir en contradicción, a una fase de la evolución de la humanidad durante la cual ésta, aun en ausencia de toda organización social, no haya desarrollado formas de actividad que son parte integrante de la cultura. Pero la distinción propuesta puede admitir interpretaciones más válidas.

Los etnólogos de la escuela de Elliot Smith y de Perry la retornaron para desarrollar una teoría que puede discutirse, pero que, más allá del detalle arbitrario del esquema histórico, pone claramente de manifiesto la oposición profunda entre dos niveles de la cultura humana y el carácter revolucionario de la transformación neolítica. No puede considerarse que el hombre de Neanderthal, con su probable conocimiento del lenguaje, sus industrias líticas y sus ritos funerarios, existe en estado de naturaleza: su nivel de cultura se opone, sin embargo, al de sus sucesores neolíticos con un rigor comparable -si bien en un sentido distinto- al que les conferían los autores de los siglos XVII y XVIII. Pero sobre todo hoy comienza a comprenderse que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad¹, a falta de una significación histórica aceptable, tiene un valor lógico que justifica plenamente que la sociología moderna la use como instrumento metodológico. El hombre es un ser biológico al par que un individuo social. Entre las respuestas que da a las excitaciones externas o internas, algunas corresponden íntegramente a su naturaleza y otras a su situación: no será difícil encontrar el origen respectivo del reflejo pupilar y el de la posición que toma la mano del jinete ante el simple contacto con las riendas. Pero la distinción no siempre es tan simple: a menudo los estímulos psicobiológicos y el estímulo psicosocial provocan reacciones del mismo tipo y puede preguntarse, como ya lo hacía Locke, si el miedo del niño en la oscuridad se explica como manifestación de su naturaleza animal o como resultado de los cuentos de la nodriza.² Aun más: en la mayoría de los casos ni siquiera se distinguen bien las causas, y la respuesta del sujeto constituye una verdadera integración de las fuentes biológicas y sociales de su comportamiento.

Esto sucede en la actitud de la madre hacia su niño o en las emociones complejas del espectador de un desfile militar. La cultura no está ni simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden.

Aunque resulta relativamente fácil establecer la distinción de principio, la dificultad comienza cuando se quiere efectuar el análisis. Esta dificultad es doble: por una parte, se puede intentar definir, para cada actitud, una causa de orden biológico o de orden social; por otra, buscar el mecanismo que permite que actitudes de origen cultural se injerten en comportamientos que son, en sí mismos, de naturaleza biológica y logra integrárselos. Al negar o subestimar la oposición se cerrará la posibilidad de comprender los fenómenos sociales, al otorgarle su pleno alcance metodológico se correrá el riesgo de

¹ Hoy diríamos mejor: estado de naturaleza y estado de cultura

² En efecto, parece que el temor a la oscuridad no aparece antes del vigesimoquinto mes. Cf. C. W. Valentine, *The Innate Basis of Fear*. *Journal Of Genetic Psychology*, vol. 37, 1930.

erigir como misterio insoluble el problema del pasaje entre dos órdenes. ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura? Pueden concebirse varias maneras de responder a esta doble pregunta. Sin embargo, hasta ahora todas estas maneras resultaron particularmente frustrantes.

El método más simple consistiría en aislar a un recién nacido y observar sus reacciones frente a distintas excitaciones durante las primeras horas o días que siguen al nacimiento. Podría suponerse, entonces, que las respuestas obtenidas en tales condiciones son de origen psicobiológico y no corresponden a síntesis culturales posteriores. Mediante este método la psicología contemporánea obtuvo resultados cuyo interés no puede hacernos olvidar su carácter fragmentario y limitado. En primer lugar, las únicas observaciones válidas son las que se hacen en los primeros días de vida, ya que es probable que aparezcan condicionamientos en el término de pocas semanas y tal vez de pocos días; de este modo, sólo algunos tipos de reacciones muy elementales, tales como ciertas expresiones emocionales, pueden estudiarse en la práctica. Por otra parte, las pruebas negativas presentan siempre un carácter equívoco, porque siempre queda planteada la pregunta de si la reacción está ausente a causa de su origen cultural o a causa de que en el período temprano en que se hace la observación los mecanismos fisiológicos que condicionan su aparición no están aún desarrollados. A partir del hecho de que un niño muy pequeño no camine no puede concluirse la necesidad del aprendizaje, puesto que, por lo contrario, se sabe que el niño camina en forma espontánea desde el momento en que su organismo está capacitado para hacerlo.³ Se puede presentar una situación análoga en otros dominios. El único medio para eliminar estas incertidumbres sería prolongar la observación durante algunos meses o incluso años, pero entonces nos encontramos con dificultades insolubles, ya que el ambiente que pudiera satisfacer las condiciones rigurosas de aislamiento exigidas por la experiencia no es menos artificial que el ambiente cultural al que se pretende sustituir. Por ejemplo, los cuidados de la madre durante los primeros años de la vida humana constituyen una condición natural del desarrollo del individuo. El experimentador se encuentra, pues, encerrado en un círculo vicioso.

Es cierto que a veces el azar pareció lograr lo que no podría alcanzarse por medios artificiales: el caso de los "niños salvajes" perdidos en la campiña desde sus primeros años y que por una serie de casualidades excepcionales pudieron subsistir y desarrollarse sin influencia alguna del ambiente social impresionó intensamente la imaginación de los hombres del siglo XVIII. Sin embargo, de las antiguas relaciones surge claramente que la mayoría de estos niños fueron anormales congénitos y que es necesario buscar en la imbecilidad, mostrada en grado diferente por cada uno de ellos, la causa inicial de su abandono y no, como se quiere a veces, su resultado.⁴ -

Observaciones recientes confirman este punto de vista. Los supuestos "niños lobos" encontrados en la India jamás alcanzaron plenamente un desarrollo normal. Uno de ellos -Sanichar- jamás pudo hablar, ni siquiera cuando adulto. Kellog informa que de dos niños, descubiertos juntos hace unos veinte años, el menor nunca fue capaz de hablar y el mayor vivió hasta los seis años, pero con un nivel mental de dos

³ M. B. McGraw, *The NeuTomusculaT MatuTation 01 the Human Inlant*, Nueva York, 1944

⁴ J. M. G. Itard, *RapPoTts et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron*, etc. París, 1894. A. von Feuerbach, *Caspar Hauser*, traducción al inglés, Londres, 1833, 2 vols.

años y medio y un vocabulario de sólo cien palabras.⁵ Un informe de 1939 considera como idiota congénito a un "niño-babuino" de África del Sur, descubierto en 1903 a la edad probable de doce a catorce años.⁶ Por otra parte, la mayoría de las veces puede sospecharse de las circunstancias del encuentro.

Además, estos ejemplos deben descartarse por una razón de principio que de entrada nos sitúa en el corazón de los problemas cuyo análisis es el objeto de esta Introducción. Blumenbach, desde 1811, en un estudio consagrado a uno de estos niños, "Peter el salvaje", decía que nada podía esperarse de fenómenos de este orden. Señalaba, con intuición profunda, que, de ser un animal doméstico, el hombre es el único que se domesticó a sí mismo⁷. Es posible observar que un animal doméstico —un gato, por ejemplo, o un perro o un animal de corral— si se encuentra perdido y aislado vuelve a un comportamiento natural que fue el de la especie antes de la intervención externa de la domesticación. Pero nada semejante puede ocurrir con el hombre, ya que en su caso no existe comportamiento natural de la especie al que el individuo aislado pueda volver por regresión. Como más o menos decía Voltaire: una abeja extraviada lejos de su colmena e incapaz de encontrarla es una abeja perdida; pero no por eso, y en ninguna circunstancia, se ha transformado en una abeja más salvaje. Los "niños salvajes", sean producto del azar o de la experimentación, pueden ser monstruosidades culturales, pero nunca testigos fieles de un estado anterior.

No se puede, entonces, tener la esperanza de encontrar en el hombre ejemplos de tipos de comportamiento de carácter precultural. ¿Es posible entonces intentar un camino inverso y tratar de obtener, en los niveles superiores de la vida animal, actitudes y manifestaciones donde se pueda reconocer el esbozo, los signos precursores de la cultura? En apariencia, la oposición entre comportamiento humano y comportamiento animal es la que proporciona la más notable ilustración de la antinomia entre la cultura y la naturaleza. El pasaje, si existe, no podría buscarse en el estadio de las pretendidas sociedades animales tal como las encontramos en ciertos insectos, ya que en ellas, más que en cualquier otro ejemplo, se hallan reunidos atributos de la naturaleza que no cabe negar: el instinto, el equipo anatómico que sólo puede permitir su ejercicio y la transmisión hereditaria de las conductas esenciales para la supervivencia del individuo y de la especie. En estas estructuras colectivas no encontramos siquiera un esbozo de lo que podría denominarse el modelo cultural universal: lenguaje, herramientas, instituciones sociales y sistema de valores estéticos, morales o religiosos. En el otro extremo de la escala animal es donde resulta posible descubrir una señal de estos comportamientos humanos: en los mamíferos superiores y en particular en los monos antropoides.

Las investigaciones realizadas desde hace unos treinta años con monos superiores son particularmente decepcionantes en lo que respecta a este punto y no porque los componentes fundamentales del modelo cultural universal estén siempre ausentes. Es posible —a costa de infinitos cuidados— llevar a algunos sujetos a articular ciertos monosílabos o disílabos con los cuales, por otra parte, no asocian nunca un sentido; dentro de ciertos límites el chimpancé puede utilizar herramientas elementales y, en ocasiones, impro-

⁵ G. C. Ferris, *Sanibar, the Woll-boy of India*, Nueva York, 1902. P. Squires, "Wolf Children" of India. *American Journal of Psychology*, vol. 38, 1927, pág. 313. W. N. Kellogg, More about the "Woll-children" of India, *ibíd.*, vol. 43, 1931, págs. 508-509; A Further Note on the "Wolf-children" of India, *ibíd.*, vol. 46, 1934, pág. 149. Véase también, para esta polémica, J. A. L. Singh y R. M. Zingg, *Woll-children and Feral Men*, Nueva York, 1942, y A. Gesell, *Woll-child and Human Child*, Nueva York, 1941.

⁶ I. P. Foley, Jr., The "Baboon-boy" of South Africa, *American Journal of Psychology*, vol. 53, 1940. R. M. Zingg, More about the "Baboon-boy" of South Africa, *ibíd.*

⁷ F. Blumenbach, *Beiträge zur Naturgeschichte*, Gotinga, 1811, en *Anthropological Treatises of F. Blumenbach*, Londres, 1865, pág. 339.

visarlas;⁸ pueden aparecer y deshacerse relaciones temporarias de solidaridad o de subordinación en el seno de un grupo determinado; por último, uno puede complacerse en reconocer, en algunas actitudes singulares, el esbozo de formas desinteresadas de actividad o de contemplación. Notable hecho: es sobre todo la expresión de los sentimientos que de buena gana asociamos con la parte más noble de nuestra naturaleza, la que al parecer puede identificarse más fácilmente en los antropoides, por ejemplo, el terror religioso y la ambigüedad de lo sagrado.⁹ Pero si todos estos fenómenos son notables por su presencia, son aun más elocuentes -y en un sentido totalmente distinto- por su pobreza. Llama menos la atención su esbozo elemental que la imposibilidad, al parecer radical -confirmada por todos los especialistas-, de llevar estos esbozos más allá de su expresión más primitiva. De esta manera, el abismo que se pensaba evitar con miles de observaciones ingeniosas en realidad sólo se desplazó, para aparecer aun más insuperable: desde el momento en que se demostró que ningún obstáculo anatómico impide al mono articular los sonidos del lenguaje y hasta sus conjuntos silábicos, sólo puede sorprender todavía más la ausencia irremediable del lenguaje y la total incapacidad para atribuir a los sonidos, emitidos u oídos, el carácter de signos. La misma comprobación se impone en otros dominios. Ella explica la conclusión pesimista de un observador atento que se resigna, después de años de estudio y de experimentación, a considerar al chimpancé como "un ser empedernido en el círculo estrecho de sus imperfecciones innatas, un ser 'regresivo' si se lo compara con el hombre, un ser que no quiere comprometerse en la vía del progreso".¹⁰

Más que los fracasos frente a pruebas precisas, una comprobación de orden general nos convence y nos hace penetrar más hondo en el núcleo del problema. Se trata de la imposibilidad de extraer conclusiones generales a partir de la experiencia. La vida social de los monos no se presta a la formulación de norma alguna. En presencia del macho o de la hembra, del animal vivo o muerto, del sujeto joven o adulto, del pariente o del extraño, el mono se comporta con una versatilidad sorprendente. No sólo el comportamiento del mismo individuo es inconstante, sino que tampoco en el comportamiento colectivo puede encontrarse ninguna regularidad. Tanto en el dominio de la vida sexual como en lo que respecta a las demás formas de actividad, el estímulo externo o interno y los ajustes aproximativos bajo la influencia de fracasos y éxitos parecen proporcionar todos los elementos necesarios para la solución de los problemas de interpretación. Estas incertidumbres aparecen en el estudio de las relaciones jerárquicas en el seno de un mismo grupo de vertebrados, el que permite, sin embargo, establecer un orden de subordinación entre los animales. La estabilidad de este orden es sorprendente, ya que el mismo animal conserva su posición dominante durante períodos del orden de un año. Sin embargo, la sistematización se vuelve imposible por la presencia de irregularidades frecuentes. Una gallina subordinada a dos congéneres y que ocupa un lugar mediocre en el cuadro jerárquico ataca, pese a todo, al animal que posee el rango más elevado; se observan relaciones triangulares donde *A* domina a *B*, *B* domina a *C* y *C* domina a *A*, mientras que los tres dominan al resto del grupo.¹¹

⁸ P. Guillaume e I. Meyerson, Quelques recherches sur l'intelligence des singes (comunicación preliminar), y: Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes. *Journal de Psychologie*, vol. 27, 1930; vol. 28, 1931; vol. 31, 1934; vol. 34, 1938

⁹ W. Köhler, *The Mentality of Apes*, apéndice a la segunda edición.

¹⁰ N. Koht, La Conduite du petit du Chimpanzé et de l'enfant de l'homme, *Journal de Psychologie*, vol. 34, 1937, pág. 531; y los demás artículos del mismo autor: Recherches sur l'intelligence du chimpanzé par la méthode du "choix d'après modèle", *ibid.*, vol. 25, 1928; Les Aptitudes motrices adaptatives du singe inférieur, *ibid.*, vol. 27, 1930.

¹¹ W. C. Allee, Social Dominance and Subordination in Vertebrates, *Elements of Integration in Biological and Social Systems, Biological Symposia*, vol. VIII, Lancaster, 1942.

Sucedo lo mismo en lo que se refiere a las relaciones y a los gustos individuales de los monos antropoides, en quienes estas irregularidades están todavía más marcadas: "Los primates ofrecen aun más diversidad en sus preferencias alimentarias que las ratas, las palomas y las gallinas."¹² En el dominio de la vida sexual también encontramos en los primates "un cuadro que cubre casi por completo la conducta sexual del hombre... tanto en sus modalidades normales como en las más notables de las manifestaciones que por 'lo común se denominan 'anormales', porque chocan con las convenciones sociales".¹³ Esta individuación de las conductas hace que el orangután, el gorila y el chimpancé se parezcan al hombre de modo singular.¹⁴ Malinowski se equivoca cuando escribe que todos los factores que definen la conducta sexual de los machos antropoides son comunes al comportamiento de todos los miembros de la especie, "la que funciona con tal uniformidad que para cada especie animal sólo necesitamos un grupo de datos, pues las variaciones son tan pequeñas e insignificantes que el zoólogo está plenamente autorizado para ignorarlas".¹⁵

¿Cuál es, por lo contrario, la realidad? La poliandria parece reinar en los monos aulladores de la región de Panamá aunque la proporción de los machos en relación con las hembras sea de 28 a 72. Se observan, en efecto, relaciones de promiscuidad entre una hembra en celo y varios machos pero sin que puedan definirse preferencias, un orden de prioridad o vínculos duraderos.¹⁶ Los gibones de las selvas de Siam viven -al parecer- en familias monogámicas relativamente estables; sin embargo, las relaciones sexuales se presentan, sin discriminación alguna, entre miembros del mismo grupo familiar o con individuos que pertenecen a otros grupos y así se verifica -podría decirse- la creencia indígena de que los gibones son la reencarnación de los amantes desgraciados.¹⁷ Monogamia y poligamia coexisten entre los rhesus;¹⁸ las bandas de chimpancés salvajes observadas en África varían entre cuatro y catorce individuos, lo cual deja planteado el problema de su régimen matrimonial.¹⁹ Todo parece suceder como si los grandes monos, capaces ya de disociarse de un comportamiento específico, no pudieran lograr establecer una norma en un nuevo nivel. La conducta instintiva pierde la nitidez y la precisión con que se presenta en la mayoría de los mamíferos, pero la diferencia es puramente negativa y el dominio abandonado por la naturaleza permanece como tierra de nadie.

