

CAPÍTULO XXIX

LOS PRINCIPIOS DEL PARENTESCO

DE ESTE MODO, en el origen de las reglas matrimoniales, incluso de aquellas cuya singularidad aparente pareciera justificarse sólo por medio de una interpretación a la vez especial y arbitraria, siempre encontramos un sistema de intercambio. En el curso de este trabajo vimos cómo la noción de intercambio se complicaba, diversificaba y constantemente aparecía bajo formas diferentes. El intercambio puede presentarse como directo (en el caso del matrimonio con la prima bilateral) o como indirecto (y este caso puede responder a dos fórmulas —continua y discontinua— correspondientes a dos reglas diferentes de matrimonio con la prima unilateral); algunas veces funciona en el seno de un sistema global (tal el carácter, teóricamente común, del matrimonio bilateral y del matrimonio matrilateral); otras provoca la formación de un número ilimitado de sistemas especiales y de ciclos estrechos sin relación entre sí (bajo esta forma amenaza como un riesgo permanente a los sistemas de mitades y representa una debilidad inevitable para los sistemas patrilaterales); algunas veces aparece como una operación al contado o a corto plazo (con el intercambio de las hermanas y de las hijas, y el matrimonio avuncular), otras como una operación de plazo más prolongado (como en los casos en que los grados prohibidos abarcan los primos en primer grado y a veces en segundo grado); puede ser explícito o implícito (como se vio en el ejemplo del presunto matrimonio por compra); puede ser cerrado (cuando el matrimonio debe satisfacer una regla especial de alianza entre clases matrimoniales o de observancia de grados preferenciales) o abierto (cuando la regla de exogamia se reduce a un conjunto de estipulaciones negativas con libre elección fuera de los grados prohibidos); algunas veces está prendado en una especie de hipoteca sobre categorías reservadas (clases o grados), otras (como en el caso de la prohibición del incesto simple, tal como se la encuentra en nuestra sociedad) puede reposar sobre una garantía más amplia y de carácter fiduciario: la libertad teórica de pretender a cualquier mujer mediante la renuncia a ciertas mujeres determinadas del círculo familiar, libertad asegurada por la extensión, a todos los hombres, de una prohibición similar en lo que atañe a cada uno de ellos en particular. Pero sea en forma directa o indirecta, global o especial, inmediata o diferida, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio, es lo que surge como base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial. Todas estas modalidades pueden incluirse bajo la denominación general de exogamia (ya que, como lo vimos en la primera parte de este trabajo, la endogamia no se opone a la exogamia sino que la supone) sólo a condición de percibir, detrás

de la expresión superficialmente negativa de la regla de exogamia, la finalidad que tiende a asegurar, por medio de la prohibición del matrimonio en los grados prohibidos, la circulación total y continua de esos bienes por excelencia del grupo: sus mujeres y sus hijas.

En efecto, el valor funcional de la exogamia, definida en el más amplio sentido, se precisó y afirmó en el curso de los capítulos precedentes. En primer lugar, ese valor es negativo. La exogamia es el único medio que permite mantener el grupo como grupo, evitar el fraccionamiento y el apriamiento indefinido que acarrearía la práctica de los matrimonios consanguíneos: si se recurriera a ellos con persistencia, o aunque sólo fuera de modo demasiado frecuente, estos matrimonios no tardarían en hacer "estallar" el grupo social en una multitud de familias, que formarían otros tantos sistemas cerrados, mónadas sin puertas ni ventanas, y cuya proliferación y antagonismo no podría evitar ninguna armonía preestablecida. La regla de exogamia, aplicada bajo sus formas más simples no es del todo suficiente para descartar ese peligro mortal que afecta al grupo. Tal es el caso de la organización dualista. Con la organización dualista, el riesgo de ver a una familia biológica erigirse en sistema cerrado está, sin duda, definitivamente eliminado. El grupo biológico ya no puede estar solo, y el vínculo de alianza con una familia diferente asegura la primacía de lo social sobre lo biológico, de lo cultural sobre lo natural. Sin embargo, aparece enseguida otro riesgo: el de ver a dos familias, o más bien a dos linajes, aislarse del continuo social bajo la forma de un sistema bipolar, de un par íntimamente unido por una sucesión de intermatrimonios, y que se basta indefinidamente a sí mismo. La regla de exogamia, que determina las modalidades de formación de semejantes pares, les confiere un carácter definitivamente social y cultural, pero lo social sólo podría darse para dividirse enseguida. Este peligro lo evitan las formas más complejas de exogamia, como el principio del intercambio generalizado, y como las subdivisiones de las mitades en secciones o subsecciones, donde grupos locales, cada vez más numerosos, forman sistemas indefinidamente más complejos. Entonces sucede con las mujeres lo que sucede con la moneda de intercambio, cuyo nombre a menudo llevan, y que, según la admirable expresión indígena, "se asemeja al juego de una aguja para coser techados que, ora fuera, ora dentro, trae y vuelve a traer siempre la misma liana que fija la paja".¹ Incluso en ausencia de procedimientos semejantes, la organización dualista, reducida a sí misma, no es impotente: vimos cómo la intervención de los grados de parentesco preferidos en el seno mismo de la mitad —por ejemplo, la predilección por la prima cruzada verdadera e incluso por un cierto tipo de prima cruzada verdadera, como sucede en el caso de los *kariera*— proporciona el paliativo para los riesgos de un funcionamiento demasiado automático de las clases. Frente a la endogamia, tendencia a imponer un límite al grupo y a discriminar en el seno del grupo, la exogamia es un esfuerzo permanente por lograr una mayor cohesión, una solidaridad más eficaz y una articulación más ágil.

¹ M. Leenhardt, *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne*, op. cit., págs. 48 y 54.

En efecto, el intercambio no sólo vale lo que valen las cosas que se intercambian: el intercambio —y, en consecuencia, la regla de exogamia que lo expresa— tiene en sí mismo un valor social: proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí y para superponer a los vínculos naturales del parentesco, los vínculos —que a partir de entonces serán artificiales ya que serán sustraídos al azar de los encuentros o a la promiscuidad de la existencia familiar— de la alianza regida por la regla. En este sentido, el matrimonio sirve de modelo a esta “conyugalidad” artificial y temporaria que se establece, en ciertos colegios, entre jóvenes del mismo sexo y de la cual Balzac señala, con profundidad, que jamás se superpone a los vínculos de la sangre sino que los reemplaza: “¡Cosa extraña! Nunca, en mi tiempo, conocí hermanos que fueran *Faisants*. Si el hombre sólo vive por los sentimientos, entonces tal vez crea empobrecer su existencia al confundir un afecto encontrado con un afecto natural.”²

Algunas teorías de la exogamia, criticadas al comienzo de este trabajo, encuentran un valor y una significación en ese nuevo plano. Si, como ya sugerimos, la exogamia y la prohibición del incesto poseen un valor funcional permanente y coextensivo a todos los grupos sociales, las interpretaciones que de ellas dieron los hombres, por más diferentes que hayan sido, ¿no poseerían todas una sombra de verdad? Así las teorías de McLennan, de Spencer y de Lubbock tienen, por lo menos, un sentido simbólico. Recordamos que, para el primero, la exogamia habría encontrado su origen en tribus que practican el infanticidio de las hijas y que, en consecuencia, están obligadas a buscar fuera de la tribu esposas para sus hijos. De modo análogo, Spencer sugirió que la exogamia debió iniciarse entre tribus guerreras, que raptaban mujeres a los grupos vecinos. Y Lubbock formuló la hipótesis de una oposición primitiva entre dos formas de matrimonio: un matrimonio endogámico donde las esposas se consideran como propiedad común de los hombres del grupo, y un matrimonio exogámico que identifica a las mujeres capturadas con una especie de propiedad individual de su vencedor, dando así nacimiento al matrimonio individual moderno. Puede discutirse el detalle concreto, pero la idea fundamental es justa: vale decir, la exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, afirma la existencia social de los otros y sólo prohíbe el matrimonio endógamo para introducir y prescribir el matrimonio con otro grupo que no sea la familia biológica: no, por cierto, porque el matrimonio consanguíneo signifique un peligro biológico, sino porque el matrimonio exógamo resulta un beneficio social.