Esta ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural. En este sentido, nada más sugestivo que la oposición entre la actitud del niño, aun muy joven, para quien todos los problemas están regulados por distinciones nítidas, más nítidas y más imperativas a veces que en el adulto, y las relaciones entre los miembros de un grupo simio abandonadas por entero al azar y al encuentro, donde el comportamiento de un individuo nada nos dice acerca del de su congénere y donde la conducta actual del mismo individuo nada garantiza respecto de su

¹² A. H. Maslow, Comparative Behavior of Primates, VI: Food Preferences of "rimates, *Journal of Comparative Psychology*, vol. 16, 1933, pág. 196.

¹³ G. S. Miller, The Primate Basis of Human Sexual Behavior, *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, ne;> 4, 1931, pág. 392.

¹⁴ R. M. Yerkes, A Program of Anthropoid Research, *American Journal of Psychology*, vol. 39, 1927, pág. 181. R. M. Yerkes y S. H. Elder, ffistrus Receptivity and Maling in Chimpanzee, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 13, n^o 5, 1936, serie 65, plÍg.39.

¹⁵ B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Nueva York, Londres, 1927, pág. 194.

¹⁶ C. R. Carpenter, A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 10-11, 1934-1935, pág. 128.

¹⁷ C. R. Carpenter, A Field Study in Siam of the Behavior and Social Relations of the Gibbon (*Hylobates lar*), *Comparative Psychology Monographs*, vol. 16, ne;> 5, 1940, pág. 195.

¹⁸ C. R. Carpenter, Sexual Behavior of Free Range Rhesus Monkeys (*Macaca malatta*), *Comparative Psychology Monographs*, vol. 32, 1942.

¹⁹ H. W. Nissen, A Field Study of the Chimpanzee, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 8, n^o 1, 1931, serie 36, pág. 73.

conducta de mañana. En efecto, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de las reglas institucionales que suponen –aun más, que ya son- la cultura y cura instauración en el seno de un grupo difícilmente pueda concebirse sin la intervención del lenguaje. La constancia y la regularidad existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil y viceversa. En un caso, representan el dominio de la herencia biológica; en el otro, el de la tradición externa. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen.

Ningún análisis real permite, pues, captar el punto en que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los de la cultura, ni el mecanismo de su articulación. Pero el análisis anterior no sólo condujo a este resultado negativo; también nos proporcionó el criterio más válido para reconocer las actitudes sociales: la presencia o la ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas. En todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal, el criterio de la naturaleza, puesto que lo constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por las que sus grupos se distinguen y oponen. A falta de un análisis real, el doble criterio de la norma y de la universalidad proporciona el principio de un análisis ideal, que puede permitir –al menos en ciertos casos y dentro de ciertos límites- aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más complejo. Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que –a la luz de las definiciones precedentes- no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de prohibición del incesto. La prohibición del incesto presenta, sin 'el menor equívoco' y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad.²⁰ No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, siempre está presente en cualquier grupo social.

Aquí no podrían invocarse, en efecto, las famosas excepciones de las que la sociología tradicional se contenta, a menudo, con señalar el escaso número. Puesto que toda sociedad exceptúa la prohibición del incesto si se la considera desde el punto de vista de otra sociedad cuya regla es más estricta que la suya. Uno se estremece al pensar en el número de excepciones que debería registrar en este sentido un indio

²⁰ "Si se pidiera a diez etnólogos contemporáneos que indicaran una institución humana universal, es probable que nueve de ellos eligieran la prohibición del incesto; varios ya la señalaron como la única institución universal." Cf. A. L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospect*, *American Journal of Sociology*, vol. 45, n.º 3, 1939, pág. 448.

paviotso. Cuando se hace referencia a las tres excepciones clásicas: Egipto, Perú, Hawái, a las que por otra parte es necesario agregar algunas otras (Azandé, Madagascar, Birmania, etc.) no debe perderse de vista que estos sistemas son excepciones sólo en relación con el nuestro en la medida en que la prohibición abarca allí un dominio más restringido que en nuestro caso. Sin embargo, la noción de excepción es totalmente relativa y su extensión sería muy diferente para un australiano, un thonga o un esquimal.

La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio. La respuesta debe ser, entonces, totalmente negativa y por dos razones: en primer lugar, nunca se autoriza el matrimonio entre todos los parientes próximos sino sólo entre ciertas categorías (semihermana con exclusión de la hermana; hermana con exclusión de la madre, etc.) ; luego, porque estas uniones consanguíneas tienen a veces un carácter temporario y ritual y otras un carácter oficial y permanente, pero en este último caso permanecen como privilegio de una categoría social muy restringida. En Madagascar, la madre, la hermana y a veces también la prima, son cónyuges prohibidos para las gentes comunes; mientras que para los grandes jefes y los reyes, sólo la madre -pero de cualquier modo la madre- es *fady*, "prohibida". No obstante, existe tan poca "excepción" frente al fenómeno de la prohibición del incesto que la conciencia indígena se muestra muy susceptible ante ella: cuando un matrimonio es estéril se postula una relación incestuosa, aunque ignorada, y se celebran automáticamente las ceremonias expiatorias prescriptas²¹

El caso del antiguo Egipto resulta más sorprendente, ya que descubrimientos recientes²² sugieren que los matrimonios consanguíneos -sobre todo entre hermano y hermana- tal vez representaron una costumbre generalizada en los pequeños funcionarios y artesanos, y no se limitaron -como antes se creía-²³ a la casta reinante y a las dinastías más tardías. Sin embargo, en materia de incesto no habría excepción absoluta. Nuestro eminente colega Ralph Linton nos hacía notar un día que, en la genealogía de una familia noble de Samoa estudiada por él, de ocho matrimonios consecutivos entre hermano y hermana, sólo uno implicaba a una hermana menor, y que la opinión indígena lo había condenado como inmoral. El matrimonio entre un hermano y su hermana mayor aparece, pues, como una concesión al derecho de mayorazgo y no excluye la prohibición del incesto puesto que, además de la madre y de la hija, la hermana menor es un cónyuge prohibido o por lo menos desaprobado. Ahora bien, uno de los pocos textos que poseemos acerca de la organización social del antiguo Egipto sugiere una interpretación análoga; se trata del Papiro de Boulaq N°5, que narra la historia de una hija de rey que quiere desposar a su hermano mayor. Y su madre señala: "Si no tengo otros niños además de estos dos hijos, ¿acaso no es la ley casarlos uno con otro?"²⁴ Aquí también parece tratarse de una fórmula de prohibición que autoriza el matrimonio con la hermana mayor, pero que lo condena con la menor. Más adelante se verá que los antiguos textos japoneses describen el incesto como una unión con la hermana menor, con exclusión de la mayor, ampliando así el campo de nuestra interpretación. Incluso en estos casos, que estaríamos tentados de considerar como límites, la regla de universalidad no es menos manifiesta que el carácter normativo de la institución.

²¹ H. M. Dubois, S. J., *Monographie des Betsiléo. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, París, vol. 34, 1938, págs. 876-879.

²² M. A. Murray, *Marriage in Ancient Egypt*, en *Congres international des Sciences anthropologiques, Comptes rendus*, Londres, 1934, pág. 282.

²³ E. Amelineau, *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses, vol. 6, 1895, págs. 72-73. W. M. Flinders-Petrie, *Social Life in Ancient Egypt*, Londres, 1923, pág. 110 Y sigs

²⁴ G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, París, 1889, pág. 171.

He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo -teóricamente contradictorio con el precedente- de los hechos de cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su ubicación y su significado? Desbordando, de modo inevitable, los límites siempre históricos y geográficos de la cultura (coextensiva en el tiempo y en el espacio con la especie biológica), pero reforzando doblemente, mediante la prohibición social, la acción espontánea de las fuerzas naturales a las que, por sus características propias, se opone a la vez que se identifica en cuanto al campo de aplicación, la prohibición del incesto se presenta a la reflexión sociológica como un terrible misterio. En el seno mismo de nuestra sociedad son pocas las prescripciones sociales que preservaron de tal modo la aureola de terror respetuoso que se asocia con las Cosas sagradas. De modo significativo, que luego deberemos comentar y explicar, el incesto, en su forma propia y en la forma metafórica del abuso del menor ("del que", dice la expresión popular, "podría ser el padre"), se une en algunos países con su antítesis: las relaciones sexuales interraciales, por otra parte forma extrema de la exogamia, como los dos estimulantes más poderosos del horror y de la venganza colectivas. Pero este ambiente de temor mágico no sólo define el clima en el seno del cual, aun en la sociedad moderna, evoluciona la institución sino que también envuelve, en el nivel teórico, los debates a los que la sociología se dedicó desde sus orígenes con una tenacidad ambigua: "La famosa cuestión de la prohibición del incesto" ---escribe LévyBruhl- "esta *vexata quæstio* para la cual los etnógrafos y los sociólogos tanto buscaron la solución, no requiere solución alguna. No hay por qué plantear el problema. Respecto de las sociedades de las que terminamos de hablar, no hay por qué preguntarse la razón de que el incesto esté prohibido: esta prohibición no existe...; no se piensa en prohibir el incesto. Es algo que no sucede. O bien, si por imposible esto sucede, es algo asombroso, un *monstrum*, una transgresión que despierta horror y espanto. ¿Acaso las sociedades primitivas conocen una prohibición para la autofagia o el fratricidio? No tienen ni más ni menos razones para prohibir el incesto".²⁵

No debe asombrarnos encontrar tanta timidez en un autor que, sin embargo, no vaciló frente a las hipótesis más audaces, si se considera que los sociólogos están casi todos de acuerdo en manifestar ante este problema la misma repugnancia y la misma timidez.

²⁵ L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, París, 1931, pág. 247.

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA DEL INCESTO

EL PROBLEMA de la prohibición del incesto se presenta a nuestra reflexión con toda la ambigüedad que, en un plano diferente, explica sin duda el carácter sagrado de la prohibición misma. Esta regla, que por serlo es al mismo tiempo presocial en dos sentidos: en primer lugar por su universalidad, luego por el tipo de relaciones a las que impone su norma. La vida sexual en sí es externa al grupo en un doble sentido. Expresa el grado máximo de la naturaleza animal del hombre y atestigua, en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos; en segundo lugar, y de nuevo en un doble sentido, sus fines son trascendentes: satisface sea deseos individuales que, como bien se sabe, se cuentan entre los menos respetuosos de las convenciones sociales, sea tendencias específicas que sobrepasan igualmente, aunque en otro sentido, los fines propios de la sociedad. Por otra parte, señalemos que si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. Debemos volver sobre este punto; el instinto sexual, por ser el mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que ese sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes. Regla que en la sociedad abarca lo que le es más extraño pero, al mismo tiempo, regla social que retiene en la naturaleza aquello que es susceptible de superarla, la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, como trataremos de mostrarlo, es la cultura misma. Por el momento basta señalar a qué dualidad debe su carácter ambiguo y equívoco. En vez de dar cuenta de esa ambigüedad los sociólogos se preocuparon casi exclusivamente por reducirla a otra cosa. Sus tentativas de explicaciones pueden resumirse en tres tipos principales, que aquí nos limitaremos a caracterizar y a analizar en sus rasgos esenciales.

El primer tipo de explicación -que sigue por otra parte la creencia popular vigente en muchas sociedades, incluso la nuestra- intenta mantener el doble carácter de la prohibición, disociándola en dos fases distintas: por ejemplo, para Lewis H. Morgan y sir Henry Maine²⁶ el origen de la prohibición del incesto es natural y social al mismo tiempo, pero en el sentido de ser el resultado de una una reflexión social *sobre* un fenómeno natural. La prohibición del incesto sería una medida de protección destinada a proteger a la especie de los resultados nefastos de los matrimonios consanguíneos. Esta teoría presenta un carácter sorprendente: se encuentra obligada, por su mismo enunciado, a extender el privilegio sensacional de la revelación de las pretendidas consecuencias de las uniones endógamas a todas las sociedades humanas, incluso a las más primitivas, las que en otros dominios no dan prueba de tal clarividencia eugenésica. Ahora bien, esta justificación de la prohibición del incesto es de origen reciente; antes del siglo XVI no aparece en parte alguna de nuestra sociedad. Plutarco, quien, de acuerdo con el plan general de las

²⁶ Sir H. S. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, Nueva York, 1886, pág. 228

Moralía enumera todas las hipótesis posibles sin optar por una de ellas, propone tres que son todas de naturaleza sociológica y de las cuales ninguna se refiere a las taras posibles de la descendencia.²⁷ En el sentido contrario sólo puede citarse un texto de Gregario el Grande,²⁸ que no parece haber despertado eco alguno en el pensamiento de los contemporáneos ni de los comentaristas posteriores.²⁹

Se invocan, es cierto, las diversas monstruosidades que en el folklore de diversos pueblos primitivos, y sobre todo en los australianos, amenazan a la descendencia de parientes incestuosos. Pero, además de que el tabú concebido a la australiana es probablemente el que menos se preocupa por la proximidad biológica (que por otra parte permite muchas uniones, tales como las del tío segundo con la sobrina segunda, cuyos efectos no pueden ser particularmente favorables), será suficiente señalar que semejantes castigos por lo común están previstos por la tradición primitiva para todos aquellos que transgredan las reglas, y no se reservan en absoluto al dominio particular de la reproducción. El siguiente testimonio de Jochelson muestra, con claridad, hasta qué punto debemos desconfiar de observaciones apresuradas: "Los yakut me dijeron que habían observado que los niños nacidos de uniones consanguíneas no tienen buena salud. De este modo Dolganoff, mi intérprete, cuenta de los yukaghir que practican el matrimonio entre primos a pesar de la prohibición acostumbrada llamada *nexiññi*. "que los niños nacidos de tales matrimonios mueren, o que aun los padres son atacados por enfermedades a menudo mortales."³⁰ Esto en lo que respecta a las sanciones naturales. En cuanto a las de orden social, están tan poco fundamentadas en consideraciones fisiológicas que, entre los kenyah y los kayan de Borneo, que condenan el matrimonio con la madre, la hermana, la hija, la hermana del padre o de la madre y la hija del hermano o de la hermana, "en el caso de las mujeres 'lile mantienen con el sujeto la misma relación de parentesco, pero por adopción, estas prohibiciones, con sus consiguientes castigos, son aun más severos, si ello es posible".³¹

Por otra parte, no debe olvidarse que desde el fin del paleolítico el hombre utiliza procedimientos endogámicos de reproducción que llevaron a las especies cultivadas o domésticas a un grado cada vez mayor de perfección. Suponiendo que el hombre haya tenido conciencia de los resultados de semejantes métodos y que haya juzgado, como también se supone, sobre el tema de modo racional, ¿cómo es posible; entonces, explicar que en el dominio de las relaciones humanas llegue a conclusiones opuestas a las que su experiencia verificaba todos los días en el dominio animal o vegetal y de las que dependía su bienestar? Sobre todo, si el hombre primitivo hubiera sido sensible a consideraciones de este orden: ¿cómo comprender que se haya detenido en las prohibiciones y no haya pasado a las prescripciones, cuyo resultado experimental -por lo menos en ciertos casos- hubiese mostrado efectos benéficos? No sólo no lo hizo, sino que aun hoy rechazamos una tentativa de esa índole y ha sido necesario esperar la aparición de teorías oficiales recientes -las que, por otra parte, se denuncian como irracionales- para que se preconizara para el hombre la reproducción orientada. Las prescripciones positivas que encontramos muy a menudo en las sociedades primitivas en relación con la prohibición del incesto son las que tienden a

²⁷ Plutarco, *Quaestiones romanae*, en *Oeuvres*, trad. Amyot, Lyon, 1615, t. 2, págs. 369-370

²⁸ H. F. Muller, A Chronological Note on the Physiological Explanation of the Prohibition of Incest, *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913, págs. 294-295, 1932.

²⁹ J. M. Cooper, Incest Prohibition in Primitive Culture, *Primitive Man*, vol. 5, N° 1,

³⁰ W. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, Jesup North Pacific Expedition, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 13, 1926), pág. 80. Los nuer llaman al incesto "sífilis", porque en una ven el castigo del otro. Cf. E. E. Evans-Pritchard, Exogamous Rules among the Nuer, *Man*, vol. 35, n° 7, 1935.

³¹ Ch. Hose y W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, Londres, 1912, vol. 1, pág. 73. Como lo hacen notar los autores de esta observación, ponen de manifiesto la *illicitud* de las reglas que afectan al incesto (ibíd., vol. 2, pág. 197).

multiplicar las uniones entre primos cruzados (provenientes respectivamente de un hermano y de una hermana); entonces sitúan en los dos polos extremos de la reglamentación social tipos de uniones idénticas desde el punto de vista de la proximidad: la unión entre primos paralelos (provenientes respectivamente de dos hermanos o de dos hermanas) identificada con el incesto fraterno, y la unión entre primos cruzados, que se considera como ideal matrimonial a pesar del grado muy estrecho de consanguinidad existente entre los cónyuges.

Por otra parte, es sorprendente el vigor con que el pensamiento contemporáneo se muestra renuente a abandonar la idea de que la prohibición de interrelaciones entre consanguíneos o colaterales inmediatos se justifica por razones eugenésicas; sin duda ello se debe a que -y nos lo dice nuestra experiencia de los últimos diez años- los últimos vestigios de trascendencia de que dispone el pensamiento moderno se encuentran en los conceptos biológicos. El ejemplo particularmente significativo lo proporciona un autor cuya obra científica contribuyó, en primer lugar, a disipar los prejuicios acerca de las uniones consanguíneas. En efecto, E. M. East mostró, mediante trabajos admirables sobre la reproducción del maíz, que la creación de un linaje endogámico tiene como primer resultado un período de fluctuaciones el cual el tipo está sujeto a variaciones extremas, que sin duda se deben al resurgimiento de caracteres recesivos habitualmente enmascarados. Luego, las variaciones disminuyen en forma progresiva para desembocar en un tipo constante e invariable. Ahora bien, en una obra destinada a un público mayor, el autor, después de revelar estos resultados, llega a la conclusión de que las creencias populares sobre los matrimonios entre parientes próximos están ampliamente fundamentadas; el trabajo del laboratorio no haría más que confirmar los prejuicios del folklore; según las palabras de un viejo autor: *superstition is often awake when reason is asleep*.³² Ello se debe a que los "caracteres recesivos poco deseables son tan frecuentes en la familia humana como en el maíz". Pero esta reaparición enojosa de los caracteres recesivos sólo es explicable -si se excluyen las mutaciones- según la hipótesis de que se trabaja con tipos ya seleccionados: los caracteres que reaparecen son precisamente los que el cultivador había logrado hacer desaparecer mediante sus propios esfuerzos. Esta situación no es posible en el caso del hombre puesto que -se acaba de ver- la exogamia tal como la practican las sociedades humanas es ciega. Pero, antes que nada, lo que East estableció indirectamente con sus trabajos es que estos supuestos peligros jamás se habrían manifestado si la humanidad hubiera sido endógama desde su origen: en este caso nos encontraríamos, sin duda, en presencia de razas humanas tan constantes y definitivamente fijadas como los linajes endógamos del maíz después de la eliminación de los factores de variabilidad. El peligro temporario de las uniones endógamas, suponiendo que existe, es en verdad el resultado (de una tradición de exogamia o *pangamia* y no su causa).

En efecto, los matrimonios consanguíneos sólo combinan genes del mismo tipo, mientras que un sistema en el cual la unión de los sexos sólo estuviera determinada por la ley de probabilidades (la "panmixia" de Dahlberg) los mezclaría al azar. Pero la naturaleza de los genes y sus características individuales son las mismas en ambos casos. Basta que se interrumpan las uniones consanguíneas para que la composición general de la población se restablezca tal como se podía prever sobre la base de una "panmixia". Entonces los matrimonios consanguíneos arcaicos no tienen influencia; sólo actúan sobre las generaciones inmediatamente consecutivas. Pero esta influencia es, en sí misma, función de las dimensiones

³² E. M. East, *Heredity and Human Affairs*, Nueva York, 1938, pág. 156.

absolutas del grupo. Para una población de una cifra dada siempre se puede definir un estado de equilibrio en el que la frecuencia de los matrimonios consanguíneos sea igual a la probabilidad de tales matrimonios en un régimen de "panmixia". En el caso de que la población pase este estado de equilibrio y si la frecuencia de los matrimonios consanguíneos permanece igual, el número de portadores de caracteres recesivos aumenta: "El incremento del grupo implica un aumento de heterocigotismo a expensas del homocigotismo."³³ En el caso de que la población se sitúe por debajo del estado de equilibrio, y si la frecuencia de los matrimonios consanguíneos permanece "normal" en relación con ese estado, los caracteres recesivos se reducen según una tasa progresiva: 0,0572 % en una población de 500 personas con dos hijos por familia; 0,1697 % si la misma población decae a 200 personas. Dahlberg puede entonces concluir que, desde el punto de vista de la teoría de la herencia, "las prohibiciones del matrimonio no parecen justificadas".³⁴

Es cierto que las mutaciones que determinan la aparición de una tara recesiva son más peligrosas en las poblaciones pequeñas que en las grandes. En efecto, en las primeras, las probabilidades de paso al homocigotismo son más elevadas. Por lo contrario, este mismo pasaje rápido y completo al homocigotismo debe, en mayor o menor plazo, asegurar la eliminación del carácter temido. Puede, entonces, considerarse que en una pequeña población endógama de composición estable cuyo modelo se encuentra en muchas sociedades primitivas, el único riesgo del matrimonio entre consanguíneos proviene de la aparición de nuevas mutaciones, riesgo que puede calcularse, puesto que esa tasa de aparición se conoce; sin embargo, la probabilidad de encontrar, en el seno del grupo, un heterocigota recesivo es menor que la que acarrea el matrimonio con un extranjero. Aun en lo que concierne a los caracteres recesivos que surgen por mutación en una población dada, Dahlberg estima que la gravitación de los matrimonios consanguíneos es muy débil respecto de la producción de homocigotas. Ello se debe a que, para un homocigota proveniente de un matrimonio consanguíneo, existe un número enorme de heterocigotas que -en el caso de que la población sea lo bastante pequeña-, serán necesariamente llevados a reproducirse entre ellos. De este modo, en una población de 80 personas la prohibición del matrimonio entre parientes próximos, incluyendo primos en primer grado, no disminuiría el número de los portadores de caracteres recesivos raros más que del 10 al 15%.³⁵ Estas consideraciones son importantes porque hacen intervenir la noción cuantitativa de la cifra de la población. Ahora bien, ciertas sociedades primitivas o arcaicas están limitadas, por su régimen económico, a una cifra de población muy restringida, y precisamente para cifras semejantes la reglamentación de los matrimonios consanguíneos sólo puede tener consecuencias genéticas desdeñables. Sin profundizar este problema -respecto del cual los teóricos modernos sólo se atreven a proporcionar soluciones provisionales y muy matizadas-³⁶ puede, entonces, considerarse que la humanidad primitiva no se encontraba en una situación demográfica tal como para recoger los datos que le proporcionaba la realidad.

Un segundo tipo de explicación tiende a eliminar uno de los términos de la antinomia entre los caracteres, natural y social, de la institución. Para muchos sociólogos y psicólogos, cuyos principales representantes son Westermarck y Havelock Ellis, la prohibición del incesto no es más que la proyección

³³ Gunnar Dahlberg, On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects, *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, vol. 58, 1937-1938, pág. 224.

³⁴ Id., Inbreeding in Man, *Genetics*, vol. 14, 1929, pág. 454.

³⁵ Id., On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects, op. cit., pág. 220.

³⁶ Baur, E. Fischer, P. Lenz, *Menschliche Erblichkeitslehre*, Munich, 1927. G. Dahlberg, *Inzucht bei Polyhybridität bei Menschen*, *Hereditas*, vol. 14, 1930. L. Hogben, *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences*, Londres, 1931. J. B. S. Haldam, *Heredity and Politics*, Londres, 1938. Cf. también más adelante capítulo VIII

o el reflejo, sobre el plano de lo social, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre. Puede observarse un bien número de variaciones importantes entre los defensores de esta posición; algunos hacen derivar el horror al incesto, postulado en el origen de la prohibición, de la naturaleza fisiológica del hombre; otros más bien de sus tendencias psíquicas. De hecho, todos se limitan a retomar el viejo prejuicio de la "voz de la sangre", que se encuentra expresado aquí en forma más negativa que positiva. Ahora bien, está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables. Queda por considerar la interpretación por estimulación actual, o más bien por carencia de la misma. De este modo, para Havelock Ellis, la repugnancia frente al incesto se explica por la influencia negativa de las costumbres cotidianas sobre la excitabilidad erótica, mientras que Westermarck adopta una interpretación del mismo tipo pero transpuesta a un plano más estrictamente psicológico.³⁷

Se podría objetar a estos autores que confunden dos tipos de acostumbramiento: el que se desarrolla entre dos individuos sexualmente unidos y del que se sabe que lleva, por lo general, al debilitamiento del deseo (hasta el punto, declara un biólogo contemporáneo, "de introducir un elemento de desorden en todo sistema social")³⁸ y el que reina entre parientes próximos, al que se adjudica el mismo resultado, si bien el uso sexual, que en el primer caso desempeña una función determinante, está manifiestamente ausente en el segundo. La interpretación propuesta conduce, pues, a una petición de principio: en ausencia de toda verificación experimental no se puede saber si la supuesta observación sobre la que uno se apoya -la menor frecuencia de los deseos sexuales entre parientes próximos- se explica por el acostumbramiento físico o psicológico o como consecuencia de los tabúes que constituyen la prohibición misma. De este modo se la postula, cuando lo que se pretende es explicarla.

Pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo. Explicar la universalidad teórica de la regla por la universalidad del sentimiento o de la tendencia es abrir un nuevo problema, puesto que de hecho que se supone universal no lo es en manera alguna. Por lo tanto, si se desea tratar las muchas excepciones como perversiones o anomalías, se deberá definir en qué consisten estas anomalías en el único nivel en que se las puede invocar sin tautología, vale decir, sobre el plano fisiológico; esto será, sin duda, más difícil en la medida en que una importante escuela contemporánea tomó -respecto de este problema- una actitud que se encuentra en contradicción total con la de Havelock Ellis y la de Westermarck: el psicoanálisis descubre un fenómeno universal no es la repulsión frente a relaciones incestuosas sino, por el contrario, en su búsqueda.

³⁷ Havelock Ellis, *Sexual Selection in Man*, Filadelfia, 1906. E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, vol. 1, pág. 250 Y sigs.; vol. 2, pág. 207 Y sigs. La posición de Westermarck presenta curiosas fluctuaciones. Partió de una interpretación de base instintiva -- muy próxima a la de Havelock Ellis- en la primera edición de su *History of Inman Marriage* y evolucionó hacia una concepción más psicológica que puede encontrarse en la segunda edición de la misma obra. Al fin de su vida (E. Westermarck, *Final Theories of Exogamy*, *Sociological Review*, vol. 26, 1934), sin embargo, en contra de W. L. Z. Seligman y Malinowski retornó no sólo a su posición de 1891, sino hasta a la creencia de que el origen último de la prohibición debe buscarse en una conciencia confusa de las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas. (E. Westermarck, *Three Essays on Sex and Marriage*, Londres, 1934)

³⁸ G. S. Miller, *The Primate Basis of Human Sexual Behavior*, *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, n.º 4, 1931, pág. 398. El hombre tiene en común con los monos superiores es la tendencia innata a cansarse de su pareja sexual.

Tampoco es cierto que el hábito siempre deba considerarse fatal para el matrimonio. Muchas sociedades piensan de modo diferente "El deseo de mujer comienza con el deseo de la hermana" dice el proverbio azande. Los hehe justifican su práctica del matrimonio entre primos cruzados por la larga intimidad que reina entre los futuros cónyuges, verdadera causa -según ellos- de la atracción sentimental y sexual.³⁹ El mismo tipo de relaciones que Westermarck y Havelock Ellis consideran como el origen del horror del incesto las ven los chukchis como modelo del matrimonio exogámico: "La mayoría de los matrimonios entre parientes (vale decir, entre primos) se realiza a edad muy temprana, a veces cuando el novio y la novia se encuentran en la primer infancia. Se celebra la ceremonia y los niños crecen jugando juntos. Un poco más tarde comienzan a formar un grupo aparte. Naturalmente entre ellos se desarrolla un vínculo muy profundo, más fuerte, a menudo, que la muerte; si uno muere, el otro también muere, de tristeza o porque se suicida... Los matrimonios entre familias unidas por lazos de amistad pero sin parentesco entre ellas siguen el mismo modelo. Estas familias a veces se ponen de acuerdo para casar a sus respectivos hijos, aun antes de que éstos hayan nacido."⁴⁰ Incluso en los indios del río Thompson, de la Colombia Británica, donde el matrimonio entre primos de segundo grado se considera incesto y es objeto de burlas, esta hostilidad a los matrimonios consanguíneos, incluso entre parientes lejanos, no impide que algunos hombres se prometan en matrimonio con muchachas veinte años más jóvenes que ellos.⁴¹ Podrían citarse una infinidad de hechos semejantes.

Sin embargo detrás de la actitud a que nos referimos existe una confusión infinitamente más grave. Si el horror al incesto resultase de tendencias fisiológicas o psicológicas congénitas ¿por qué se expresaría con la forma de una prohibición que es al mismo tiempo tan solemne y tan esencial como para que se la encuentre en todas las sociedades humanas con la misma aureola de prestigio sagrado? No habría razón alguna para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse. Se pueden formular dos respuestas a este argumento: la primera consiste en decir que la prohibición no está destinada más que a casos excepcionales en los que la naturaleza falla en su misión. Pero, ¿cuál es la proporción existente entre esas excepciones que la hipótesis obliga a considerar como raras en extremo y la importancia de la reglamentación que apunta hacia ellas? Y sobre todo, si no se las concibiera como posibles y peligrosas, ¿por qué en muchas sociedades los desvíos serían prohibidos y, aun más, castigados con el rigor extremo que se conoce? Sea que el peligro exista para el grupo, para los individuos interesados o para su descendencia, en el grupo -o en la realidad que SP. le otorgue- es donde debe buscarse el origen de la prohibición. Así, de modo inevitable, volvemos a la explicación anterior. Es cierto que se podría invocar una comparación con el suicidio, al que combaten mediante múltiples sanciones las costumbres y, a menudo, la ley, por más que la tendencia a la preservación sea natural para todo ser viviente. Pero la analogía entre incesto y suicidio no es más que aparente. Si en ambos casos la sociedad prohíbe, esta prohibición se aplica, en el primero, a un fenómeno natural, que se realiza comúnmente entre los animales y, en el segundo, a un fenómeno extraño por completo a la vida animal y que debe considerarse como una función de la vida social. La sociedad no prohíbe más que lo que ella misma suscita. Además, y por encima

³⁹ G. Gordon Brown, Hehe-Cross-cousin Marriage, en *Essays Presented to C. G. Seligman ...* Londres, 1934, pág. 33.

⁴⁰ W. Bogoras, The Chukchee. Jesup North Pacific Expedition, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1904-1909), pág. 577

⁴¹ James Teit, The Thompson Indians of British Columbia, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2, parte 4: Anthropology 1, págs. 321 y 325.

de todo, la sociedad condena el suicidio por considerarlo perjudicial para sus intereses, y no porque constituya la negación de una tendencia congénita. La mejor prueba de ello es que, mientras que toda la sociedad prohíbe el incesto, no hay ninguna que no haga lugar al suicidio y deje de reconocer su legitimidad en ciertas circunstancias o para ciertos motivos: aquellos en los cuales la actitud individual coincide accidentalmente con un interés social. Por lo tanto, aún tenemos que descubrir las razones por las que el incesto implica un perjuicio para el orden social.

Las explicaciones del tercer tipo y las que acabamos de presentar tienen en común la presunción de eliminar uno de los términos de la antinomia. En este sentido ambas se oponen a las explicaciones del primer tipo, que mantienen los dos términos al mismo tiempo que intenta disociarlos. Pero mientras que los partidos del segundo tipo de explicación quieren reducir la prohibición del incesto a un fenómeno psicológico o fisiológico de carácter instintivo, el tercer grupo adopta una posición simétrica, pero inversa: ve en la prohibición del incesto una regla de origen puramente social cuya expresión en términos biológicos es un rasgo accidental y secundario. La explosión de esta concepción, de mayor diversidad según los distintos autores, debe hacerse con un poco más de detalle que las precedentes.

La prohibición del incesto, considerada como institución social, aparece bajo dos aspectos diferentes. En ocasiones, sólo estamos en presencia de la prohibición de la unión sexual entre consanguíneos próximos o colaterales; a veces, esta forma de prohibiciones, fundada en un criterio biológico definido, no es más que un aspecto de un sistema más amplio que parece carecer de toda base biológica: en muchas sociedades la regla de la exogamia prohíbe el matrimonio entre categorías sociales que incluyen parientes próximos pero, junto con ellos, incluye un número considerable de individuos entre los que no es posible establecer relación alguna de consanguinidad o de colateralidad o, en todo caso, sólo relaciones muy lejanas. En este último caso, es el capricho aparente de la nomenclatura el que lleva a considerar como parientes biológicos a los individuos afectados por la prohibición.

Los partidarios de las interpretaciones del tercer tipo conceden gran importancia a esta forma amplia y socializada de la prohibición del incesto. Descartemos ya algunas sugerencias de Morgan y de Frazer *que* ven en los sistemas exogámicos métodos destinados para impedir las uniones incestuosas: vale decir, una pequeña fracción de todas las uniones que de hecho prohíben. Se podría obtener, en efecto, el mismo resultado (el ejemplo de las sociedades sin clanes ni mitades lo prueba) sin el edificio embarazoso de las reglas exogámicas. Si esta primer hipótesis explica la exogamia de modo poco satisfactorio, no proporciona explicación alguna para la prohibición del incesto. Desde nuestro punto de vista son teorías mucho más importantes que, al mismo tiempo que aportan una interpretación sociológica de la exogamia, dejan abierta la posibilidad de hacer de la prohibición del incesto una derivación de la exogamia, o bien afirman categóricamente la existencia de esta derivación.