Por eso, entonces, hay que reconocer la exogamia como un elemento importante —sin duda, con mucho, el elemento más importante— de ese conjunto solemne de manifestaciones que, de modo continuo o periódico, aseguran la integración de las unidades parciales en el seno del grupo total y reclaman la colaboración de los grupos extranjeros. Así ocurre con los ban-

² “La conyugalidad que nos une uno a otro y que expresamos en nosotros al decir *Faisants*...” (H. de Balzac, Louis Lambert, en *Oeuvres Complètes*, París, La Pléiade, 1937, t. X, págs. 366 y 382.)

quetes, las fiestas, las ceremonias de diverso orden que forman la trama de la existencia social. Sin embargo, la exogamia no sólo es una manifestación que ocupa un lugar en medio de muchas otras: las fiestas y las ceremonias son periódicas y la mayoría corresponden a funciones limitadas. La ley de exogamia por lo contrario es omnipresente, actúa de modo permanente y continuo, aun más, tiene que ver con valores —las mujeres— que son los valores por excelencia, tanto desde el punto de vista biológico como desde el social, y sin los cuales la vida no es posible o, por lo menos, se reduce a las formas más abyectas. Entonces no resulta exagerado decir que es el arquetipo de todas las demás manifestaciones basadas en la reciprocidad, que proporciona la regla fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo como grupo: en los maori, nos enseña Elsdon Best, “las pequeñas de rango aristocrático, y también los muchachitos del mismo rango, eran casados con miembros de tribus poderosas e importantes, que tal vez provenían de grupos enteramente extranjeros, como medio de procurarse la ayuda de esas tribus en ocasión de guerras. Se encuentra en ello algo así como una aplicación de ese antiguo proverbio: *He taura taonga e motu, he taura tangata e kore e motu* (puede romperse un vínculo establecido mediante regalos, pero no un vínculo humano). Dos grupos pueden unirse por relaciones amistosas e intercambiar regalos y, sin embargo, más tarde pelear y combatir, pero el matrimonio los une de un modo permanente”. Y, más adelante, cita este otro proverbio: *He hono tangata e kore e motu, kapa he taura waka, e motu* (un vínculo humano es indestructible, pero no sucede así con un casco de canoa, puesto que éste puede romperse).³ La filosofía contenida en estos proverbios es tanto más significativa cuanto los maori no eran en absoluto insensibles a las ventajas del matrimonio en el interior del grupo: si las dos familias se pelean y se insultan, decían ellos, esto no puede ser algo serio, sino sólo un asunto de familia, y la guerra se evitará.⁴

La prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona. Es la regla de la donación por excelencia, y es precisamente ese aspecto, a menudo demasiado ignorado, el que permite comprender su carácter: todos los errores de interpretación de la prohibición del incesto provienen de una tendencia a ver en el matrimonio un proceso discontinuo, que extrae de sí mismo, en cada caso individual, sus propios límites y posibilidades.

Por eso se busca, en una cualidad intrínseca de la madre, de la hija o de la hermana, las razones que pueden desaconsejar el matrimonio con ellas. Entonces uno se encuentra infaliblemente llevado hacia consideraciones biológicas, puesto que es sólo desde un punto de vista biológico —pero no por

³ Elsdon Best, *The Whare Kohanga (the “Nest House”) and its Lore. Dominion Museum Bulletin*, Wellington, 1929, págs. 34 y 36.

⁴ Best, *The Maori*, Wellington, 1924, vol. 1, pág. 447.

cierto social-- que la maternidad, la sororalidad o la filialidad —si así puede decirse— son propiedades de los individuos considerados; pero, desde una perspectiva social, no puede pensarse que esas calificaciones definen individuos aislados, sino relaciones entre esos individuos y todos los demás: la maternidad es una relación, no sólo de una mujer con sus hijos, sino de esa mujer con todos los demás miembros del grupo, para los cuales ella no es una madre, sino una hermana, una esposa, una prima o simplemente una extranjera bajo la relación del parentesco. Sucede lo mismo para todas las relaciones familiares, que se definen, a la vez, por los individuos que incluyen y por los individuos que excluyen. Esto es tan cierto que los observadores a menudo se sorprendieron por la incapacidad de los indígenas para concebir una relación neutra o, más exactamente, la ausencia de toda relación. Tenemos el sentimiento —por otra parte ilusorio— de que la ausencia de parentesco determina, en nuestra conciencia, un estado semejante; pero la suposición de que puede ocurrir lo mismo en el pensamiento primitivo no resiste el examen. Cada relación familiar define cierto conjunto de derechos y de deberes, y la ausencia de relación familiar no define nada, sólo define la hostilidad: “Si ustedes quieren vivir con los nuer, deben hacerlo a su manera; deben tratarlos como a una clase de parientes, y ellos os tratarán también como a una clase de parientes. Derechos, privilegios, obligaciones, todo está determinado por el parentesco. Un individuo cualquiera debe ser, o bien un pariente real o ficticio, o bien un extranjero con el cual usted no tiene obligación recíproca alguna y al que tratará como a un enemigo virtual.”⁵ El grupo australiano se define exactamente en los mismos términos: “Cuando un extranjero se aproxima a un campamento que nunca había visitado antes, no penetra en él, sino que permanece a cierta distancia. Después de un momento, un pequeño grupo de ancianos lo aborda y su primera tarea es descubrir quién es el extranjero. La pregunta que se le formula las más de las veces es: ¿Quién es tu *maeli* (padre del padre)? Las discusiones se desarrollan en torno de cuestiones genealógicas hasta que todos los interesados se declaran satisfechos en cuanto a la determinación exacta de la relación del extranjero con cada uno de los indígenas presentes en el campamento. Llegado a ese punto, el extranjero puede ser recibido en el campamento y se lo presenta a cada hombre y a cada mujer de acuerdo con la relación de parentesco que existe entre él y cada uno de los presentados... Si soy un indígena y encuentro a otro indígena, éste debe ser o bien mi pariente, o bien mi enemigo. Y si es mi enemigo, debo aprovechar la primera ocasión para matarlo, antes que él mismo me mate. Tal era, antes de la llegada del hombre blanco, la concepción indígena de los deberes hacia el prójimo.”⁶ Esos dos ejemplos no hacen más que confirmar, en su paralelismo sorprendente, una situación universal: “Durante un tiempo considerable y en un número apreciable de sociedades, los hombres se abordaron con un curioso estado anímico, de temor y de hostilidad exage-

⁵ E. E. Evans Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, pág. 183.

⁶ A. R. Radcliffe Brown, *Three Tribes of Western Australia*, op. cit., pág. 151.

rados, y de generosidad igualmente exagerada, pero que sólo resultan absurdos para nuestros ojos. En todas las sociedades que nos precedieron inmediatamente, y nos rodean todavía, e incluso en muchos usos de nuestra moral popular, no existe un término medio: confiar enteramente o desconfiar enteramente, dejar sus armas y renunciar a su magia o entregarlo todo: desde la hospitalidad fugaz hasta las hijas y los bienes.”⁷ Ahora bien, en esa actitud no existe barbarie alguna e incluso, hablando con propiedad, arcaísmo alguno, sino sólo la sistematización, llevada hasta su límite, de los caracteres inherentes a las relaciones sociales.