En el primer grupo ubicaremos las ideas de McLennan, de Spencer y de Lubbock,⁴² en el segundo las de Durkheim. McLennan y Spencer vieron en las prácticas exogámicas la fijación por la costumbre de los hábitos de las tribus guerreras cuyo medio normal de obtener esposas era el rapto. Lubbock traza el

⁴² J. F. McLennan, *An Inquiry into the Origin of Exogamy*, Londres, 1896. H. Spencer, *Principles of Sociology*, 3 vols., Londres, 1882-1896. Sir John Lubbock, Lord Avebury, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres, 1870. pág. 83 Y sigs.; *Marriage, Totemism and Religion*, Londres 1911.

esquema de una evolución que habría consagrado el pasaje de un matrimonio de grupo, de carácter endogámico, al matrimonio exogámico por raptó. Las esposas obtenidas por este último procedimiento, en oposición con las precedentes, sólo habrían poseído el status de bienes individuales y de este modo serían el prototipo del matrimonio individualista moderno. Todas estas concepciones pueden descartarse por una razón muy simple: si no quieren establecer conexión alguna entre la exogamia y la prohibición del incesto son extrañas a nuestro estudio; si, por lo contrario, ofrecen soluciones aplicables no sólo a las reglas de exogamia sino a esta forma particular de exogamia que constituye la prohibición del incesto, son del todo rechazables, ya que pretenderían derivar una ley general -la prohibición del incesto- de tal o cual fenómeno especial de carácter, a menudo anecdótico, propio sin duda de ciertas sociedades pero cuya presunción no puede considerarse universal. Este vicio metodológico, junto con algunos otros, también corresponde a la teoría de Durkheim, forma más consciente y más sistemática de interpretación por causas puramente sociales.

La hipótesis presentada por Durkheim en el importante trabajo que inaugura el primer volumen del *Année Sociologique*⁴³ tiene un triple carácter: en primer lugar, se basa sobre la universalización de los hechos que se observaron en un grupo limitado de sociedades; luego, hace de la prohibición del incesto una consecuencia lejana de las reglas de exogamia. Estas últimas, por fin, se interpretan en función de fenómenos de otro orden. Según Durkheim la observación de las sociedades australianas, consideradas como la ilustración de un tipo primitivo de organización que antes eran comunes a todas las sociedades humanas, proporciona la solución del problema del incesto. La vida religiosa de estas sociedades está, como se sabe, dominada por creencias que afirman una identidad sustancial entre el clan y el tótem epónimo. La creencia en esta identidad sustancial explica las prohibiciones especiales que afectan a la sangre considerada como símbolo sagrado y el origen de la comunidad mágico-biológica que une a los miembros de un mismo clan. Este temor por la sangre del clan es particularmente intenso en el caso de la sangre menstrual y explica por qué, en la mayoría de las sociedades primitivas, las mujeres son, en principio a causa de sus menstruaciones y luego de una manera más general, objeto de creencias mágicas y de prohibiciones especiales. Las prohibiciones que afectan a las mujeres y a su segregación, tal como se expresa en la regla de la exogamia, no serían otra cosa que la repercusión lejana de creencias religiosas que primitivamente no harían discriminación entre los sexos, pero que se transforman bajo la influencia del acercamiento que se establece, en la mente de los hombres, entre la sangre y el sexo femenino. En último análisis, si de acuerdo con la regla de la exogamia un hombre no puede contraer matrimonio en el seno de su propio clan, ello se debe a que si actuara de otra manera entraría en contacto, o correría el riesgo de hacerlo, con esta sangre que es el signo visible y la expresión sustancial del parentesco con su tótem. Tal peligro no existe para los miembros de otro clan, ya que al tótem de otro no lo afecta prohibición alguna, no es el depositario de ninguna fuerza mágica; de ahí la doble regla del matrimonio interclánico y de la prohibición del matrimonio en el interior del clan. La prohibición del incesto, tal como la concebimos en la actualidad, no sería entonces más que el vestigio, la supervivencia, de este conjunto complejo de creencias y prohibiciones cuyas raíces se hunden en un sistema mágico religioso donde, en definitiva, reside la explicación. Así pues, al seguir un camino analítico, vemos que para Durkheim la prohibición del incesto es un residuo de la exogamia; que ésta se explica por las prohibiciones especiales que afectan a las

⁴³ E. Durkheim, La prohibition de l'inceste. *L'Année Sociologique*, vol. 1, 1898.

mujeres, y que éstas, por fin, sólo expresan ciertos sentimientos que provienen de la creencia en la consustancialidad del individuo miembro de un clan con su tótem.

La fuerza de esta interpretación radica en su capacidad para organizar, en un mismo y único sistema, fenómenos muy diferentes que, tomados cada uno en particular, parecen difíciles de entender. Su debilidad reside en el hecho de que las conexiones que se establecen de esta manera son frágiles y arbitrarias. Dejemos de lado la objeción perniciosa extraída de la no-universalidad de las creencias totémicas: Durkheim, en efecto, postula esta universalidad y es verosímil suponer que, frente a las observaciones contemporáneas que no la justifican de ninguna manera pero que tampoco pueden, y con razón, invalidar esta exigencia teórica, mantendría su posición. Pero incluso al situarnos por un instante en el marco de la hipótesis, no percibimos el paso lógico que permite deducir las diferentes etapas a partir del postulado inicial. ¡Cada una se encuentra relacionada con la precedente por una relación arbitraria, de la que *a priori* no puede afirmarse que no se pudo producir, pero que nada indica que se haya producido efectivamente. Consideramos, en primer lugar, la creencia en la sustancialidad totémica: sabemos que no es obstáculo para el consumo del tótem pero que confiere a éste sólo un carácter ceremonial. Ahora bien, el matrimonio y, en muchas sociedades, hasta el acto sexual, presentan un carácter ceremonial y ritual que no es en absoluto incompatible con la operación supuesta de comunión totémica que se quiere discernir allí. En segundo lugar, el horror por la sangre y, en particular, por la sangre menstrual, no es un fenómeno universal.⁴⁴ Los jóvenes winnebago visitan a sus amantes aprovechando el secreto a que las condena el aislamiento prescripto durante la duración de las menstruaciones.⁴⁵

Por otra parte, allí donde el horror a la sangre menstrual parece llegar a su punto culminante, no es en absoluto evidente que la impureza tenga predilecciones o límites. Los chaga son bantúes que viven sobre las pendientes del Kilimanjaro; su organización social es patrilineal. Sin embargo, las instrucciones que se dan a las hijas durante la iniciación las ponen en guardia contra los peligros generales de la sangre menstrual y no contra riesgos especiales a los que estarían expuestos los depositarios de la misma sangre. Aun más, es la madre -y no el padre-- quien parece correr el mayor peligro: "No la muestres a tu madre, ella moriría. No la muestres a tus compañeras ya que puede encontrarse una mala, que tomará el lienzo con el que te has secado y tu matrimonio será estéril. No la muestres a una mala mujer que tomará el lienzo para ponerlo en lo alto de su choza... de tal forma que no podrás tener hijos. No arrojes el lienzo sobre el sendero Q en la maleza. Una mala persona puede hacer cosas feas con él. Entiérralo en el suelo. Esconde la sangre a la mirada de tu padre, de tus hermanos y de tus hermanas. Si lo dejas ver, cometes un pecado."⁴⁶

Los aleutes no copulan con sus mujeres durante la menstruación por temor a tener una mala caza, pero si el padre ve a su hija durante la duración de sus primeras menstruaciones ella corre el riesgo de volverse muda y ciega. Es ella, no él, quien corre todos los peligros.⁴⁷ En general una mujer es impura durante la duración de su menstruación, no sólo para sus parientes del clan sino también para su marido exogámico

⁴⁴ M. van Waters, The Adolescent Girl among Primitive People, *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913.

⁴⁵ P. Radin, The Autobiography of a Winnebago Indian, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vols. 16-17, 1920, pág. 393.

⁴⁶ O. F. Raum, Initiation among the Chaga, *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.

⁴⁷ W. Jochelson, *Contes aleutes*, Ms., en New-York Public Library, comp. por R. Jakobson, n.º 34-35.

y, en general, para todo el mundo. Este punto es esencial, puesto que Durkheim pretende derivar la exogamia de un conjunto de costumbres y prohibiciones -las que se refieren a las mujeres- de las que en cierta forma sería la consecuencia y de dificultades a las que ella aportaría una solución. Ahora bien, estas prohibiciones no se anulan con la aplicación de la regla de exogamia y afectan, de manera indistinta, tanto a los miembros endogámicos como a los miembros exogámicos del grupo. Por otra parte, si la regla de exogamia debiera derivarse enteramente de prejuicios acerca de la sangre menstrual, ¿cómo habría aparecido? La prohibición de las relaciones sexuales con la mujer en el período menstrual basta para prevenir el riesgo de polución. Si las reglas de exogamia no tienen otra función, su existencia es superflua e incomprensible, sobre todo cuando uno se representa las complicaciones innumerables que introducen en la vida del grupo. Si se crearon estas reglas es porque responden a otras exigencias y cumplen otras funciones.

Todas las interpretaciones sociológicas, tanto la de Durkheim como la de McLennan, la de Spencer y la de Lubbock, presentan, en definitiva, un vicio común y fundamental. Intentan fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica cuyo desarrollo no es en modo alguno inconcebible en un caso particular, pero cuyos episodios son tan contingentes que debe excluirse por completo la posibilidad de que se haya repetido sin cambio en todas las sociedades humanas. La sucesión durkheimiana, por ser la más compleja, es, una vez más, la que resulta principalmente afectada por esta crítica. Puede concebirse que, en una sociedad determinada, el nacimiento de tal institución particular se explique por transformaciones de carácter muy arbitrario. La historia nos proporciona ejemplos de ello, pero también muestra que procesos de este tipo desembocan en instituciones muy diferentes según la sociedad que se considera y que, en el caso en que instituciones análogas nacen independientemente en diversos puntos del mundo, las sucesiones históricas que prepararon su aparición son muy desiguales. Es lo que se denomina fenómenos de convergencia. Pero si alguna vez nos encontrásemos (como ocurre en las ciencias físicas) con resultados siempre idénticos, se podría concluir con certeza que estos acontecimientos no son la razón de ser del fenómeno sino que manifiestan la existencia de una ley, en la que reside exclusivamente la explicación. Ahora bien, Durkheim no propone una ley que explique el pasaje necesario, para el espíritu humano, de la creencia en la sustancialidad totémica al horror por la sangre, de éste al temor supersticioso a las mujeres y de este último sentimiento, a la instauración de las reglas de exogamia. La misma crítica puede formularse a las reconstrucciones fantasiosas de lord Raglan. Por lo contrario hemos señalado que no hay nada más arbitrario que esta serie de pasajes. Suponiendo que estuviesen presentes sólo en el origen de la prohibición del incesto, hubieran permitido muchas otras soluciones de las que por lo menos algunas deberían haberse realizado por el simple juego del azar. Por ejemplo, las prohibiciones que afectan a las mujeres durante la duración de sus menstruaciones proporcionan una respuesta muy satisfactoria al problema, y muchas sociedades hubieran podido contentarse con ella.

El equívoco es, pues, más grave de lo que parece. No alcanza, exclusiva ni principalmente, al valor de los hechos invocados sino también a la concepción de la prohibición misma. McLennan, Lubbock, Spencer, Durkheim ven la prohibición del incesto la supervivencia de un pasado enteramente heterogéneo en relación con las condiciones actuales de la vida social. A partir de este momento se encuentran situados frente a un dilema: o bien este carácter de supervivencia agota el conjunto de la institución y el modo de comprender la universalidad y la vitalidad de una regla de la que sólo aquí y allá deberían desenterrarse

vestigios informes, o bien la prohibición del incesto responde, en la sociedad moderna, a funciones nuevas y diferentes. Pero en este caso debe reconocerse que la explicación histórica no agota el problema; luego, y por encima de todo, se plantea el problema de saber si el origen de la institución no se encuentra en estas funciones siempre actuales y verificables por la experiencia más que en un esquema histórico vago hipotético. El problema de la prohibición del incesto no consiste tanto en buscar qué configuraciones históricas, diferentes según los grupos, explican las modalidades de la institución en tal o cual sociedad particular. El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sextos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua.

El análisis decepcionante al cual nos acabamos de dedicar explica, por lo menos en parte, por qué la sociología contemporánea prefirió a menudo confesar su impotencia antes que afanarse en una tarea que, a causa de tantos fracasos, parece haber obstruido sucesivamente todas las salidas. En vez de admitir que sus métodos son inadecuados pues no permiten enfrentar un problema de esta importancia e iniciar la revisión y el reajuste de sus principios, proclama que la prohibición del incesto está fuera de su dominio. De esta manera, en su *Traité de sociologie primitive*, al que se debe la renovación de tantos problemas, Robert Lowie concluye a propósito del tema que nos ocupa: "No pertenece al etnógrafo sino al biólogo y al psicólogo explicar por qué el hombre experimenta tan profundamente el horror hacia el incesto. El observador de una sociedad se contenta con el hecho de que el temor del incesto limita el número de las uniones biológicamente posibles."⁴⁸ Respecto de este mismo tema otro especialista escribe: "Tal vez sea imposible explicar una costumbre universal y encontrar su origen; todo lo que podemos hacer es establecer un sistema de correlaciones con hechos de otro tipo"⁴⁹, lo que equivale a la renuncia de Lowie. Sin embargo, la prohibición del incesto sería el único caso en que se pediría a las ciencias naturales la explicación de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres.

Es verdad que, por su universalidad, la prohibición del incesto tiene que ver con la naturaleza, vale decir con la biología, o con la psicología, o con ambas; pero no es menos cierto que, como regla, constituye un fenómeno social y que proviene del universo de las reglas, vale decir de la cultura, y en consecuencia atañe a la sociología, cuyo objeto es el estudio de la cultura. Lowie percibió bien este hecho, de tal modo que en el Apéndice del *Traité* volvió a considerar la declaración citada en el párrafo precedente: "Sin embargo, no creo, como creía antes, que el incesto repugne *instintivamente* al hombre ... Debemos... considerar la aversión hacia el incesto como una antigua adaptación cultural."⁵⁰ El fracaso casi general de las teorías no autoriza a extraer una conclusión diferente. Por lo contrario, el análisis de las causas de este fracaso debe permitir el reajuste de los principios y de los métodos que son los únicos que pueden fundar una etnología viable. En efecto, ¿cómo pretender analizar e interpretar las reglas si, ante la Regla por excelencia, la única universal y que asegura poder de la cultura sobre la naturaleza, la etnología debiera confesarse impotente?

⁴⁸ R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, trad. por Eva Métraux, París, 1935, pág. 27.

⁴⁹ B. Z. Seligman, The Incest Taboo as a Social Regulation, *Sociological Review*, vol. *TI*, n^o 1, 1935, pág. 75

⁵⁰ R. H. Lowie, op. cit., págs. 446-447.

Mostramos que los antiguos teóricos que se dedicaron al problema de la prohibición del incesto se situaron en uno de los tres puntos de vista siguientes: algunos invocaron el doble carácter, natural y cultural, de la regla, pero se limitaron a establecer entre uno y otro una conexión extrínseca, establecida mediante un procedimiento racional del pensamiento. Los otros, o bien quisieron explicar la prohibición del incesto exclusiva o predominantemente, por causas naturales; o bien vieron en ella, exclusiva o predominantemente, un fenómeno cultural. Se comprobó que cada una de estas tres perspectivas conduce a callejones sin salida o a contradicciones. En consecuencia, queda abierta una sola vía: la que hará pasar del análisis estático a la síntesis dinámica. La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella. La relación entre la existencia biológica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a una ni a otra. En este trabajo nos proponemos proporcionar la solución ni a una ni a otra. En este trabajo nos proponemos proporcionar la solución de esta anomalía al mostrar que la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra.

Sin embargo, esta unión no es estática ni arbitraria, y en el momento en que se establece modifica por completo la situación total. En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden.

Capítulo III

EL UNIVERSO DE LAS REGLAS

Aunque la raíz de la prohibición del incesto se encuentra en la naturaleza, sólo podemos aprehenderla en su punto extremo, vale decir, como regla social. Muestra una gran diversidad en los distintos grupos, tanto en lo que respecta a su forma como a su campo de aplicación. Muy restringida en nuestra sociedad, llega a abarcar los grados de parentesco más distantes en ciertas tribus norteamericanas. Es innecesario agregar que, en este último caso, la prohibición afecta menos a la consanguinidad real, a menudo imposible de establecer, a veces inexistente, que al fenómeno puramente social por el cual dos individuos sin verdadero parentesco se encuentran situados en la clase de los "hermanos" o de las "hermanas", de los "padres" o de los "hijos". Entonces la prohibición se confunde con la regla de exogamia. A veces también subsisten en forma conjunta. Como se señaló con frecuencia, la exogamia no bastaría para prohibir la alianza de una madre con su hijo en una sociedad de régimen patrilineal o de un padre con su hija en una sociedad matrilineal. Sin embargo, en muchos casos es la regla de exogamia, o el sistema de parentesco, el que decide, sin tornar en cuenta las conexiones reales, excluidos las del primer grado; la misma ley que, en el matrimonio entre primos cruzados, asimila como hermanos y hermanas a un grupo de primos hermanos, califica a la otra mitad de estos mismos primos hermanos como esposos potenciales. El mismo sistema, y también otros, ven en la alianza del tío materno con su sobrina, y más raramente de la tía materna con su sobrino, tipos de matrimonios muy recomendables y a veces; prescriptos, mientras que una pretensión análoga por parte del tío paterno; o de la tía materna suscitaría el mismo horror que el incesto con los padres, con los cuales se asimila a estos colaterales. A menudo se señaló que varios códigos contemporáneos olvidaron inscribir n uno u otro de los abuelos, y a veces a ambos, en el registro de los grados prohibidos. Esta laguna se explica: porque las uniones de este tipo son muy improbables en las sociedades modernas, aunque entre los australianos —en otros aspectos ten puntillosos— y en ciertas tribus oceánicas este tipo de unión no es inconcebible, aunque otros, que implican un parentesco menos cercano, son específicamente prohibidos. De este modo la prohibición del incesto no siempre, se expresa en función de los grados de parientes reales; no obstante, en todos los casos apunta a los individuos que se dirigen entre sí mediante ciertos términos. Esto es cierto incluso para los sistemas oceánicos que permiten el matrimonio con una "hermana" clasificatoria, pero que al mismo tiempo distinguen entre *kave maori*, "hermana verdadera", y *kave kasese*, "hermana diferente", *kave fakalafalafa*, "hermana puesta de lado", *have i take yayea*, "hermana de otro lugar".

Es la relación social la que cumple una función determinante más —allá del lazo biológico, implicada por los términos "padre", "madre", "hijo", "hija", "hermano" y "hermana". Sobre todo a causa de ello deben considerarse como racionalizaciones las teorías que intentan justificar la prohibición del incesto por las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas (incluyendo los numerosos mitos primitivos que sugieren esta interpretación).

Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la

consanguinidad al hecho cultural de la alianza. Ya la misma naturaleza opera según el doble ritmo de recibir y dar que se traduce en la oposición del matrimonio y de la filiación. Pero si bien este ritmo, igualmente presente en la naturaleza que en la cultura, le confiere de alguna manera una forma común, no por eso aparece bajo el mismo aspecto en los dos casos. El dominio de la naturaleza se caracteriza por el hecho de que sólo se da lo que se recibe. El fenómeno de la herencia expresa esta permanencia y esta continuidad. En el dominio de la cultura, por lo contrario, el individuo recibe siempre más de lo que da y al mismo tiempo da más de lo que recibe. Este doble desequilibrio se expresa respectivamente en los procesos, inversos entre sí y a la vez opuestos al precedente, de la educación y de la invención. No tratamos de sugerir aquí que los fenómenos vitales deban considerarse como fenómenos de equilibrio; lo contrario es manifiestamente verdadero. Pero los desequilibrios biológicos no aparecen como tales sino en su relación con el mundo físico. Comparados con los fenómenos culturales sé muestran, por lo contrario, bajo las formas de la estabilidad, mientras que (el privilegio de la síntesis dinámica corresponde a los fenómenos del nuevo orden. Desde este punto de vista, el problema del pasaje de la naturaleza a la cultura se reduce, pues, al problema de la introducción del proceso de acumulación en el seno de procesos de repetición. ¿Cómo es posible esta introducción sobre la base de los datos naturales, por hipótesis los únicos presentes? Como acabamos de señalar, la naturaleza, así como la cultura, opera según el doble ritmo del recibir y el dar. Sin embargo los dos momentos de este ritmo, tal como lo reproduce la naturaleza, no le son indiferentes a la cultura: respecto del primer período, el de recibir, que se expresa por medio del parentesco biológico, la cultura es impotente: la herencia de un niño está integralmente inscrita en el seno de los genes transmitidos por los padres; así como sean los genes, así será el niño. La acción momentánea del medio puede agregar su impronta; sin embargo, no podría fijarla con independencia de las transformaciones de este mismo medio. Pero consideremos ahora la alianza: la naturaleza la exige tan imperiosamente como la filiación pero no de la misma manera ni en la misma medida, ya que en el primer caso sólo se requiere el hecho de la alianza, pero —dentro de límites específicos— no se requiere su determinación. La naturaleza asigna a cada individuo determinaciones transmitidas por sus padres reales, pero no decide, en modo alguno, quiénes serán estos padres. Por lo tanto, la herencia considerada desde el punto de vista de la naturaleza es doblemente necesaria en primer lugar como ley —no hay generación espontánea—, luego como especificación de la ley, puesto que la naturaleza no sólo dice que es necesario tener, padres sino que también el hijo será semejante a ellos. Por lo contrario, en lo que respecta a la alianza, la naturaleza se contenta con afirmar la ley pero es indiferente a su contenido. Si la relación entre padres e hijos está rigurosamente determinada por la naturaleza de los primeros, la relación entre macho y hembra sólo lo está por el azar y la probabilidad. Si se dejan de lado las mutaciones, en la naturaleza se encuentra un principio de indeterminación y sólo uno que se pone de manifiesto en el carácter arbitrario de la alianza. Ahora bien, si de acuerdo con los hechos se admite la anterioridad histórica de la naturaleza en relación con la cultura, sólo gracias a las posibilidades dejadas por la primera la segunda pudo, sin discontinuidad, insertar su impronta e introducir sus propias exigencias. La cultura debe inclinarse frente a la fatalidad de la herencia biológica; la eugenesia puede tener a lo sumo la pretensión de manipular este hecho dado e irreductible, al mismo tiempo que está obligada a respetar sus condiciones iniciales. Pero la cultura, impotente frente a la filiación, toma conciencia de sus deberes al mismo tiempo que de sí misma, frente al fenómeno totalmente diferente de

la alianza, el único sobre el cual la naturaleza no lo ha dicho todo. Sólo allí, pero también por fin allí, la cultura puede y debe, so pena de no existir, afirmar "primero yo" y decir a la naturaleza: "No irás más lejos."

Por razones mucho más profundas que las que ya hicimos valer nos oponemos, pues, a las concepciones que —tal como las de Westermarck y de Havelock Ellis— suponen en la naturaleza un principio de determinación de la alianza, aunque más no sea negativo. Cualesquiera que sean las incertidumbres referentes a las costumbres sexuales de los grandes monos y del carácter monogámico o poligámico de la familia en el gorila y en el chimpancé, es cierto que estos grandes antropoides no practican discriminación sexual alguna respecto de sus parientes próximos. Por lo contrario, las observaciones de Hamilton establecen que, hasta en los macacos, el hábito sexual debilita el deseo.² Por lo tanto, o bien no existe vínculo alguno entre los dos fenómenos, o bien el pasaje de la costumbre a la aversión, considerada por Westermarck como el origen verdadero de la prohibición, se produce en el hombre con caracteres nuevos. ¿Cómo explicar ésta particularidad si, por hipótesis, se excluyó la intervención de todo procedimiento de origen intelectual, vale decir cultural? Será necesario ver en la supuesta aversión un fenómeno específico, pero para el cual se buscarán en vano los mecanismos fisiológicos correspondientes. Consideramos que si la aversión constituyera un fenómeno natural se manifestarla sobre un plano anterior o, por lo menos, externo a la cultura e indiferente a ella; entonces sería vano preguntar de qué manera y según qué mecanismos se opera esa articulación de la cultura sobre la naturaleza, sin la cual no puede existir continuidad entre los dos órdenes. Este problema se aclara cuando se admite la indiferencia de la naturaleza —certificada por todos los estudios de la vida animal— respecto de las modalidades de las relaciones entre los sexos, ya que es precisamente la alianza la que proporciona la bisagra o más exactamente la muesca en la que se inserta la bisagra: la naturaleza impone la alianza sin determinarla y la cultura sólo la recibe para definir enseguida sus modalidades. Se resuelve así la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa sólo el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, llenó esta forma vacía, así como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen. Por el momento contentémonos con esta comprobación, que la llenó de ese contenido que es la Regla, sustancia a la vez permanente y general de la cultura, sin plantearnos aún la pregunta de por qué esta regla presenta el carácter general de prohibir ciertos grados de parentesco y por qué este carácter general aparece tan curiosamente diversificado.

El *hecho de la regla*, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización.⁵¹ La prohibición del incesto constituye cierta forma —y hasta formas muy diversas— de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aun más exactamente, ella es la Intervención.

Este problema de la intervención no sólo se plantea en el caso particular que nos ocupa. Es planteado

⁵¹ Este punto fue bien visto por Porteus para Australia: S. D. Portetu, *The Psychology of a Primitive People*, Nueva York-Londres. 1931. Pág 269.

y resuelto por la afirmativa, cada vez que el grupo se enfrenta con la insuficiencia o la distribución aleatoria de un valor cuyo uso presenta una importancia fundamental. Ciertas formas de racionamiento son nuevas para nuestra sociedad y crean una impresión de sorpresa en mentalidades formadas según las tradiciones del liberalismo económico. De este modo nos vemos llevados a ver en la intervención colectiva, que se manifiesta en el caso de bienes que desempeñan una función esencial en el género de vida propio de nuestra cultura, una innovación osada algo escandalosa. Puesto que el control de la distribución y del consumo remite a la esencia mineral, creemos de buena gana que su fórmula apenas puede ser contemporánea del automóvil. Sin embargo, no es así: "el régimen del producto escaso" constituye un modelo de una generalidad extrema. En este caso, como en muchos otros, los períodos de crisis a los que hasta hace poco nuestra sociedad estaba tan poco acostumbrada a enfrentar, sólo restauran en una forma crítica un estado de cosas que la sociedad primitiva considera más o menos como normal. Así el "régimen del producto escaso", tal como se expresa en las medidas de control colectivo, es mucho menos una innovación causada, por las condiciones de la guerra-moderna y por el carácter mundial de nuestra economía que el resurgimiento de un conjunto de procedimientos familiares a las sociedades primitivas, sin los cuales la coherencia del grupo se vería amenazada a cada instante.

Es imposible abordar el estudio de las prohibiciones del matrimonio sin compenetrarse, desde el comienzo, con el sentimiento concreto de que los hechos de este tipo no tienen un carácter excepcional sino que representan una aplicación particular, en un dominio dado, de principios y métodos que vuelven a presentarse cada vez que se pone en juego la existencia físico o espiritual del grupo. Este controla la distribución no sólo de las mujeres sino de todo un conjunto de valores, entre los cuales el alimento es el más fácil de observar; ahora bien, el alimento no sólo es un bien más y sin duda el esencial; entre las mujeres y el alimento existe todo un sistema de relaciones, reales y simbólicas, cuya naturaleza sólo puede determinarse progresivamente pero cuya aprehensión, aun superficial, basta para establecer este acercamiento: "La mujer alimenta a los puercos, los parientes se los prestan y los aldeas los cambian por mujeres", señala en algún lugar Thurnwald.⁵² Esta continuidad sólo es posible porque no se sale del dominio de la especulación. El pensamiento primitivo está de común acuerdo para proclamar que "el alimento es un asunto de distribución"⁵³ pero sucede que el indígena, en el curso de las estaciones, vive según el doble ritmo de la abundancia y del hambre, pasando por toda la gama de las sensaciones que van desde la inanición, hasta la saciedad. De un régimen a otro, de los "meses de hambre" a los "meses de francachela", el cambio es brutal y completo.⁵⁴ Estas observaciones no sólo son válidas en el caso de África. En los svaneles del Cáucaso, "si alguna familia se decide a matar un buey, una vaca, o a inmolar algunas decenas de ovejas, los vecinos llegan de todas partes... Así repletos, los svaneles ayunarán durante semanas enteras, contentándose con tragar un poco de harina diluida en agua. Luego sobreviene un nuevo festín..." Es normal que, en medio de esta incertidumbre radical que podría ilustrarse con ejemplos tomados del mundo entero, el pensamiento primitivo no pueda considerar el alimento "como una cosa que el mismo individuo produce, posee y consume. Durante la infancia, el sustento proviene de los adultos y durante todo el resto de la vida se comparte con los contemporáneos"

⁵² R. Thurnwald, *Pigs and Currency in Duin*, Oceanic, vol. 5, 1134, 1935

⁵³ A. Richards, *Land, Labour and Wealth in Northern Rhodesia*, Londres, 1939, pág. 197.

⁵⁴ A. Richards, *Hunger and Work in a Savage Tibet*, Londres, 1932, pág. 165.

Este reparto tiene lugar según reglas que es interesante considerar pues reflejan y, sin duda, también precisan la estructura del grupo familiar y social.

El cazador esquimal de la bahía de Hudson que derriba una morsa recibe los colmillos y un miembro anterior; ser primer ayudante da derecho al otro miembro anterior; el cuello y la cabeza son para el ayudante siguiente, el vientre para el tercero y cada uno de los dos últimos recibe uno de los miembros posteriores. Pero, en períodos de escasez, se suspenden todos los derechos de reparto y la presa se considera como bien común de la comunidad entera.⁶

En otra parte de este trabajo describiremos la organización matrimonial de ciertas poblaciones de Birmania. Al lector le bastará remitirse a ellas¹⁰ para comprender hasta qué punto los intercambios matrimoniales y los intercambios económicos forman, en la mente indígena, parte integrante de un sistema fundamental de reciprocidad. Los métodos de reparto de la carne vigentes en esta región del mundo no testimonian una ingeniosidad menor que la presente en el reparto de las mujeres. Stevenson describió con detalle los primeros. Los grupos receptores varían según la importancia de la fiesta; los que reciben en la serie de las fiestas *tsawnlam* no son los mismos que comparecen en ocasión de las danzas de caza o de guerra; el sistema de las obligaciones se encuentra de nuevo modificado para las fiestas fúnebres *Ruak knah, Khan Tseh y Pual Thawn*:

Cuadro 1

Grupos receptores	Fiesta "Khuang tsawi"	Animales matados en la caza	Funerales
Padre	+	+	—
Hermanos (clasificatorios)	+	+	+
Hermanas	+(6)	+	+(3)
Hermano de la madre	+	+	+
Hermano de la mujer	+	+	+
Yo (como huésped, cazador o heredero)	+	+	+
<i>Rual</i>	+	+	+
Jefe	+	+	+
Herrero	+	+	+
Propietario del fusil	—	+	—
Ojeadores	—	+	—
Huéspedes de fiestas anteriores	+	—	—
<i>Sangsuan</i>	—	+	—
Obreros (de fiestas)	+	+	+
Asistentes (de fiestas)	+	—	—
Propietario de bambu <i>khuang</i>	+	—	—

⁶ F. Boas, The Eskimo of Baffin's Land and Hudson Bay, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 15, 1901. Primera Parte, págs. 116 y 372.

¹⁰ Segunda Parte, capítulos XV y XVI.

Se describieron reglas curiosamente similares para Samoa.⁵⁵

En los casos que nos ocupan, se sacrifican tres búfalos (*Bos frontalis*) para la fiesta *Khuang Tsami* y se los recoirta de la siguiente manera (fig. 1):

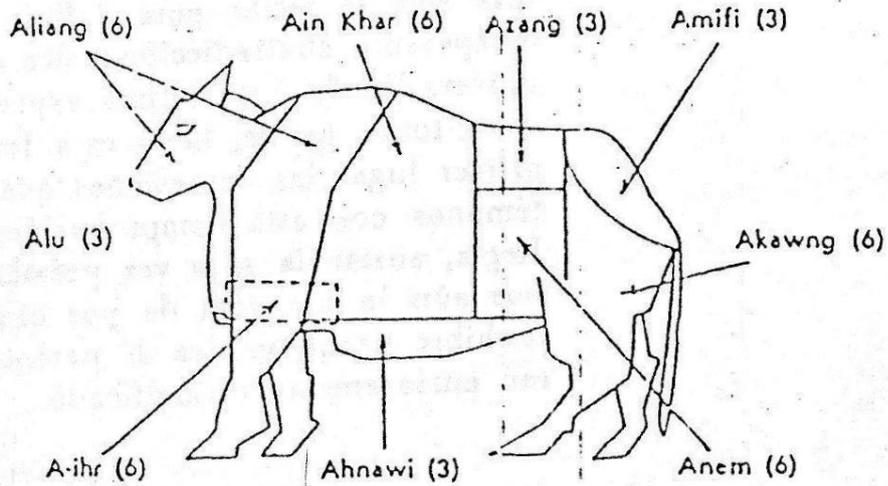


FIG. 1.— (Según Stevenson, *Feasting, etc.*, op. cit., pág. 19.)

La distribución se hace dentro de los límites del grupo de parentesco de acuerdo con la siguiente representación (fig 2):

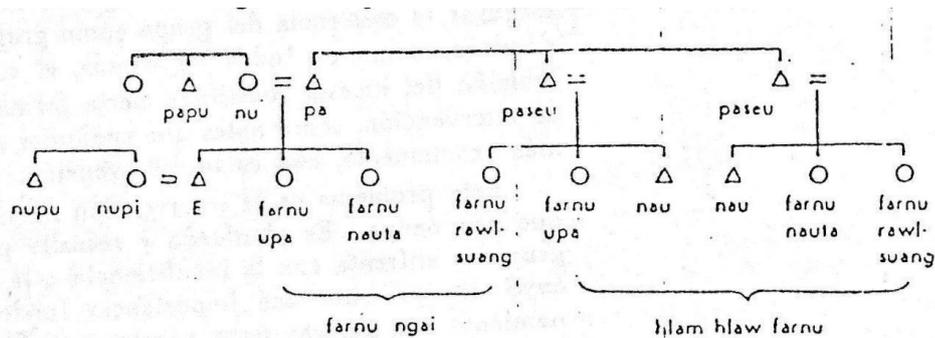


FIG. 2.