Sería imposible aislar arbitrariamente cada relación de todas las demás; y tampoco sería posible situarse más acá o más allá del mundo de las relaciones: el medio social no debe concebirse como un cuadro vacío dentro del cual pueden relacionarse, o simplemente yuxtaponerse, los seres y las cosas. El medio es inseparable de las cosas que lo habitan; juntos constituyen un campo de gravedad donde las cargas y las distancias forman un conjunto coordinado y donde cada elemento, al modificarse, provoca un cambio en el equilibrio total del sistema. Proporcionamos un ejemplo, por lo menos parcial, de ese principio al analizar el matrimonio de los primos cruzados. Sin embargo, se ve cómo su campo de aplicación debe ampliarse a todas las reglas de parentesco y, antes que a cualquier otra, a esa regla universal y fundamental que es la prohibición del incesto: puesto que es el carácter total de todo sistema de parentesco (y no existe sociedad humana que esté desprovisto de él) el que hace que la madre, la hermana, la hija, estén, desde toda eternidad si puede decirse, acopladas con elementos del sistema que no están con ellas ni en la relación de hijo, ni de hermano, ni de padre, porque ellos a su vez están acoplados con otras mujeres, con otras clases de mujeres o con elementos femeninos definidos por una relación de otro orden. Porque el matrimonio es intercambio, porque el matrimonio es arquetipo del intercambio, el análisis del intercambio puede ayudar a comprender esa solidaridad que une la donación y la contradonación, un matrimonio con los matrimonios restantes.

B. Seligman niega, es cierto, que la mujer sea el instrumento único o predominante de la alianza.⁸ Ella invoca la institución de la fraternidad de sangre, tal como se expresó por la relación de *henamo* en los indígenas de Nueva Guinea. La instauración de la fraternidad de sangre crea, en efecto, un vínculo de alianza entre los individuos pero, al mismo tiempo, al asimilar a los interesados como hermanos, arrastra la prohibición de matrimonio con la hermana. No pretendemos que el intercambio o la donación de las mujeres sea, en las sociedades primitivas, el único medio de instaurar la alianza. En otras partes mostramos cómo, en ciertos grupos indígenas de Brasil, la comunidad podía expresarse, a la vez, por el término de “cuñado” y por el de “hermano”. El cuñado es el allegado, el colaborador es el amigo;

⁷ M. Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., pág. 183.

⁸ B. Z. Seligman, The Incest Taboo as a Social Regulation. *The Sociological Review*, vol. 27, 1935.

es el nombre que se da a los hombres adultos de la banda con la cual se contrajo la alianza; y cuando se trata, en el seno de la misma banda, del cuñado potencial —vale decir, del primo cruzado— es con él que, en la adolescencia, uno se entrega a juegos homosexuales, que siempre dejarán una huella en el comportamiento mutuamente afectivo de los adultos.⁹ Sin embargo, al mismo tiempo que la relación de cuñado, los nambikwara saben recurrir a la noción de fraternidad: “¡Salvaje, ya no eres mi hermano!”, se exclama en el curso de una pelea con un no pariente, y los objetos que se encuentran en serie, como los pots de la choza, los tubos de la flauta de Pan, etc., son llamados “hermanos” entre sí, o bien “otros” en sus relaciones respectivas, detalle terminológico que merece relacionarse con la observación de Montaigne en el sentido de que los indios brasileños, encontrados por él en Ruán, llamaban a los hombres “mitades”, unos de otros, así como nosotros decimos “nuestros semejantes”.¹⁰ Sin embargo, se ve también la diferencia entre los dos tipos de vínculos, diferencia que se definirá de modo suficientemente claro si se dice que uno recurre a una solidaridad mecánica (hermano), mientras que el otro invoca una solidaridad orgánica (cuñado, o compadre). Los hermanos son prójimos uno respecto del otro, pero lo son a causa de su similitud del mismo modo que los pots o los tubos de las flautas; por lo contrario, los cuñados son solidarios porque se complementan y poseen, uno para el otro, una eficacia funcional, sea porque desempeñen el rol del otro sexo en los juegos eróticos de la infancia o porque su alianza masculina, en la edad adulta, se sancione por abastecer a cada uno de lo que no posee —una esposa— gracias a la renuncia simultánea de lo que ambos tienen: una hermana. La primera forma de solidaridad nada añade, nada une; se funda en un límite cultural que se satisface por la reproducción de un tipo de conexión cuyo modelo proporciona la naturaleza; la otra realiza una integración del grupo en un nuevo plano.

Una observación de Linton acerca de la fraternidad de sangre en las Islas Marquesas ayuda a situar las dos instituciones (fraternidad de sangre e intermatrimonio) en sus perspectivas recíprocas. Los hermanos de sangre son llamados *enoa*: “Cuando se era *enoa* de un hombre, se tenía los mismos derechos que él sobre su propiedad, y se estaba, respecto de sus padres, en la misma relación de parentesco que él mismo.”¹¹ No obstante, del contexto surge con absoluta claridad que el sistema de *enoa* no es más que una solución individual que desempeña la función de un sustituto, cuando la solución verdadera y eficaz de las relaciones entre los grupos, es decir, la solución colectiva y orgánica de los intermatrimonios con fusión consecutiva de las tribus, se vuelve imposible por la situación internacional: aunque estén en vigencia venganzas, la institución de los *enoa*, asunto puramente individual,

⁹ *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, op. cit.

¹⁰ *Essais*, libro I, capítulo XXXI (Acercas de los caníbales).

¹¹ Ralph Linton, *Marquesan Culture*, en A. Kardiner, *The Individual and its Society*, Nueva York, 1945, pág. 149.

puede asegurar un mínimo de vínculo y de colaboración, mientras que el matrimonio, que es asunto de grupo, no puede operar en ese caso.

De modo aun más directo, la teoría indígena confirma nuestra concepción. Los informantes arapesh de Margaret Mead manifestaron, al comienzo, dificultades para responder a sus preguntas acerca de las infracciones eventuales a las prohibiciones matrimoniales. Sin embargo, su comentario, cuando lograron formularlo, revela claramente el origen del equívoco: para ellos la prohibición no se concibe como tal, es decir, bajo su aspecto negativo; no es más que el anverso o la contrapartida de una obligación positiva, que es la única que se encuentra de modo vivo y presente en la conciencia. ¿Un hombre se acuesta con su hermana? La pregunta es absurda: No, por supuesto que no; responden: "No nos acostamos con nuestras hermanas, entregamos nuestras hermanas a otros hombres, y esos otros hombres nos dan sus hermanas." El etnógrafo insiste: no obstante, si sucediera esa eventualidad, por más imposible que sea, ¿qué pensaría usted?, ¿qué diría usted? —¿Si uno de nosotros se acostara con su hermana? ¡Qué pregunta! —Pero suponga que eso sucede... A la larga, y con la dificultad del informante para ponerse en la situación, para él apenas concebible, en que debería discutir con un compañero culpable de incesto, se obtiene esa respuesta al imaginario diálogo: "¿Cómo? ¿Te quieres casar con tu hermana? Pero, ¿qué te sucede? ¿No quieres tener cuñado? ¿No comprendes entonces que si te casas con la hermana de otro hombre y que otro hombre se casa con tu hermana, tendrás por lo menos dos cuñados, y que si tú te casas con tu propia hermana no tendrás ninguno? ¿Y con quién irás a cazar? ¿Con quién plantarás? ¿A quién invitarás?"¹²

Sin duda, todo esto es un poco sospechoso porque es provocado. Sin embargo, los aforismos indígenas reunidos por el mismo encuestador, y que citamos como epígrafe en la primera parte de este trabajo, no lo son, y su sentido es el mismo. Otros testimonios corroboran la misma tesis: para los chukchis, una "mala familia" se define como una familia aislada, "sin hermano y sin primo".¹³ Por otra parte, la necesidad de provocar el comentario (cuyo contenido es, en todo caso, espontáneo) y la dificultad para obtenerlo son reveladores del equívoco inherente al problema de las prohibiciones del matrimonio. Estas sólo son prohibiciones de modo secundario y derivado. Antes de ser una prohibición referente a una cierta categoría de personas, son una prescripción que apunta hacia otra. ¡Cuánto más clarividente resulta, en este sentido, la teoría indígena que muchos comentarios contemporáneos! Nada hay en la hermana, ni en la madre, ni en la hija, que las descalifique como tales. El incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable. La exclamación incrédula que se le arrancó al informante: *¿Entonces no quieres tener cuñado?*, proporciona su regla de oro al estado de sociedad.