Pa y nau reciben tres alu y tres amifi (las cabezas para los parientes más próximos, las articulaciones para los más alejados).

farnu ngai: un akawng cada uno

hlam hlaw farnu: un aknawi cada uno

nupu y papu: se reparten el pusa, o visceras

rual (amigos rituales): un azang cada uno

Los asistentes, jefes, herreros, etc., participan igualmente en la distribución

Estas reglas no sólo en su aspecto forma- pertenecen al mismo tipo que las que determinan la

⁵⁵ Buck, *Samia Material Culture*

distribución del precio de la novia. Están ligadas con ellas de modo orgánico. Tenemos por lo menos dos indicios de ello. Un hombre siempre forma pareja con una de sus hermanas a quien se llama su: ruang pawn farnu, "hermana apareada" de la cual recibe el precio de la novia y de cuyo marido se transforma en nupu; por otra parte, la generosidad desplegada en las fiestas tiene el efecto de elevar el precio exigible para el matrimonio de las hijas.⁵⁶

Entre los cafres, antes, el reparto organizado de los productos alimenticios se aplicaba, sin duda, a los alimentos vegetales y a la leche, tanto como a la carne. Pero aun hoy "el corte de un buey, en la plaza central de un villorrio, o del producto de la caza proporciona a los niños pequeños una demostración dramática de la función de las relaciones de parentesco y de la serie de obligaciones recíprocas que acarrear".⁵⁷ Los tonga atribuyen un cuarto trasero al hermano mayor, un cuarto delantero al hermano menor, los dos miembros restantes a los hijos mayores, el corazón y los riñones a las mujeres, la cola y la grupa a los allegados y un pedazo de filete al tío materno; sin embargo, en ciertas regiones del África oriental, las reglas son infinitamente más complicadas, ya que varían según se trate de bueyes, ovejas o cabras. Además de los parientes, el jefe y los que ayudaron a traer el animal tienen derecho a una parte de él; esta distribución se realiza de modo menos ostensible que el reparto en la plaza del villorrio, cuyo fin es "que puedan ser vistos los que comen y los que no comen". En efecto, en el interior de la familia la autoridad descansa sobre la "posesión y el control del alimento".⁵⁸

Por fin debemos citar la descripción, que pertenece al mismo observador, del reparto de un gran antílope entre 22 adultos y 27 niños: "Mientras se cortaba el animal reinaba la mayor excitación... y precedieron a la comida murmullos de codicia. Las mujeres machacaban con entusiasmo un complemento de harina 'para comer con toda esta carne. . .' Inmediatamente después del festín, las mujeres se reunieron no lejos de mí; conversaban ruidosamente y no se cansaban de describir con éxtasis lo satisfechas que se encontraban... Una vieja señora muy feliz exclamaba mientras se golpeaba el estómago: me siento rejuvenecida, me siento tan aliviada . . ."⁵⁹

Sin duda, desde hace algunos años somos más sensibles al valor dramático de situaciones semejantes; en todo caso, no sería excesivo poner en guardia al lector inclinado a apreciarlas según la perspectiva de nuestra cultura tradicional que se complace en oponer lo patético del amor desdichado y lo cómico del estómago lleno. En la inmensa mayoría de las sociedades humanas los dos problemas se sitúan sobre el mismo plano, ya que en uno y en otro dominio la naturaleza deja al hombre en presencia del mismo riesgo: la suerte del hombre satisfecho presenta el mismo valor emotivo y puede servir de pretexto para la misma expresión lírica que la del hombre amado. La experiencia primitiva afirma, por

⁵⁶ H. N. C. StevtnL.cn, Fcasling KTjz Meat Division among the Zshau Chins of Burino, Journal. the Royal Antkropological Imtitute, vol. 67, 1937, págs. 22-24. Se encontrarán otros esquemas de reptarto eri: S. M. Shirokogorofí, The Psjchomntol Cornplex of the Tungui, Londres, 1935, pág. 120

⁵⁷ A. Richards, flunger núci ÍTork in a Savcge Tfibc, Londres, 1932, pág. 79. Igualmente, y después de haber recordado C'.:e toda la actividad de una tribu australiana está fundada en una red de relación's perscr.ales establecidas sobre la base de un sistema genealógico, Radcáffc Itrown agrega: "Cusr.do un indígena sale de caza, el producto que trae no es sólo para r], sino tamb en psrt BU mujer y sus hijos y además para otros paicnles, siendo su deber darles carne cac'i vez que tiene" (A. R. Radcliífe Brown, On Social Structure, Journal of the Ro--al Ar.'-ropologicc! ínjjí'/u.'c, vol. 70, Primera Parte, 1940, pág. 7). Elkin se expr.sa mil o tnt-nos en los mismos términos: "Les reglas- de parentesco son igualmente la base d<:l repj-'o de bienes, lo que explica el hecho de que el indígena comparta trdo lo que pisce" (A. P. EIXin, Anthropology and the Futurc of the Australinn AborigÍDes, Oceania, vol. 5, 1934, pág. 9).

⁵⁸ A. Richards, llungtr and Work..., págs. 80-81.

⁵⁹ A. Richards, Land, Lobeur...,pág 55-59

otra parte, la continuidad entre las sensaciones orgánicas y las experiencias espirituales. El alimento está, en su totalidad, impregnado de signos y de peligros. El sentimiento de "calor" puede ser un común denominador de estados tan diferentes para nosotros como la cólera, el amor o el hartazgo. Este último, a su vez, traba las comunicaciones con el mundo sobrenatural.⁶⁰

Para admitir la identificación de las mujeres con bienes, por una parte escasos y por la otra esenciales para la vida del grupo, no se necesita, pues, recordar el vocabulario matrimonial de la Gran Rusia, en el que al novio se lo llama "el mercader" y a la novia "la mercadería"⁶¹. La comparación parece menos chocante si se recuerdan los análisis de A. Richards que ponen de manifiesto los sistemas de equivalencias psicofisiológicas del pensamiento indígena: "El alimento es la fuente de las emociones más intensas, proporciona la base de algunas nociones más abstractas y de las metáforas del pensamiento religioso... para el primitivo, el alimento puede transformarse en el símbolo de las más altas experiencias espirituales y en la expresión de las relaciones sociales más esenciales."⁶²

En primer lugar examinemos la característica de la escasez. Existe un equilibrio biológico entre los nacimientos masculinos y los nacimientos femeninos. Salvo en las sociedades en las que este equilibrio se halla modificado por la intervención de las costumbres, cada individuo macho debe tener una oportunidad, cercana a una probabilidad muy alta, de procurarse una esposa. En estas condiciones, ¿es posible hablar de las mujeres como de un bien escaso cuyo reparto requiere la intervención colectiva? Es difícil contestar a esta pregunta sin plantear el problema de la poligamia, cuya discusión excedería demasiado los límites de este trabajo. Nos limitaremos, pues, a algunas consideraciones rápidas que constituirán menos una demostración que la reseña de la posición que nos parece más sólida al respecto. Desde hace algunos años la atención de los etnólogos, sobre todo de aquellos que se declaran partidarios de la interpretación difusionista, se sintió atraída por el hecho de que la monogamia parece predominante en las sociedades cuyo nivel económico y técnico aparece, por otra parte, como el más primitivo. A partir de esta observación y de otras similares, estos etnólogos llegaron a conclusiones más o menos aventuradas. Según el padre Schmidt y sus alumnos, debería verse en este fenómeno el signo de una mayor pureza del hombre en estas frases arcaicas de la existencia social; según Perry y Elliot Smith, estos hechos serían el testimonio de la existencia de una especie de Edad de Oro ulterior al descubrimiento de la civilización. Creemos que se puede acordar a todos estos autores la exactitud de los hechos observados, pero qué conclusión se debe extraer; es diferente: las dificultades de la existencia cotidiana y el obstáculo que ponen a la formación de los privilegios económicos (de los que puede verse con facilidad que, en las sociedades más evolucionadas, constituyen siempre la infraestructura de la poligamia) son los que limitan, en estos niveles arcaicos, el acaparamiento de las mujeres en provecho de algunos. La pureza de olmo, en el sentido de la Escuela de Viena, no interviene, pues, en absoluto en lo que de buena gana denominaríamos, más que monogamia, una forma de poligamia abortiva, puesto que tanto en estas sociedades como en las que sancionan favorablemente las uniones poligámicas, así como en la nuestra, se tiende hacia una multiplicación de las esposas. Antes indicamos que el carácter contradictorio de las

⁶⁰ A. Richards, *Hunger and Work...*, pág. 167

⁶¹ M. Kownlevsky, *Marriage among the Farly S'-l-l*, *Folklore*, vol. 1, 1C50, pñg. 480. Se encuentra el mismo simbolismo en los cristianos de Mosul; donde la demanda en matrimonio toma la forma de una expresión estilizada: "¿Tiene usted una mercadería para vendernos?... (Excelente mercadería la vuestra! La compramos"

⁶² A. Richards, *Hunger and Work...*, pag 173-174

informaciones acerca de las costumbres sexuales de los grandes monos no permite resolver, en el nivel animal, el problema de la naturaleza innata o adquirida de las tendencias poligámicas. Las observaciones sociales y biológicas se unen pañi sugerir que estas tendencias son naturales y universales en el hombre y que las únicas causas responsables de su represión provienen de limitaciones nacidas del medio y de la cultura.⁶³ De modo que, en nuestra opinión, la monogamia no es una institución positiva: constituye sólo el límite de la poligamia en sociedades en las cuales, por razones muy diferentes, la competencia económica y sexual alcanza una forma aguda. El débil volumen de la-unidad social en las sociedades más primitivas da cuenta de estos caracteres particulares.

Por otra parte, aun en estas sociedades la monogamia no constituye una regla general. Los nambikwara, seminómades de Brasil occidental, que durante la mayor parte del año viven de la recolección de frutos, autorizan la poligamia entre sus jefes y brujos: el acaparamiento de dos, tres o cuatro esposas por uno o dos personajes importantes, en el seno de una banda que cuenta a veces con menos de veinte personas, obliga a sus compañeros a una virtud forzosa. Este privilegio es suficiente para trastornar el equilibrio natural de loa sexos, ya que loa adolescentes varones a veces no encuentran esposas disponibles entre las mujeres de su generación. Cualquiera que sea la solución dada al problema —homosexualidad de los nambikwara, poliandría fraterna en sus vecinos septentrionales, los tupi-kawahib— no por ello la escasez de las esposas se manifiesta con menos dureza en una sociedad que es, sin embargo, predominantemente monogárnica.⁶⁴ Pero las consideraciones del párrafo anterior conservarían su valor aun en una sociedad que aplicase la monogamia en forma rigurosa: la tendencia poligámica profunda, cuya existencia puede admitirse en todos los hombres, hace que siempre aparezca como insuficiente el número de mujeres disponibles. Agreguemos que, aun si hubiera tantas mujeres como hombres, no todas son igualmente deseables —dando a este término un sentido más amplio que su habitual connotación erótica— y que, por definición (como muy bien lo observó Hume en un célebre ensayo),⁶⁵ las mujeres más deseables forman una minoría. En consecuencia la demanda de mujeres está siempre, real o virtualmente, en estado de desequilibrio y de tensión.

Consideraciones extraídas, de modo exclusivo, del estudio de las relaciones entre los sexos en nuestra sociedad no permiten comprender el carácter verdaderamente trágico de este desequilibrio en el seno de las sociedades primitivas. Sus implicaciones sexuales son secundarias. En efecto, la sociedad primitiva dispone, aun más que la nuestra, de múltiples recursos pura resolver este aspecto del problema. La homosexualidad en ciertos grupos, con otros la poliandria y el préstamo de mujeres, y por fin, casi en todas partes, la extrema libertad de las relaciones premaritales, permitirían a los adolescentes esperar cómodamente hallar una esposa, si la función de ésta se limitase a las gratificaciones sexuales. Pero, como se señaló a menudo, en la mayoría de las sociedades primitivas (como también, aunque en grado menor, en las clases rurales de nuestras sociedades), el matrimonio presenta una importancia totalmente distinta, no erótica sino económica. La diferencia entre el status económico del soltero y el del hombre casado, en nuestra sociedad, se reduce casi exclusivamente al hecho de que el primero debe renovar con mayor

⁶³ C. S. Miller, loc. cit

⁶⁴ C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*, loc. cit.; *The Tupi-Kawahib en Handiobook of South-American Indians*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, D. C., vol. 3/4, 1948,

⁶⁵ David Hume, *La dignité de la nature humaine*, en *Œuvres complètes*, trad. fr., Amsterdam, 1764, pág. 189. Asimismo: "Si aquí abajo todo fuera excelente, no habría nada excelente". Diderot, *Le neveu de Rameau*, Oeuvres, trad. de la Pléiade, PUF, 1935, pág. 199.

frecuencia su guardarropa. La situación difiere por completo en grupos en los cuales la satisfacción de las necesidades económicas descansa totalmente sobre la sociedad conyugal y la división del trabajo entre los sexos. El hombre y la mujer no sólo no tienen la misma especialización técnica y, por lo tanto, dependen uno del otro para la fabricación de los objetos necesarios para las tareas cotidianas, sino que se consagran a la producción de tipos diferentes de alimentos. Por lo tanto, una alimentación completa y, sobre todo, regular, depende de esta verdadera "cooperativa de producción" que constituye una pareja. "Cuanto más mujeres, más hay para comer", dicen los pigmeos que consideran "a las mujeres y a los niños como la parte más preciosa del capital del grupo familiar".⁶⁶ Del mismo modo las mujeres bótentes, en el curso de la ceremonia del matrimonio, celebran en coro al novio y a los hombres que, al igual que él, "buscan mujer aunque hoy tengan bastante para comer".⁶⁷

Sobre todo en los niveles más primitivos, donde el rigor del medio geográfico y el estado rudimentario de las técnicas hacen azarosos tanto la caza y el cultivo como la recolección de frutos, para un individuo abandonado a sí mismo la existencia sería casi imposible. Una de las impresiones más profundas que guardábamos de nuestras primeras experiencias en trabajos de campo es la del espectáculo, presenciado en un villorrio indígena del Brasil central, de un hombre joven acuchillado durante horas enteras en el rincón de una choza, sombría y descuidada, espantosamente flaco y que parecía estar; en un total estado de abyección. Lo observamos durante varios días sucesivos: rara vez salía, salvo para cazar, solitario, y cuando alrededor de los fuegos comenzaban las comidas familiares la mayoría de las veces habría ayunado si no fuera que, de vez en cuando, una pariente depositaba a su lado un poco de alimento que él comía en silencio. Cuando intrigados por este destino singular preguntamos por fin quién era este personaje, al que le atribuíamos una grave enfermedad, se nos respondió riendo de nuestras suposiciones: "es un soltero": ésa era, en efecto, la única razón de esta aparente maldición. Desde entonces esta singular experiencia se renovó a menudo. El soltero miserable privado de alimento en los días cuando, después de las expediciones infructuosas de caza o de pesca, el menú se limita a los frutos de la recolección y a veces de la jardinería femenina es un espectáculo característico de la sociedad indígena. Y no es sólo la víctima directa quien se encuentra en una situación difícil de soportar: los parientes o amigos, de quienes depende en casos semejantes para su subsistencia, soportan con humor su muda ansiedad ya que, con frecuencia, cada familia obtiene mediante los esfuerzos conjuntos del marido y de la mujer apenas lo suficiente para no morir de hambre. Entonces, no es exagerado decir que, en tales sociedades, el matrimonio presenta una importancia vital para cada individuo, puesto que cada uno está doblemente interesado en encontrar un cónyuge, no sólo por él mismo sino también para evitar, en su grupo, la aparición de estas dos calamidades de la sociedad primitiva: el soltero y el huérfano.

Se nos excusará por acumular citas. Pero es importante ilustrar, si no la generalidad de estas actitudes que nadie, sin duda, objetará, por lo menos el tono de vehemencia y de convicción con el cual el pensamiento primitivo las expresa en todas partes: Colbacchini escribe acerca de los bororo, entre quienes realizamos la observación citada en el párrafo anterior: "En estos indios el celibato no existe y ni siquiera se imagina, ya que no se admitiría esta posibilidad."⁶⁸ De la misma manera, "los pigmeos desprecian y se

⁶⁶ -- P. Schebesta, *Among Congo pygmies*, Londres, 1933, pág. 128; y *Revisiting my PT&TM's* Hcsts. Londres, 1936, págs. 138-139.

⁶⁷ I. Schiapera, *The Klioisan Peñale of South Africa*, Londres, 1930, pág. 247.