¹² M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, 1935, pág. 84.

¹³ W. Bogoras, *The Chukchee*, op. cit., pág. 541.

Por lo tanto, el problema del incesto no tiene solución en el interior de la familia biológica, incluso si se supone a ésta ya situada en un contexto cultural que le impone sus exigencias específicas. El contexto cultural no consiste en un conjunto de condiciones abstractas; resulta de un hecho muy simple y que lo expresa por entero: la familia biológica no está sola y debe recurrir a la alianza con otras familias para perpetuarse. Se sabe que Malinowski se dedicó a defender una concepción diferente: la prohibición del incesto resultaría de una contradicción interna, en el seno mismo de la familia biológica, entre sentimientos mutuamente incompatibles, como, por ejemplo, las emociones que se relacionan con las relaciones sexuales y el amor familiar o "los sentimientos naturales que se anudan entre hermanos y hermanas".¹⁴ Esos sentimientos, de todos modos, sólo se vuelven incompatibles en razón del rol cultural que la familia biológica está llamada a desempeñar: el hombre debe enseñar a sus hijos y esa vocación social, que se ejerce naturalmente en el seno del grupo familiar, se hallaría irremediabilmente comprometida si emociones de otro tipo vinieran a conmover la disciplina indispensable para el mantenimiento de un orden estable entre las generaciones: "el incesto equivaldría a la confusión de las edades, a la mezcla de las generaciones, a la desorganización de los sentimientos y al trastrocamiento brutal de todos los roles, en el preciso momento en que la familia representa un agente educativo de primera importancia. Ninguna sociedad podría existir en condiciones semejantes".¹⁵

Para esa tesis resulta fastidioso que prácticamente no exista sociedad primitiva que deje de infligirle una contradicción flagrante respecto de cada punto. La familia primitiva termina su función educadora más temprano que la nuestra y desde la pubertad —a menudo incluso antes— transfiere al grupo la carga de los adolescentes, cuya preparación es adjudicada a casas para solteros o a círculos de iniciación. Los rituales de iniciación sancionan esa emancipación de la célula familiar del muchacho o de la muchacha y su incorporación definitiva al grupo social. Para lograr tal fin, esos rituales recurren exactamente a los procedimientos cuya presencia sólo es señalada por Malinowski para denunciar sus peligros mortales: desorganización afectiva e intercambio violento de los roles que hasta puede llevar a la práctica, sobre la persona misma del iniciado, usos muy poco familiares por parte de parientes próximos. Por fin, se sabe que los diferentes tipos de sistemas clasificatorios se preocupan muy poco por mantener una clara distinción entre las edades y las generaciones; sin embargo, para un niño hopi no es menos difícil de lo que sería para uno de nuestros niños aprender a llamar a un viejo "mi hijo", o cualquier otra identificación semejante.¹⁶ La situación, supuestamente desastrosa que Malinowski se esfuerza en pintar para justi-

¹⁴ B. Malinowski, Prefacio a H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londres, 1934, pág. LXVI.

¹⁵ B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Nueva York-Londres, 1927, pág. 251.

¹⁶ Leo W. Simmons, *Sun Chief*, op. cit., pág. 69.

ficar la prohibición del incesto es a lo sumo un cuadro muy trivial de cualquier sociedad, cuando se la ve desde otro punto de vista que el propio. Ese egoísmo ingenuo está tan desprovisto de novedad y de originalidad que Durkheim le hizo una crítica decisiva, muchos años antes de que Malinowski le hubiera conferido una mayor vitalidad temporaria. Las relaciones incestuosas y los sentimientos familiares sólo aparecen como contradictorios porque pensamos que estos últimos excluyen irreductiblemente a aquéllas. Sin embargo, si una larga y antigua tradición permitiera a los hombres unirse con sus parientes próximos, nuestra concepción del matrimonio sería del todo diferente. La vida sexual no se habría vuelto lo que es: tendría un carácter menos personal, dejaría menos lugar a los libres juegos de la imaginación, a los sueños, a las espontaneidades del deseo; el sentimiento sexual se habría atemperado y amortiguado y, por ello mismo, se habría acercado a sentimientos domésticos y no habría habido mal alguno en conciliarlo con ellos. Y, para terminar esa paráfrasis con una cita: "Por cierto, la cuestión no se plantea una vez que se supone la prohibición del incesto; puesto que el orden conyugal, al ser desde entonces excéntrico respecto del orden doméstico, debía necesariamente desarrollarse en un sentido divergente. Sin embargo, es evidente que no puede explicarse esa prohibición por ideas que, manifiestamente, se derivan de ella."¹⁷

¿Acaso no es necesario ir aun más lejos? Muchas sociedades, en ocasión misma del matrimonio, practican la confusión de las generaciones, la mezcla de las edades, el trastrocamiento de los roles y la identificación de relaciones, a nuestros ojos incompatibles, y como esos usos les parecen en perfecta armonía con una prohibición del incesto, concebida a veces de modo muy riguroso, se puede concluir, por una parte, que ninguna de esas prácticas es exclusiva de la vida familiar y, por la otra, que la prohibición debe definirse por caracteres diferentes y que les sean comunes a través de sus múltiples modalidades. Por ejemplo, entre los chukchis: "la edad de las mujeres que se cambian en matrimonio no se toma en consideración. Así, sobre la costa Oloi, un hombre llamado QImIqäi casó a su hijo, de cinco años de edad, con una muchacha de veinte años. Dio en cambio a su sobrina que tenía doce años, y ésta se casó con un muchacho de veinte. La mujer del pequeño niño desempeñaba el rol de nodriza, le hacía comer y lo acostaba..." El autor también cita el caso de una mujer casada con un bebé de dos años y que, al tener ella misma un hijo de un "compañero de matrimonio", es decir, de un amante oficial y temporario, compartía sus cuidados entre los dos lactantes: cuando daba la leche a su bebe también se la daba a su marido-bebe... Y en ese caso, el pequeño marido tomaba con ganas el seno de su mujer. Cuando pedí que se me explicara la conducta de la mujer, el chukchi respondió: "¿Quién sabe? Tal vez es un medio mágico para asegurarse el futuro amor de su joven marido." En todo caso es cierto que esas uniones en apariencia inconcebibles son incompatibles con un folklore de romanticismo exaltado, lleno de flechazos, de Príncipes En-

¹⁷ E. Durkheim, *La Prohibition de l'inceste*, op. cit., pág. 63.

cantadores y de Bellas Durmientes del Bosque, de bellezas agresivas, y de amores triunfantes.¹⁸ Se conocen hechos semejantes en América del Sur.¹⁹

Por inusitados que puedan parecer esos ejemplos, no son únicos, y es probable que el incesto al modo egipcio no constituya más que el caso límite. Se encuentra su análogo en los arapesh de Nueva Guinea, donde los noviazgos infantiles son frecuentes, los dos niños crecen entonces como hermano y hermana. Pero esta vez la diferencia de edad se establece en provecho del marido: "Un niño arapesh educa a su mujer. De ordinario, un padre funda su derecho, no sobre el hecho de haber concebido a su niño, sino sobre el de haberlo alimentado; del mismo modo, el marido arapesh exige de su mujer cuidados y dedicación, sin invocar el precio que pagó por ella o su derecho de propietario, sino en virtud del alimento que le proporcionó durante su crecimiento y que se transformó en el hueso y la carne de su cuerpo." De nuevo aquí ese tipo de relaciones, en apariencia anormales, proporciona el modelo psicológico del matrimonio regular: "Toda la organización social se funda en la analogía establecida entre los hijos y las esposas, que se consideran como un grupo más joven, menos responsable que la sociedad masculina, al que, en consecuencia, es necesario dirigir. Por definición, las mujeres entran en esa categoría infantil... respecto de todos los hombres de más edad que ella pertenecientes al clan donde deben casarse."²⁰

Del mismo modo, en los tapirapé del Brasil central, los fenómenos de despoblación generalizaron un sistema de matrimonio con pequeñas niñas. El "marido" vive con sus suegros y la madre de la "mujer" realiza los trabajos femeninos;²¹ el marido mohave lleva sobre sus hombros a la pequeña niña con la que se casó, se ocupa de los cuidados del hogar y, de modo más general, actúa simultáneamente como marido y *in loco parentis*. Los mohave comentan la situación con cinismo y a veces preguntan, incluso en presencia del interesado, si el hombre no se habrá casado con su propia hija: "¿Qué llevas sobre tus espaldas?, preguntan. ¿Es tu hija? Cuando matrimonios de ese tipo se deshacen no es raro que el marido tenga un ataque de locura."²²

En los tupi-kawahib del Alto Madeira, en el Brasil central, nosotros mismos asistimos al noviazgo de un hombre de unos treinta años con un bebe de apenas dos años, que su madre todavía llevaba en brazos. Nada más conmovedor que la emoción con la cual el futuro marido seguía las demostraciones pueriles de su pequeña novia; no dejaba de admirarla y de compartir sus sentimientos con los espectadores. Durante años su pensamiento iba a estar ocupado por la perspectiva de organizar un hogar; se sentiría recon-

¹⁸ Bogoras, *The Chukchee*, op. cit., págs. 578-583.

¹⁹ P. A. Means, *Ancient Civilizations of the Andes*, Nueva York, 1931, pág. 360.

²⁰ Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, op. cit., págs. 80-81.

²¹ Ch. Wagley, *The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians*, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, ser. 2, vol. 3, 1940.

²² G. Devereux, *The Social and Cultural Implications of Incest among the Mohave Indians*, *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 8, 1939, pág. 519.

fortado por la certeza, que crecía a su lado en fuerza y belleza, de escapar un día a la maldición del celibato. Y desde ese momento, su ternura naciente se expresaba mediante inocentes regalos. Ese amor desgarrado, según nuestros criterios, entre tres órdenes irreductibles —paterno, fraterno y marital— no ofrecía, en un contexto apropiado, elemento alguno que fuera turbio, y nada en él podía dejar adivinar una tara que pudiera poner en peligro la futura felicidad de la pareja, y menos aún el orden social por entero.

En contra de Malinowski y en contra de aquellos de sus discípulos que vanamente intentan mantener una posición perimida,²³ se debe entonces dar razón a los que, como Fortune y Williams, siguiendo a Tylor, encontraron el origen de la prohibición del incesto en sus consecuencias positivas.²⁴ Como justamente lo dice un observador, “sucede con la pareja incestuosa lo mismo que con la familia avara: se aíslan automáticamente de ese juego que consiste en dar y recibir, a lo que se resume la vida entera de la tribu: se transforman en un miembro muerto o paralizado del cuerpo colectivo”.²⁵

De este modo cada matrimonio no podría aislarse de todos los demás matrimonios pasados o futuros que tuvieron o tendrán lugar en el seno del grupo. Cada uno es el fin de un movimiento que, apenas logrado, debe invertirse para desenvolverse en un nuevo sentido; si el movimiento se detiene, todo el sistema de reciprocidad se derrumbará. Al mismo tiempo, el matrimonio es la condición para que se realice la reciprocidad y así cada vez pone en juego la existencia de la reciprocidad; pues, ¿qué sucedería si se recibiera la mujer sin entregar la hija o la hermana? Es necesario correr ese riesgo, sin embargo, si se quiere que la sociedad continúe; para salvaguardar la perpetuidad social de la alianza hay que comprometerse con las fatalidades de la filiación, es decir en suma, con la infraestructura biológica del hombre. Sin embargo, el reconocimiento social del matrimonio (esto es, la transformación del encuentro sexual azaroso sobre la base de una promiscuidad por contrato, por ceremonia o por sacramento) es siempre una aventura angustiante, y se comprende que la sociedad haya buscado precaverse contra esos riesgos mediante la imposición continua, y casi maniática, de su marca. Dice Gordon Brown que los hehe practican el matrimonio de los primos cruzados, pero no sin dudar: puesto que si ello permite mantener el vínculo clánico, al mismo tiempo amenaza con destruirlo en caso de un mal matrimonio, y los informantes señalan: “por ello mucha gente se rehúsa a ese tipo de matrimonio”.²⁶ Esa actitud ambivalente de los hehe respecto de una forma particular de matrimonio, es la actitud social por excelencia respecto de todas las formas de matrimonio: al reconocer y sancionar la unión de los sexos y la reproducción, la sociedad se impone al orden natu-

²³ B. Z. Seligman, *The Incest Barrier: its Role in Social Organization*. *British Journal of Psychology*, vol. 22, 1931-1932.

²⁴ R. F. Fortune, artículo *Incest*, en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, op. cit., F. E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford, 1936, pág. 169; E. B. Tylor, *On a Method of Investigating the Development of Institutions...*, op. cit.

²⁵ G. Devereux, op. cit., pág. 529.

²⁶ G. Gordon Brown, *Hehe Cross-cousin Marriage*, loc. cit.

ral; pero, al mismo tiempo, da al orden natural su oportunidad y, puede decirse, de todas las culturas del mundo lo que dijo un observador respecto de una de ellas: "La noción religiosa más fundamental se refiere a la diferencia que reina entre los sexos. A su manera, cada uno es normal, pero su contacto está lleno de peligros para ambos."²⁷

Entonces todo matrimonio es un encuentro dramático entre la naturaleza y la cultura, entre la alianza y el parentesco. "¿Quién entregó a la novia? —canta el himno hindú del matrimonio—. ¿A quién la entregó?" Es el amor quien la entregó, es al amor a quien fue entregada. El amor dio, el amor recibió. El amor llenó el océano. Con amor yo la acepto. Amor, "que ella te pertenezca".²⁸ Así, el matrimonio es un arbitraje entre dos amores: el amor familiar y el amor conyugal; pero ambos son amor y en el instante del matrimonio, si se considera ese instante como aislado de todos los otros, ambos se encuentran y se confunden, "el amor llenó el océano". Sin duda, sólo se encuentran para reemplazarse mutuamente y cumplir una suerte de *chassé-croisé* *. Pero lo que, para todo pensamiento social, hace del matrimonio un misterio sagrado es que, para cruzarse, es necesario que los términos se junten por lo menos por un instante. En ese momento, todo matrimonio roza el incesto; aun más, es incesto, por lo menos incesto social: si es cierto que el incesto, entendido en el sentido más amplio, consiste en obtener por sí mismo y para sí mismo, en lugar de obtener de otro y para otro.

Sin embargo, puesto que se debe ceder a la naturaleza para que se perpetúe la especie y, con ella, la alianza social es necesario que por lo menos se la desmienta a la vez que se le concede, y que el gesto que se cumple hacia ella se acompañe siempre con un gesto que la restringe. Ese compromiso entre naturaleza y cultura se establece de dos modos, puesto que se presentan dos modos, uno donde la naturaleza debe introducirse puesto que la sociedad lo puede todo, el otro donde la naturaleza debe excluirse puesto que esta vez es ella la que reina: ante la filiación, por la afirmación del principio unilineal, ante la alianza, por la instauración de los grados prohibidos.

Las múltiples reglas que prohíben o prescriben ciertos tipos de cónyuges, y la prohibición del incesto que las resume a todas, se aclaran a partir del momento en que uno se plantea que es necesario que la sociedad exista. Pero la sociedad podría no haber existido. ¿No creímos entonces resolver

²⁷ Hogbin, *Native culture of Wogeo, Oceania*, vol. 5, 1935, pág. 330.