⁶⁸ A. Colbacchini, *Os Bororos orientais*, trad. por Lup. San Pablo, 1942, pág.

burlan de los solteros como de seres contranatura".⁶⁹ Radcliffe Brown señala: "Tal individuo me fue señalado como una persona peligrosa porque se negó a tomar mujer en una edad en que casarse se considera conveniente para un hombre."⁷⁰ En Nueva Guinea, "el sistema económico y las reglas tradicionales de la división del trabajo entre hombre y mujer hacen de la vida común entre los sexos una necesidad. En verdad, todo el mundo debe lograr este estado, con excepción de los lisiados"⁷¹ "Entre los Chukchis del reno nadie puede llevar una vida soportable sin una casa que le pertenezca y una mujer que la cuide... Un adulto soltero sólo inspira un desprecio general. Es un inútil, un perezoso, un vagabundo que se arrastra de campamento en campamento."⁷²

Gilhodes escribe acerca de los katchin de Birmania: "En cuanto al celibato voluntario, esa idea ni siquiera parece existir. Para un katchin, casarse y tener hijos es una gran gloria y es una vergüenza morir sin descendencia. Sin embargo, se puede ver a algunos raros solteros y solteras, pero casi siempre son débiles mentales o personas de carácter imposible y cuando mueren se les reserva un entierro caricaturesco... Se conocen algunos casos raros de viejos solteros de ambos sexos. Durante su vida tienen vergüenza de su condición y en el momento de su muerte asustan, en particular a los jóvenes... Estos no toman parte en ninguna de las ceremonias funerarias por temor de ser incapaces de formar familia... los ritos los cumplen sobre todo los muy viejos de ambos sexos y en forma ridícula... Todas las danzas son ejecutadas al revés."⁷³

Terminemos este recorrido por el Oriente: "Para un hombre sin mujer, no hay paraíso en el cielo ni en la tierra... Si la mujer no hubiera sido creada no habría sol ni luna; no habría agricultura ni fuego." Como los judíos orientales y los antiguos babilónicos, los mandeos consideran el celibato como un pecado. Los solteros de ambos sexos (y, en particular, los monjes y las monjas) son librados sin defensa al comercio con los demonios, de donde nacen los malos espíritus y los genios malignos que persiguen a la especie humana.⁷⁴ Los indios navajos comparten la misma teoría: la distinción de los sexos y sus relaciones subsisten incluso en los tres primeros de los cuatro mundos inferiores "tanta es la dificultad que tienen los indígenas para imaginar una forma de existencia, aunque sea la más baja y miserable, que no tenga el beneficio de esas relaciones". Pero los sexos están separados en el cuarto mundo y los monstruos son el fruto de la masturbación a que se encuentra reducido cada sexo.⁷⁵

Se conocen algunas excepciones frente a esa actitud general. El soltero parece presentarse con cierta frecuencia en Polinesia,⁷⁶ tal vez porque la producción del alimento no constituye un problema crítico en esta región del mundo. Por otra parte, así como en los karen de Birmania y en los tungus,⁷⁷ es más bien la consecuencia del rigor con que estas poblaciones aplican sus reglas exogámicas: cuando el cónyuge prescrito es objeto de una determinación, estricta, el matrimonio se vuelve imposible en ausencia de la pariente que ocupe la posición requerida. En este último caso, por lo menos, la excepción confirma verdaderamente la regla.

⁶⁹ P. Schebesta, *Revütting...*, páp. 138

⁷⁰ A. R. Radcliffe Brown, *The 'Andoman Isíandcrs.* Coinbridge, 1933, páps. 50-51

⁷¹ Thurnvafald,

⁷² W. Bofjorns, *The Chukctter*, p|R. 569.

⁷³ C. Cilliodcs

⁷⁴ E. S. Drowc, *The Manflot!* a; linq añil Irnn. CMárd, 1937, -pags. 17 y 59

⁷⁵ Richard, *Navaho*

⁷⁶ Raymond Firth, *We the Tipokia*

⁷⁷ W. Bogores

¿Qué pasaría, en efecto, si el principio de la intervención colectiva afirmado desde un punto de vista puramente formal por la regla que prohíbe el incesto, sin consideración de contenido, no existiera? Se podría esperar que en el seno de este conglomerado natural que constituye la familia surgieran privilegios, a causa de la mayor intimidad que deben presentar allí los contactos interindividuales y por la ausencia de toda regla social tendiente a equilibrarla y a limitarla. No sugerimos que cada familia conservaría automáticamente el monopolio de sus mujeres: sería afirmar una anterioridad institucional de la familia sobre el grupo, suposición que estamos lejos de hacer. Sólo postulamos que en el interior del grupo, y sin plantear el problema de la precedencia histórica de uno en relación con el otro, la viscosidad específica del conglomerado familiar actuaría en esta dirección y que resultados de conjunto verificarían esta acción. Ahora bien, tal eventualidad —lo mostramos— es incompatible con las exigencias vitales de la sociedad primitiva e incluso de cualquier sociedad.

CAPÍTULO IV

ENDOGAMIA Y EXOGAMIA

AL ESTABLECER una regla de obediencia general, cualquiera que sea la regla, el grupo afirma su derecho a vigilar lo que considera legítimamente como un valor esencial. Se niega a sancionar la desigualdad natural de la distribución de los sexos en el seno de las familias y establece, sobre el único fundamento posible la libertad de acceso a las mujeres del grupo, libertad reconocida para todos los individuos. Este fundamento es, en síntesis, el siguiente: para reclamar una esposa no pueden invocarse ni el estado de fraternidad, ni el de paternidad sino que este "reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo y no de familia.

Al mismo tiempo, esta regla se muestra ventajosa para los individuos; al obligarlos a renunciar a un lote de mujeres inmediatamente disponibles, pero limitado y hasta muy restringido, otorga a todos un derecho de reclamo sobre un número de mujeres cuya disponibilidad se difiere, por cierto, a causa de las exigencias de los costumbres, pero que teóricamente es todo lo elevado que resulta posible y el mismo para todos. Si se objeta que semejante razonamiento es demasiado abstracto y artificial como para surgir en la mentalidad de un ser humano muy primitivo, bastará con señalar que el resultado que es lo único que interesa, no supone un razonamiento formal, sino sólo la resolución espontánea de tensiones psicosociales que constituyen datos inmediatos de la vida colectiva. En esas formas no cristalizadas de vida social tan ricas en sus procesos a la vez elementales y universales y cuya investigación psicológica aún no se ha emprendido, tales como las comunidades espontáneas que se forman ante hechos circunstanciales (bombardeos, temblores de tierra, campos de concentración, bandas infantiles, etc.), se aprende pronto a conocer que la percepción de la envidia de otro, el temor de ser desposeído mediante la violencia, la angustia que resulta de la hostilidad colectiva, etc., pueden inhibir por completo el goce de un privilegio. La renuncia al privilegio no requiere necesariamente, para su explicación, la intervención del cálculo o de la autoridad; puede no ser más que la resolución de un conflicto afectivo cuyo modelo ya se observa al nivel de la vida animal.⁷⁸

Aun rectificada de tal forma, esta manera de plantear el problema es todavía grosera y provisional. Ahora tendremos ocasión de precisarla y profundizarla. Pero incluso en esa forma aproximada, es suficiente, para mostrar que no se necesita invocar un aprendizaje que se prolonga por miles de años para comprender-según la expresión vigorosa e intraducible de Tylor- que en el curso de la historia, los pueblos salvajes debieron tener presente, en forma constante y clara, la elección simple y brutal "*between marrying-out and being killed-out*"⁷⁹

Sin embargo, para que la demostración sea eficaz es necesario que se extienda a todos los miembros del grupo: ésta es la condición cuya ineluctable expresión es proporcionada por la prohibición del incesto bajo una forma más evolucionada. No sólo en el vodevil el matrimonio aparece como una institución de tres: siempre lo es, en todas partes y por definición. Puesto que las mujeres constituyen un valor esencial

⁷⁸ S. Zuckerman,

⁷⁹ E. B. Tylor,

para la vida del grupo, éste interviene necesariamente en todo matrimonio en una forma doble: la del "rival" que, por intermedio del grupo, afirma que poseía un derecho de acceso igual al del cónyuge, de modo que las condiciones en que se realiza la unión deben establecer que se respete tal derecho; y la del grupo como grupo, que afirma que la relación que hace posible el matrimonio debe ser social —vale decir, definida en términos grupales, y no naturales—, con todas las consecuencias incompatibles con la vida colectiva que ya señalarnos. De este modo, en su aspecto puramente formal la prohibición del incesto no es más que la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa*. El aspecto positivo de la prohibición es marcar un comienzo de organización.

Sin duda se objetará que la prohibición del incesto no cumple en modo alguno una función de organización. ¿Acaso en ciertas regiones de Australia y de Melanesia no se aviene con un verdadero monopolio de las mujeres instaurado en beneficio de los ancianos y, más generalmente, con la poligamia cuyos resultados subrayamos nosotros mismos?

Pero estas "ventajas", si así se las quiere considerar, no son unilaterales; por lo contrario, el análisis muestra que siempre implican una contraparte positiva. Retomemos el ejemplo, citado antes, del jefe nambikwara que compromete el equilibrio demográfico de su pequeña banda al monopolizar varias mujeres, las que podrían haber sido esposas monógamas puestas a disposición de los hombres de la generación siguiente. Sería arbitrario aislar la institución de su contexto: el jefe de la banda tiene pesadas responsabilidades, el grupo se remite por completo a él para fijar el itinerario de la vida nómada, elegir sus etapas, conocer cada pulgada del territorio y los recursos naturales que se encuentran allí en cada estación, determinar el emplazamiento y el trayecto de las bandas hostiles, negociar con ellas o combatir las, según la ocasión y por fin constituir reservas suficientes de armas y objetos de uso corriente para que cuando se presente la oportunidad cada uno obtenga de él aquello que necesite. Sin sus mujeres polígamas, compañeras más que esposas y liberadas por su específico status de las servidumbres de su sexo, siempre listas para acompañarlo y ayudarlo en sus expediciones de reconocimiento y en sus trabajos agrícolas o artesanales, el jefe no podría hacer frente a todas sus obligaciones. La pluralidad de las mujeres es, pues, a la vez la recompensa del poder y su instrumento.

Llevemos el análisis un poco más lejos. Si los nambikwara hubiesen combinado su regla de matrimonio entre primos cruzados bilaterales⁸⁰ con una monogamia estricta, encontraríamos en ellos un sistema de reciprocidad perfectamente simple, tanto desde el punto de vista cualitativo como desde el cuantitativo; cuantitativamente, porque el sistema garantizaría de modo aproximado una esposa para cada hombre, y cualitativamente, porque esta garantía general resultaría de una red de obligaciones recíprocas establecida al nivel de las relaciones individuales de parentesco. Pero el privilegio polígamo del jefe viene a trastornar esta fórmula ideal; como consecuencia de ello, surge para encía individuo un elemento de inseguridad que de otra forma jamás habría aparecido. ¿Cuál es entonces el origen del privilegio y cuál su significación? Al reconocer ese privilegio el grupo cambió *los elementos de seguridad individual* relacionados con la regla monogámica por una *seguridad colectiva* que deriva de la organización política. Cada hombre recibe como esposa a la hija o hermana de otro hombre; el jefe recibe varias mujeres del grupo. En

⁸⁰ Para la definición de esta regla de matrimonio y de su estudio teórico, véase más adelante, cap. IX. U. Malinowski

cambio, aporta una garantía frente a las situaciones de necesidad y de peligro; por cierto que no a los individuos particulares cuyas hermanas o hijas desposa ni tampoco a aquellos que están condenados, tal vez definitivamente, al celibato a causa del ejercicio de su derecho polígamo, sino al grupo considerado como un todo, puesto que es el grupo el que suspendió el derecho común en su provecho.⁸¹

En consecuencia, la poligamia no contradice la exigencia de un reparto equitativo de las mujeres; sólo superpone una regla de reparto a otra. De hecho, monogamia y poligamia corresponden a dos tipos de relaciones complementarias: por una parte, el sistema de prestaciones y de contraprestaciones que conecta entre sí a los miembros individuales del grupo; por otro, el sistema de prestaciones y de contraprestaciones que conecta entre sí el conjunto del grupo y su jefe. Este paralelismo puede manifestarse de modo muy claro; por ejemplo, en las islas Trobriand al jefe, que recibe una mujer de todos los subclanes, se lo trata como a una especie de "cuñado universal". El juramento de fidelidad político y la prestación del tributo, no son sino un caso particular de la relación especial que, en esta región del mundo, impone al hermano de la mujer obligaciones ante el marido de su hermana.

Además, al tratar la prohibición del incesto sólo nos ocupamos de su aspecto más general: el de la regla como regla. Si se la considera bajo este aspecto, la prohibición aún no; proporciona una solución para el problema; sólo instaura una medula preliminar, y por eso mismo desprovista de fecundidad, pero que es la condición de los pasos ulteriores. En síntesis, la regla afirma que no es sobre la base de su reparto natural que las mujeres deben recibir su uso social. Queda entonces por definir cuál es la base de ese uso. Tomando una expresión familiar a la reglamentación moderna (pero también, de algún modo, eterna) del "producto escaso", la prohibición del incesto lógicamente tiene como primera nieta el "congelar" a las mujeres en el seno de la familia, con el fin de que el reparto de las mujeres, o la competencia por ellas, se haga en el grupo y bajo el control del grupo, y no bajo un régimen privado. Este es el único aspecto que hasta ahora examinamos; pero también se ve que en ello reside el aspecto primordial, el único que es coextensivo a la prohibición en su totalidad. Ahora tenemos que mostrar, pasando del estudio de la regla como tal al de sus caracteres más generales, cómo a partir de una regla con contenido originariamente negativo, se efectúa el pasaje a un conjunto de estipulaciones de otro orden.

Considerada como interdicción, la prohibición del incesto se limita a afirmar, en un campo esencial para la supervivencia del grupo, el predominio de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual, de la organización sobre lo arbitrario. Pero incluso en este momento del análisis, la regla, al parecer negativa, ya engendró su opuesto, ya que toda prohibición es al mismo tiempo y con otra relación, una prescripción. Ahora bien, la prohibición del incesto, apenas se la ve desde este nuevo punto de vista, aparece tan cargada de modalidades positivas que esta sobredeterminación plantea inmediatamente un problema.

En efecto, las reglas de matrimonio no siempre se limitan a prohibir un círculo de parentesco; a veces también asignan un círculo determinado en cuyo interior debe producirse necesariamente el matrimonio, so pena de provocar un escándalo del mismo tipo que el resultante de la violación de la prohibición. Aquí deben distinguirse dos casos: la endogamia y la unión preferencial; vale decir, en el primer caso la

⁸¹ C. Levy-Strauss.

obligación de casarse en el interior de un grupo definido objetivamente, y en el segundo la obligación de elegir como cónyuge a un individuo que tiene con el sujeto una relación de parentesco determinada. Esta distinción es difícil de establecer en el caso de los sistemas clasificatorios de parentesco, ya que en ellos todos los individuos que presentan, entre sí, o con un sujeto determinado, una relación de parentesco definida, se encuentran incluidos en una clase, y así se podría pasar, sin una transición marcada, de la unión preferencial a la endogamia propiamente dicha. De este modo, todo sistema de matrimonio entre primos cruzados podría interpretarse como un sistema endogámico, en caso de que todos los individuos que son primos paralelos fueran designados con un mismo término y de que todos los individuos que son primos cruzados lo fueran con un término diferente. Esta doble denominación incluso podría subsistir luego de la desaparición del sistema matrimonial considerado; como consecuencia, un sistema exogámico por excelencia entonces dejaría lugar a un nuevo sistema que presentaría, por lo contrario, todas las apariencias de la endogamia. Esta conversión artificial de sistemas exogámicos auténticos en sistemas ostensiblemente endogámicos puede observarse sobre el terreno y más adelante se verá qué dificultades plantea para la interpretación de ciertos sistemas australianos⁸².