²⁸ Citado por G. Banerjee, *The Hindu Law of Marriage and Stridhana*, op. cit., pág. 91. Acerca del matrimonio considerado como límite del incesto se comparará, en un sentido bien distinto: "Un sentimiento profundo (entre marido y mujer) hubiera parecido extraño e incluso ridículo, en todo caso inconveniente: hubiera chocado como un *a parte* serio en el corriente general de la conversación superficial. Uno se debía a todos, y eso era aislarse de a dos; en compañía, no se tiene derecho al *tête à tête*" (Besenval, págs. 49, 60, citado por Taine, *Les origines de la France contemporaine*, París, 32ª edición, s. f., vol. I, págs. 206-207).

*. Maniobra donde todos intercambian sus puestos. [T.]

un problema sólo para hacer caer todo su peso sobre otro problema, cuya solución aparece aun más hipotética que la solución a la que nos dedicamos por entero? De hecho, señálemoslo, no estamos en presencia de dos problemas sino de solo uno. Si la interpretación que propusimos es exacta, las reglas del parentesco y del matrimonio no se hacen necesarias por el estado de sociedad. Son el estado de sociedad mismo, al modificar las relaciones biológicas y los sentimientos naturales, al imponerles la necesidad de situarse en estructuras que los incluye al mismo tiempo que otras, y que les obliga a superar sus primeros caracteres. El estado de naturaleza sólo conoce la indivisión y la apropiación, y su azarosa mezcla. Sin embargo, como ya lo señaló Proudhon respecto de otro problema, esas nociones no pueden superarse más que con la condición de situarse sobre un nuevo plano: "La propiedad es la no reciprocidad, y la no reciprocidad es el robo... Sin embargo, la comunidad es también la no reciprocidad puesto que es la negación de los términos adversos, de nuevo es el robo. Entre la propiedad y la comunidad, yo construiría un mundo."²⁹ Ahora bien, ¿qué es ese mundo, sino aquel en que la vida social se aplica por entero a construir y reconstruir sin interrumpirse una imagen aproximada y nunca integralmente lograda, este mundo de la reciprocidad que las leyes del parentesco y del matrimonio, por su cuenta, hacen salir laboriosamente de relaciones condenadas a permanecer a veces estériles y a veces abusivas?

No obstante, el progreso de la etnología contemporánea sería muy poca cosa si debiéramos contentarnos con un acto de fe —sin duda fecundo y, en su tiempo, legítimo— en el proceso dialéctico que inevitablemente debe hacer nacer al mundo de la reciprocidad, como la síntesis de dos caracteres contradictorios, inherentes al orden natural. El estudio experimental de los hechos puede reunir el presentimiento de los filósofos, no sólo para testimoniar que las cosas realmente sucedieron así, sino para describir, o comenzar a describir, cómo sucedieron.

En este sentido, la obra de Freud ofrece un ejemplo y una lección. A partir del momento en que se pretendía explicar ciertos rasgos actuales del espíritu humano por un acontecimiento, a la vez históricamente cierto y lógicamente necesario, estaba permitido, e incluso se prescribía, intentar reconstituir de modo escrupuloso su secuencia. El fracaso de *Tótem y Tabú*, lejos de ser inherente al designio que se propuso su autor, se debe más bien a la vacilación que le impidió precaverse hasta el fin de las consecuencias implícitas en sus premisas. Era necesario ver que los fenómenos que ponían en juego la estructura más fundamental del espíritu humano no pudieron aparecer de una vez por todas: se repiten por entero en el seno de cada conciencia, y la explicación que les corresponde pertenece a un orden que a la vez trasciende a las sucesiones históricas y a las correlaciones del presente. La ontogénesis no reproduce la filogénesis, o lo contrario. Las dos hipótesis desembocan en las mismas contradicciones. Sólo se puede hablar de explicación a partir del momento en que el pasado de la especie

²⁹ P.-J. Proudhon, *Solution du Problème social, Oeuvres*, vol. VI, pág. 131.

vuelve a jugarse, en cada instante, en el drama indefinidamente multiplicado de cada pensamiento individual, porque, sin duda, él mismo no es más que la proyección retrospectiva de un pasaje que se produjo, puesto que se produce continuamente.

Desde el punto de vista de la obra de Freud, esa timidez conduce a una extraña y doble paradoja. Freud explica, con éxito, no desde el origen de la civilización sino desde su presente, y, al salir en busca del origen de una prohibición, no logra explicar, por cierto, por qué el incesto es conscientemente condenado, sino cómo se lo desea inconscientemente. Se dijo y se repitió lo que hace a *Tótem y Tabú* inaceptable como interpretación de la prohibición del incesto y de sus orígenes: gratuidad de la hipótesis de la horda de los machos y del asesinato primitivo, círculo vicioso que hace nacer el estado social de procedimientos que lo suponen. Sin embargo, como todos los mitos, el que presenta *Tótem y Tabú* con tanta fuerza dramática implica dos interpretaciones. El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o un conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica, un sueño a la vez perdurable y antiguo,³⁰ y el prestigio de ese sueño, su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos, proviene precisamente del hecho de que los actos que evoca jamás fueron realizados porque la cultura se opuso a ello, siempre y en todas partes. Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden o más bien de contraorden. Las fiestas desempeñan la vida social al revés, no porque antaño fue tal, sino porque jamás fue así y no podrá ser jamás de otro modo. Los caracteres del pasado sólo tienen valor explicativo en la medida en que coinciden con los del porvenir y del presente.

A veces Freud sugirió que algunos fenómenos básicos encontraban su explicación en la estructura permanente del espíritu humano más que en su historia: así, el estado de angustia resultaría de una contradicción entre las exigencias de la situación y los medios que están a disposición del individuo para enfrentarlas; por la impotencia del recién nacido frente al flujo de las excitaciones exteriores. La ansiedad aparecería entonces antes del nacimiento del superyó: "No es inconcebible que factores de orden cuantitativo, por ejemplo una dosis excesiva de excitación y la ruptura de las barreras que se oponen a ella, sean la causa inmediata de la represión primitiva."³¹ En efecto, la susceptibilidad del superyó no está relacionada en modo alguno con el grado de severidad que experimentó. La inhibición justificaría así un origen interno y no externo.³² Esas perspectivas nos parecen las únicas capaces de aportar una respuesta a una pregunta que el estudio

³⁰ A. L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospect*, op. cit.

³¹ S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, Viena, 1926, págs. 31 y 86.

³² Freud, *Civilization and its Discontents*, Londres, 1929, pág. 116.

psicoanalítico de los niños plantea de modo turbador: en los pequeños, el "sentimiento del pecado" parece más preciso y mejor formado de lo que debería resultar de la historia individual de cada caso. Este hecho se explicaría si, como lo supuso Freud, las inhibiciones entendidas en el más amplio sentido (repugnancia, vergüenza, exigencias morales y estéticas) podrían estar "orgánicamente determinadas y ocasionalmente producidas sin el recurso de la educación". Habría dos formas de sublimación, una proveniente de la educación y puramente cultural, y otra "forma inferior", que procedería por reacción autónoma y cuya aparición se situaría desde el comienzo del período de latencia; incluso podría ser que en esos casos excepcionalmente favorables se continuara a lo largo de toda la existencia.³³

Esas audacias en relación con la tesis de *Tótem y Tabú*, y las dudas que las acompañan, son reveladoras: muestran a una ciencia social como el psicoanálisis —puesto que es una ciencia social— aún flotante entre la tradición de una sociología histórica que busca, como lo hace Rivers, en un lejano pasado la razón de ser de una situación actual, y una actitud más moderna y científicamente más sólida que espera, del análisis del presente, el conocimiento de su futuro y su pasado. Por otra parte, es precisamente éste el punto de vista del psicoanalista; pero no sería insistir demasiado señalar que al profundizar la estructura de los conflictos, de la que es escenario el enfermo, para rehacer su historia y lograr así la situación inicial alrededor de la cual se organizaron todos los desarrollos subsecuentes, el psicoanalista sigue un camino contrario al de la teoría, tal como la presenta *Tótem y Tabú*. En un caso, se va de la experiencia a los mitos y de los mitos a la estructura; en el otro, se inventa un mito para explicar los hechos: para decirlo todo, se procede como el enfermo, en vez de interpretárselo.

A pesar de esos presentimientos, sólo una de las ciencias sociales llegó al punto en que la explicación sincrónica y diacrónica se confunden, porque la primera permite reconstituir la génesis de los sistemas y operar su síntesis, mientras que la segunda pone de manifiesto su lógica interna y capta la evolución que las dirige hacia una meta. Esa ciencia social es la lingüística, concebida como un estudio fonológico.³⁴ Ahora bien, cuando consideramos sus métodos y más aún su objeto, no podemos dejar de preguntarnos si la sociología de la familia, tal como la concebimos en el curso de este trabajo, se refiere a una realidad tan diferente como se podría creer y si, en consecuencia, no dispone de las mismas posibilidades.

Según se nos presentaron, las reglas del parentesco y del matrimonio agotan, en la diversidad de sus modalidades históricas y geográficas, todos los métodos posibles para asegurar la integración de las familias biológicas

³³ Freud, *Infantile Sexuality*, en *Three Contributions to the Theory of Sex (The Basic Writings of Sigmund Freud)*, Nueva York, 1938, págs. 583-584).

³⁴ N. Trubetzkoy, *La Phonologie actuelle*, en *Psychologie du langage*, París, 1933; *Grundzüge der Phonologie*, Praga, 1939.

en el seno del grupo social. Así comprobamos que reglas en apariencia complicadas y arbitrarias podían ser reducidas a un pequeño número de estructuras: sólo hay tres estructuras elementales de parentesco posibles; esas tres estructuras se construyen con la ayuda de dos formas de intercambio, y esas dos formas de intercambio dependen a su vez de un solo carácter diferencial: el carácter armónico o no armónico del sistema considerado. Todo el aparato que impone prescripciones y prohibiciones podría ser, en el límite, reconstruido *a priori* en función de una pregunta y de sólo una: ¿cuáles, en la sociedad en cuestión, la relación entre la regla de residencia y la regla de filiación? Puesto que todo régimen no armónico conduce al intercambio restringido, así como todo régimen armónico anuncia el intercambio generalizado.

Entonces la marcha de nuestro análisis es cercana a la del lingüista fonólogo. No obstante, hay algo más: si la prohibición del incesto y la exogamia tienen una función esencialmente positiva, si su razón de ser es establecer, entre los hombres, un vínculo sin el cual no podrían elevarse por encima de una organización biológica para lograr una organización social, entonces es necesario reconocer que tanto los lingüistas como los sociólogos no sólo aplican los mismos métodos, sino que se dedican al estudio del mismo objeto. En efecto, desde ese punto de vista "exogamia y lenguaje tienen la misma función fundamental: la comunicación con los demás y la integración del grupo". Puede sentirse pesar de que, después de esa observación profunda, su autor se eche atrás, y asimile la prohibición del incesto con otros tabúes, como la prohibición de las relaciones sexuales con un muchacho incircunciso en los wachagga, o el trastrocamiento de la regla hipergámica en la India.³⁵ Porque la prohibición del incesto no es una prohibición como las otras; es la prohibición bajo su forma más general, aquella a la que tal vez se reduzcan todas las demás —comenzando por las que acaban de citarse— como otros tantos casos particulares. La prohibición del incesto es universal como el lenguaje; si es cierto que estamos mejor informados acerca de la naturaleza del segundo que acerca del origen de la primera, sólo prosiguiendo hasta su término la comparación podremos tener la esperanza de penetrar el sentido de la institución.

La civilización moderna logró tal maestría en el uso del instrumento lingüístico y de los medios de comunicación, y hace de él un uso tan diversificado que, por así decirlo, nos hemos inmunizado respecto del lenguaje; o por lo menos, creemos estarlo. Sólo vemos en la lengua un intermediario inerte y por ello mismo privado de eficacia, el soporte pasivo de ideas a las que la expresión no confiere carácter suplementario alguno. Para la mayoría de los hombres, el lenguaje presenta, sin imponer; pero la psicología moderna refutó esa concepción simplista: "El lenguaje no entra en un mundo de percepciones objetivas acabadas, para sólo añadir, a objetos individuales dados y claramente delimitados los unos en relación con los otros, 'nombres' que serían signos puramente exteriores y arbitrarios; él mismo es un media-

³⁵ W. I. Thomas, *Primitive Behavior*. Nueva York-Londres, 1937, págs. 182 y sigs.

dor en la formación de los objetos; en cierto sentido, es el denominador por excelencia.”³⁶ Esa visión más exacta del hecho lingüístico no constituye un descubrimiento o una novedad: sólo vuelve a situar las perspectivas estrechas del hombre blanco, adulto y civilizado, en el seno de una experiencia humana más amplia y, en consecuencia, más válida, donde la “manía de denominación” del niño y el estudio de la revolución profunda producida, en sujetos atrasados, por el descubrimiento súbito de la función del lenguaje, corroboran las observaciones hechas sobre el terreno; surge de ello que la concepción de la palabra como verbo, como poder y como acción, representa un rasgo universal del pensamiento humano.³⁷

Ciertos hechos tomados de la psicopatología sugieren ya que las relaciones entre los sexos pueden concebirse como una de las modalidades de una gran “función de comunicación” que también incluye el lenguaje: la conversación ruidosa parece tener, para algunos obsesivos, la misma significación que una actividad sexual sin freno. Ellos mismos sólo hablan en voz baja y en un susurro, como si la voz humana fuera inconscientemente interpretada como una especie de sustituto del poder sexual.³⁸ No obstante, incluso si sólo se está dispuesto a aceptar y a utilizar esos hechos con reservas (y aquí sólo recurrimos a la psicología porque permite, como la psicología infantil y la etnología, una ampliación de la experiencia), se debe reconocer que algunas observaciones de costumbres y de actitudes primitivas les aportan una confirmación sorprendente. Bastará recordar que en Nueva Caledonia la “mala palabra” es el adulterio, ya que “palabra” probablemente deba interpretarse en el sentido de “acto”,³⁹ y algunos documentos son todavía más significativos: para varias poblaciones muy primitivas de Malasia, el pecado supremo, que desencadena el trueno y la tempestad, comprende una serie de actos en apariencia heteróclitos y que los informantes enumeran sin orden: el matrimonio entre parientes próximos; el dormir demasiado cerca el padre de la hija o la madre del hijo; un lenguaje incorrecto entre parientes; los discursos inconsiderados; para los niños jugar ruidosamente y para los adultos manifestar una alegría expansiva en las reuniones sociales; imitar el grito de algunos insectos o pájaros; el reírse de su propia cara vista en un espejo; por fin, molestar a los animales y, más particularmente, vestir a un mono como un hombre y burlarse de él.⁴⁰ ¿Qué relaciones pueden existir entre actos reunidos de modo tan barroco?

³⁶ E. Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*, en *Psychologie du langage*, París, 1933, pág. 23.

³⁷ Cassirer, op. cit., pág. 25; *An Essay on Man*, New Haven, 1944, págs. 31 y sigs.; M. Leenhardt, *Ethnologie de la parole*, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 1, París, 1946; R. Firth, *Primitive Polynesian Economics*, op. cit., pág. 317.

³⁸ Th. Reik, *Ritual: Psychoanalytic Studies*, Londres, 1931, pág. 263.

³⁹ Leenhardt, op. cit., pág. 87.

⁴⁰ W. W. Skeats y Ch. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, op. cit., vol. II, pág. 223; P. Schebesta, *Among the Forest Dwarfs of Malaya*, Londres, 1929, passim; I. H. N. Evans, *Studies in Religion, Folklore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, págs. 199-200; *The Negritos of Malaya*, Cambridge, 1937, pág. 175.