Conviene, pues, distinguir dos tipos diferentes de endogamia: una que no es más que el anverso de una regla de exogamia y que sólo se explica en función de ésta; y la verdadera endogamia que no es un aspecto de la exogamia pero que siempre se da al mismo tiempo que ella, aunque no con la misma relación, sino simplemente conectada con ella. Toda sociedad, observada desde este último punto de vista, es a la vez exogámica y endogámica. Así sucede entre los australianos que son exogámicos en cuanto al clan pero endogámicos en lo que respecta a la tribu; a la sociedad norteamericana moderna, que combina una exogamia familiar rígida para el primer grado, flexible a partir del segundo o del tercero, con una endogamia de raza, rígida o flexible según los estados.⁸³ Pero, en contraposición con la hipótesis que examinamos antes, la endogamia y la exogamia no son aquí instituciones complementarias y sólo desde una perspectiva formal pueden aparecer como simétricas. La verdadera endogamia sólo es la negativa a reconocer la posibilidad del matrimonio fuera de los límites de la comunidad humana, la cual está sujeta a muy diversas definiciones según la filosofía del grupo que se considera. Un gran número de tribus primitivas se nombran con una denominación que, en su lenguaje, sólo significa "los hombres", lo que demuestra que, para ellos, cuando se sale de los límites del grupo desaparece un atributo esencial de la humanidad. De esta manera los esquimales de Norton Sound se definen a sí mismos -de modo exclusivo- como "pueblo excelente" o, con más exactitud "completo", y reservan el epíteto de "huevo de piojo" para calificar a las poblaciones vecinas.⁸⁴ La generalidad de esta actitud confiere cierta verosimilitud a la hipótesis de Gobineau, según la cual la proliferación de los seres fantásticos del folklore (enanos, gigantes, monstruos, etc.) se explicaría menos por una riqueza imaginativa que por la incapacidad de concebir a los extranjeros según el mismo modelo que a los conciudadanos. Algunas tribus brasileñas identificaron a los primeros esclavos negros importados a América como, "monos de tierra", en comparación con las únicas especies arborícolas conocidas. Cuando, se preguntó por primera vez a algunos pueblos melanesios quiénes eran, respondieron: "Hombres; lo que quería decir que no eran ni demonios, ni fantasmas, sino hombres de carne y hueso, pero lo decían porque no creían que sus visitantes blancos fuesen también hombres, sino,

⁸² Cf. capítulo XIII

⁸³ Ch. S. Johnson

⁸⁴ H. J. Rink,

fantasmas, demonios o espíritus marinos."⁸⁵ Al llegar por primera vez a las Nuevas Hébridas, los europeos fueron tomados por fantasmas y recibieron ese nombre; a sus vestimentas se las llamaba pieles de fantasmas, y a sus gatos, ratas de fantasmas.⁸⁶ Lévy-Bruhl reunió otros relatos no menos significativos: caballos confundidos con madres de sus jinetes, ya que los llevaban sobre su lomo, en contraste con misioneros, a quienes se daba el nombre de leones a causa de su barba clara, etcétera.⁸⁷ En todos estos casos, sólo se trata de saber hasta dónde se extiende la connotación lógica de la idea de comunidad que es, en sí misma, función de la solidaridad efectiva del grupo. En Dobu se considera al blanco como "de otro tipo": no verdaderamente como un ser humano en el sentido indígena del término sino como un ser dotado de características diferentes. Sin embargo, estas diferencias no se extienden a los ñames, que son tratados como personas. Entonces el orden de las afinidades es el siguiente: el grupo indígena, *tomot*; los ñames, que se reproducen a su semejanza, y cuya multiplicación permite al mismo tiempo su supervivencia; por fin, los blancos, que se ubican completamente fuera de esta comunidad. Ello se debe a que la continuidad del grupo es función de la continuidad de los linajes vegetales. Hay jardines masculinos y jardines femeninos. Cada uno proviene de simientes, ancestrales transmitidas por herencia del hermano de la madre al hijo o hija de la hermana. Si una "raza" de granos se pierde, el linaje humano corre el riesgo de interrumpirse: la mujer no encontrará marido; no educará hijos que reciban su miserable herencia y compartan el desprecio ligado a su destitución. El que se encuentra privado de sus granos hereditarios no puede contar ni con la caridad, ni con granos prestados desde fuera: "Conocí mujeres que se encontraban en esta situación: eran ladronas —pescadoras o buscadoras; de sagó— y mendigas."⁸⁸ Los ñames son entonces personas, ya que carecer de ellos es ser huérfano. En definitiva, la estructura económica y social del grupo justifica su definición limitativa como una comunidad de tubérculos y de cultivadores. Pero esto no debe inducir a error: son consideraciones totalmente análogas, aunque de orden espiritual, las que fundamentan la endogamia estricta de los mormones: para una hija es preferible casarse con su padre si no encuentra en otra parte a un candidato dotado de este atributo absolutamente necesario para la definición de un ser humano: la posesión de la verdadera fe.⁸⁹

Entre los grupos que conceden gran importancia a los privilegios de rango y de fortuna nos encontramos con distinciones del mismo orden. Pero en todos estos casos la endogamia no hace sino expresar la presencia de un límite conceptual; únicamente traduce una realidad negativa. Sólo en el caso excepcional de sociedades muy diferenciadas, esta forma negativa puede recibir un contenido positivo, o sea, un cálculo deliberado para mantener ciertos privilegios sociales o económicos en el interior del grupo. Por otra parte, esta situación es un resultado de una concepción endogámica y, en consecuencia, no puede ser su origen. De modo general, la endogamia "verdadera" simplemente manifiesta la exclusión del matrimonio practicado fuera de los límites de la cultura, cuyo concepto está sujeto a contracciones y dilataciones de toda índole. La fórmula, en apariencia positiva, de la obligación de casarse en el interior de un grupo definido por ciertos caracteres concretos (nombre, lengua, raza, religión, etc.) es, pues, la expresión de un simple límite, socialmente condicionado, del poder de generalización. Fuera de las

⁸⁵ R. H. Codrington, *The fiji-lanceians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford. 1891, pág. 21

⁸⁶ A. B. Deacon

⁸⁷ L. Lévy-Bruhl, *La Mytologie primitive*, Paris, 1935

⁸⁸ R. F. Fortune

⁸⁹ Der sexuelle Anteil an der Theologie der Mormonen

formas precisas a las que acabamos de referirnos se expresa en nuestra sociedad bajo una forma difusa, ya que se sabe que la proporción de los matrimonios entre primos en general es más grande de lo que resultaría según la hipótesis de que los matrimonios se realizaran al azar.⁹⁰

Por lo contrario, la otra forma de endogamia, que anteriormente distinguimos y que podríamos denominar "endogamia funcional" por ser sólo una función de la exogamia, proporciona la contraparte de una regla negativa. Por ejemplo, en el matrimonio entre primos cruzados la clase de los cónyuges posibles jamás se presenta —a pesar de las apariencias que señalamos antes— como una categoría endógama. Los primos cruzados no son tanto parientes que deben casarse entre sí sino que son los primos entre todos los familiares entre los cuales el matrimonio es posible, puesto que a los primos paralelos se los identifica como hermanos y hermanas; Este carácter esencial se desconoció a menudo, y en ciertos casos el matrimonio entre primos cruzados no sólo es autorizado sino obligatorio. Es obligatorio desde el momento en que es posible, porque proporciona el sistema de reciprocidad más fácil de concebir. En efecto, más adelante intentaremos mostrar que el matrimonio entre primos cruzados es, en esencia, un sistema de intercambio. Pero mientras que en este caso sólo son necesarios dos matrimonios para mantener el equilibrio, cuando la relación de parentesco entre los cónyuges es más lejana se hace necesario un ciclo más complejo y, en consecuencia, más frágil y cuyo final feliz es más incierto. El matrimonio entre extranjeros es un progreso social (porque integra grupos más vastos); también constituye una aventura. Pero la mejor prueba de que la determinación de los primos cruzados resulta sólo de la eliminación de la clase prohibida (por lo tanto, aquí la endogamia es claramente función de la exogamia y no lo contrario) reside en que no se produce perturbación alguna si el cónyuge potencial que presenta el grado requerido como primo está ausente, en ese caso se lo sustituye por un pariente más lejano. La categoría de los cónyuges posibles, en un sistema de unión preferencial, jamás es cerrada: todo lo que no está prohibido se permite; aunque a veces, se lo permita sólo en cierto orden y hasta cierto punto; de todas maneras, esta preferencia se explica por el mecanismo de los intercambios propios del sistema considerado y no por el carácter privilegiado de un grupo o de una clase.

La diferencia entre las dos formas de endogamia es particularmente fácil de establecer cuando se estudian las reglas matrimoniales de sociedades muy jerarquizadas. La endogamia "verdadera" es más acentuada cuanto más elevado es el rango que ocupa la clase social que la practica; así sucede en la antigua Perú, en las islas de Hawai, en algunas tribus africanas. Por lo contrario, se sabe que se trata de endogamia "funcional" cada vez que la relación está invertida, vale decir, que la endogamia aparente disminuye a medida que uno se eleva en la jerarquía. Los kenyah y los kayan de Borneo están divididos en tres clases: con privilegios desiguales y normalmente endógamas; sin embargo, la clase superior está sujeta a la exogamia de aldea.⁹¹ Como en Nueva Zelanda y en Birmania, la exogamia se hace más necesaria, pues, en la cúspide de la jerarquía social; es una función de la obligación, para las familias feudales, de mantener y ampliar sus alianzas. La endogamia de las clases inferiores es una endogamia de indiferencia y no de discriminación.

⁹⁰ L. Hoghen, *Genetic Principles...*, pag 152.

⁹¹ Ch. Hose y W. McDougall

Por último, se debe considerar el caso en que la unión preferencial se encuentre determinada, no directamente por una relación de parentesco sino por la pertenencia a un clan o a una clase matrimonial. En este caso se está en presencia de grupos constituidos; las obligaciones matrimoniales que unen a estos grupos por pares, ¿no equivalen acaso a la constitución de categorías endogámicas "verdaderas", cada una constituida por un equipo de dos clanes o clases que practican el matrimonio entre sus miembros? Pero en realidad las cosas no son tan diferentes como parecen. Las clases y las subclases australianas son grupos definidos menos por su extensión que por sus posiciones ocupadas, alternativa o sucesivamente, por los herederos de una filiación o los colaboradores de una alianza. En el caso de los indios bororo, estudiados por nosotros en 1936, la situación es menos clara porque las preferencias matrimoniales parecen vincular directamente, por pares, a los clanes y no a las clases. Pero entonces son los clanes mismos los que, a causa de su carácter temporario, de su presencia o ausencia en el seno de pueblos diferentes, de la posibilidad de su división y subdivisión en sub-clanes, escapan a la fijación y a la estricta delimitación de las categorías endogamas. Se siente la tentación de ver en las preferencias de clan no el esbozo de una endogamia "verdadera" sino simplemente una técnica de ajuste para asegurar el equilibrio matrimonial en el grupo, de modo tal que el clan se transforma sin cesar, en función de las exigencias de este equilibrio.

La correlación existente entre las nociones de endogamia y de exogamia resaltan de modo particularmente claro en un ejemplo vecino: el de los indios apinayé. Estos se dividen en cuatro grupos exogámicos o *keji*, relacionados por un sistema de unión preferencial de manera tal que un hombre *A* desposa a una mujer *B*, un hombre *B* a una mujer *C*, un hombre *C* a una mujer *D* y un hombre *D* a una mujer *A*. Nos encontraríamos entonces en presencia de lo que caracterizaremos más adelante como un sistema simple de intercambio generalizado si la regla de filiación; no confiriera al sistema un carácter estático, cuyo primer resultado es excluir a los primos del número de los posibles cónyuges. En efecto, en relación con la *kejé*, los muchachos y las muchachas conservan, respectivamente, el status de su padre o de su madre. Todos los hombres *A* y todas las mujeres *B* provienen, pues, de matrimonios entre hombres *A* y mujeres *B*; todos los hombres *D* y todas las mujeres *C* de matrimonios entre hombres *B* y mujeres *C*, y así siempre. La división aparente en cuatro grupos exogamos encubre, pues, una división disfrazada en cuatro grupos endogamos: hombres *A* y mujeres *B*, parientes entre sí; hombres *B* y mujeres *C* parientes entre sí; hombres *C* y mujeres *D*, parientes entre sí; hombres *D* y mujeres *A*, parientes entre sí. Por lo contrario, no hay relación de parentesco entre la congregación masculina de parientes, por una parte, y la congregación femenina de parientes, por otra, con cuyo conjunto forma la *kejé*. A diferencia de Lowie, creemos que este sistema no es excepcional; representa sólo una aplicación particular de una fórmula general cuyos ejemplos típicos se encuentran más a menudo de lo que parece. Aquí nos limitaremos a una rápida descripción que es suficiente para mostrar, en un caso preciso, que las categorías exogamas y endogamas no constituyen entidades independientes y dotadas de una existencia objetiva. Más bien se las debe considerar como puntos de vista o perspectivas diferentes, pero solidarias, acerca de un sistema de relaciones fundamentales, donde cada término se define por su posición en el interior del sistema.

Por otra parte, en ciertos casos la reciprocidad relativa de los relaciones endógama y exógama aparece ya en el vocabulario. Así ocurre con el término *ifugao* para "allegados", *aidu* que corresponde a una raíz que se encuentra en toda el área indonesia con el sentido primitivo de "el otro grupo" o "los

extranjeros" y las significaciones derivadas de "enemigo" o de "pariente por matrimonio". De la misma manera, *tulang* o "parientes de la misma generación" que el sujeto, en otras lenguas malasias adquiere, por una parte, el sentido de "indígena" (Formosa, Bugi), "hermano y hermana", "hermana", "mujer" y, por la otra, el de "allegado" o "esposa". Se puede, comparar con el japonés uno que designa unas veces a la hermana y otras a la esposa. ¿Podemos coincidir con Burlón y Chamberlín en que esta ambivalencia de ciertos términos arcaicos atestigua la antigua existencia de matrimonios consanguíneos? La hipótesis no parece inverosímil cuando se señala, como lo hicimos antes, que los Enlignes textos japoneses, al limitar la definición del incesto a la unión con una hermana menor, parecen legitimar, como en Egipto y en Samoa, el matrimonio con la hermana mayor. La preferencia por el matrimonio con la prima matrilateral en los batak y en otras regiones de Indonesia, los indicios en favor de la antigua existencia —del mismo sistema en el Japón, sugieren otra interpretación— que, por otra parte, no excluye la precedente; las mujeres de la misma generación que el sujeto, si bien confundidas en la misma designación, se distinguirían, según el punto de vista en el cual uno se ubique, en cónyuges posibles y en cónyuges prohibidos. En cuanto a este espacio se notará que en el vocabulario batak un hombre aplica el término *tulang* al hermano de la madre y a la hija de este último que es el cónyuge preferido, mientras que una mujer se dirige a una extranjera y a un extranjero con los nombres de "hermana del padre" y "hermano de la madre" respectivamente, vale decir, con el nombre de la mujer del clan que se casa, en otra parte o con el de los tíos cuyos hijos una mujer no desposa.

Si la significación más general de *aidu* es "extranjero" y las significaciones derivadas "allegado" y "enemigo", es bien evidente que estas últimas representan dos modalidades distintas o, más exactamente, dos perspectivas de la misma realidad: entre los "otros grupos", algunos son mis allegados, otros mis enemigos, y cada uno de ellos es al mismo tiempo, pero no para la misma persona, un enemigo y un allegado. Esta interpretación relativista, evidente en este caso, también, puede aplicarse con facilidad al primer caso sin recurrir a la hipótesis de "un matrimonio arcaico con la hermana. Basta considerar que, partiendo de la significación general de *tulang*: "hijas de mi generación", éstas son, ora "hermanas", ora "esposas". De la misma manera en que un-grupo "allegado" es simultáneamente "enemigo de alguien", así una "mujer casada" debe necesariamente ser "—y para que me case con ella— una "hermana de alguien". Distinguimos así una endogamia "verdadera" que es una endogamia de clase (en el sentido lógico pero al mismo tiempo, en muchas sociedades que la practican, en el sentido social del término clase) y una endogamia funcional que puede denominarse endogamia de relación; esta no es más que la contraparte de la exogamia; en una forma positiva expresa el carácter aparentemente negativo de esta última.

No obstante, como señalamos al comienzo de este capítulo, la endogamia complementaria está allí para recordar que el aspecto negativo no es más que el aspecto superficial de la prohibición. El grupo en el interior del cual se prohíbe el matrimonio enseguida evoca la noción de otro grupo, de caracteres definidos (prohibición del incesto acompañada por un sistema exogámico) o ambiguos (prohibición simple sin exogamia), en el interior del cual el matrimonio es, según los casos, simplemente posible o inevitable; la prohibición del uso sexual de la hija o de la hermana obliga a dar en matrimonio la hija o la hermana a otro hombre y, al mismo tiempo, crea un derecho sobre la hija o la hermana de este último.

Así, todas las estipulaciones negativas de la prohibición tienen una contraparte positiva. La prohibición equivale a una obligación y la renuncia despeja el camino para un reclamo. Se ve, pues, hasta qué punto es imposible, como se hace a menudo, considerar la exogamia y la endogamia como instituciones del mismo tipo; eso es verdadero sólo para esta forma de endogamia que denominamos funcional y que no es otra cosa que la exogamia vista de acuerdo con sus consecuencias. Pero la comparación sólo es posible a condición de excluir la endogamia "verdadera" que es un principio inerte de limitación, incapaz de superarse a sí mismo. Por lo contrario, el análisis de la noción de exogamia es suficiente para mostrar su fecundidad. La prohibición del incesto no sólo es, como se sugirió en el capítulo precedente, una prohibición, ya que al mismo tiempo que prohíbe, ordena. La prohibición del incesto, como la exogamia, que es su expresión social ampliada, constituye una regla de reciprocidad. La mujer que se rechaza y que os rechaza es por ello mismo ofrecida. ¿A quién se le ofrece? A veces a un grupo definido por las instituciones, a veces a esa colectividad indeterminada y siempre abierta, limitada sólo por la exclusión de los próximos, como sucede en nuestra sociedad. Pero a esta altura de nuestra investigación creemos posible descuidar las diferencias entre la prohibición del incesto y la exogamia: a la luz de las consideraciones precedentes, sus caracteres formales son, de hecho, idénticos.

Y es más, a nos encontremos en presencia del caso técnico de matrimonio denominado "por intercambio" o de cualquier otro sistema matrimonial, el fenómeno fundamental que resulta de la prohibición del incesto es el mismo: a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible., para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaura sólo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio. Cómo y por qué sucede esto es lo que ahora debemos mostrar.