Abramos un breve paréntesis: en una región vecina, Radcliffe Brown recogió sólo una de esas prohibiciones. Los indígenas de las islas Andaman creen que se provoca la tempestad al matar una cigarra, o al hacer ruido cuando ella canta. Como la prohibición parece existir en estado aislado, y el sociólogo inglés se prohíbe todo estudio comparativo en nombre del principio de que cada costumbre se explica por una función inmediatamente aparente, quiso tratar a ese ejemplo sobre una base puramente empírica: la prohibición provendría del mito del antepasado que mata a una cigarra; ésta grita y aparece la noche. Dice Radcliffe Brown que ese mito expresa entonces la diferencia de valor que el pensamiento indígena confiere al día y a la noche. La noche causa temor, ese temor se traduce por una prohibición y como no se puede actuar sobre la noche, es la cigarra la que se vuelve objeto de tabú.⁴¹

Si se quisiera aplicar ese método al sistema total de las prohibiciones, tal como ya lo restituimos, sería necesario invocar una explicación diferente para cada una de ellas. Entonces, ¿cómo comprender que el pensamiento indígena las agrupe bajo el mismo título? O bien ésta debe ser considerada incoherente, o bien debemos investigar el carácter común que hace que, dentro de una cierta relación, esos actos aparentemente heterogéneos traduzcan una situación idéntica.

Una observación indígena nos situará sobre la vía adecuada: los pigmeos de la península Malasia consideran pecado el burlarse de su propio rostro visto en un espejo; sin embargo, agregan que no es un pecado burlarse de un ser humano verdadero, ya que éste puede defenderse. Esa interpretación evidentemente se aplica también al mono disfrazado, al que se trata como si fuera un ser humano cuando se lo molesta, y que tiene el aspecto de un ser humano (como el rostro en el espejo) aunque realmente no lo sea. También puede extenderse a la imitación del grito de algunos insectos o pájaros —animales “cantores” como la cigarra de Andaman—: al imitarlos se trata una emisión sonora, que “es como” una palabra, como si fuera una manifestación humana, cuando en realidad no es el caso. Entonces encontramos dos categorías de actos que se definen como empleo inmoderado del lenguaje, los unos desde un punto de vista cuantitativo: jugar ruidosamente, reír demasiado fuerte, manifestar con exceso sus sentimientos; los otros desde un punto de vista cualitativo: responder a sonidos que no son palabras, tomar como interlocutor a un individuo (espejo o mono) que sólo tiene una apariencia de humanidad.⁴² Todas esas prohibiciones se reducen

⁴¹ A. R. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1933, 6, 155-156 y 333.

⁴² Se pueden incluir en la misma definición todos los actos clasificados por los dayak como *djeadjea* o prohibidos: dar a un hombre o a un animal un nombre que no es el suyo o que no les corresponde; decir de él alguna cosa que sea contraria a su naturaleza; por ejemplo, decir que el piojo baila, que la rata canta, que la mosca se va a la guerra, que un hombre tiene como mujer o como madre a una gata, o algún otro animal; enterrar animales vivos y decir “entierro a un hombre”, etc. (Hardeland, *Dajackisch-Deutsches Wörterbuch*; citado por R. Caillois, *L'homme et le sacré*, París,

entonces a un denominador común: constituyen todas un *abuso del lenguaje* y, en ese sentido, se las agrupa con la prohibición del incesto, o con actos evocadores del incesto. ¿Qué significa esto sino que las mujeres mismas son tratadas como *signos*, de los que se *abusa* cuando no se les confiere el empleo reservado a los signos, que es el de ser *comunicados*?

Así, el lenguaje y la exogamia representarían dos soluciones a una misma situación fundamental. La primera logró un alto grado de perfección; la segunda permaneció en estado aproximativo y precario. Sin embargo, esa desigualdad no deja de tener su contrapartida. Correspondía a la naturaleza del signo lingüístico el no poder permanecer mucho tiempo en el estadio al cual puso fin Babel cuando las palabras eran todavía los bienes esenciales de cada grupo particular: valores al igual que signos; preciosamente conservados, pronunciados a sabiendas, cambiados por otras palabras cuyo sentido, develado vincularía al extranjero tanto como uno mismo se vinculaba al iniciarlo: ya que al comprender y al hacerse comprender, se entrega algo de uno mismo y se toma algo del otro. La actitud respectiva de dos individuos que se comunican adquiere un sentido del que, de otro modo, estaría desprovista: a partir de entonces, los actos y los pensamientos se hacen recíprocamente solidarios; se perdió la libertad de equivocarse. No obstante, en la medida en que las palabras pudieron transformarse en cosa de todos y en que su función de signo reemplazó su carácter de valor, el lenguaje contribuyó —con la civilización científica—⁴³ a empobrecer la percepción al despojarla de sus significaciones implícitas de tipo afectivo, estético y mágico y al esquematizar el pensamiento.

Cuando se pasa del discurso a la alianza —es decir, al otro dominio de la comunicación— la situación se invierte. El surgimiento del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, así como las palabras, fuesen cosas intercambiables. En efecto, en ese nuevo caso era el único medio de superar la contradicción que hacía percibir a la misma mujer bajo dos aspectos incompatibles: por una parte, como objeto de deseo propio y, por lo tanto, excitante de los instintos sexuales y de apropiación y, al mismo tiempo, sujeto, percibido como tal, del deseo de otro, es decir medio de vincularse con él al aliarse con él. De todos modos la mujer jamás podía transformarse en signo y nada más que en eso, ya que aun en un mundo de hombres es una persona y que, en la medida en que se la define como signo, uno se obliga a reconocer en ella a un productor de signos. En el

1939). Sin embargo, creemos que esos actos corresponden a la interpretación positiva que proponemos aquí, más que a la fundada en el desorden o en la "contraorden", adelantada por R. Caillois (op. cit., capítulo 3). "La homosexualidad mística" se nos presenta como una falsa categoría ya que la homosexualidad no es el prototipo del "abuso de comunicación", sino uno de sus casos particulares, con el mismo derecho (pero en un sentido diferente) que el incesto y todos los demás actos que se acaban de enumerar.

⁴³ "Es la civilización científica la que tiende a empobrecer nuestra percepción" (W. Köhler, *Psychological Remarks on Some Questions of Anthropology*, *American Journal of Psychology*, vol. 50, 1937, pág. 277).

diálogo matrimonial de los hombres, la mujer nunca es puramente aquello de lo cual se habla, ya que si las mujeres, en general, representan una cierta categoría de signos, destinados a un cierto tipo de comunicación, cada mujer conserva un valor particular que corresponde a su talento, antes y después del matrimonio, para obtener su parte en una pareja. Al revés de la palabra, que se transformó integralmente en signo, la mujer permaneció, al mismo tiempo, como signo y como valor. Así se explica que las relaciones entre los sexos hayan preservado esa riqueza afectiva, ese fervor y ese misterio, que sin duda impregnaron en su origen a todo el universo de las comunicaciones humanas.

No obstante, el reflejo del clima ardiente y patético en el que florecieron el pensamiento simbólico y la vida social que constituye su forma colectiva caldea aún nuestro pensamiento. Hasta hoy la humanidad soñó con captar y fijar ese instante fugitivo en el que fue permitido creer que se podía engañar la ley del intercambio, ganar sin perder, gozar sin compartir. En los dos extremos del mundo, en los dos extremos del tiempo, el mito sumerio de la edad de oro y el mito andamán de la vida futura se contestan: uno, al situar el fin de la felicidad primitiva en el momento en que la confusión de las lenguas transformó las palabras en la cosa de todos; el otro, al describir la beatitud del más allá como un cielo en el que las mujeres ya no se cambiarán; es decir, arrojando, en un futuro o en un pasado igualmente inalcanzables, la dulzura, por siempre negada al hombre social, de un mundo en el que se podría vivir *entre sí* [*entre soi*].