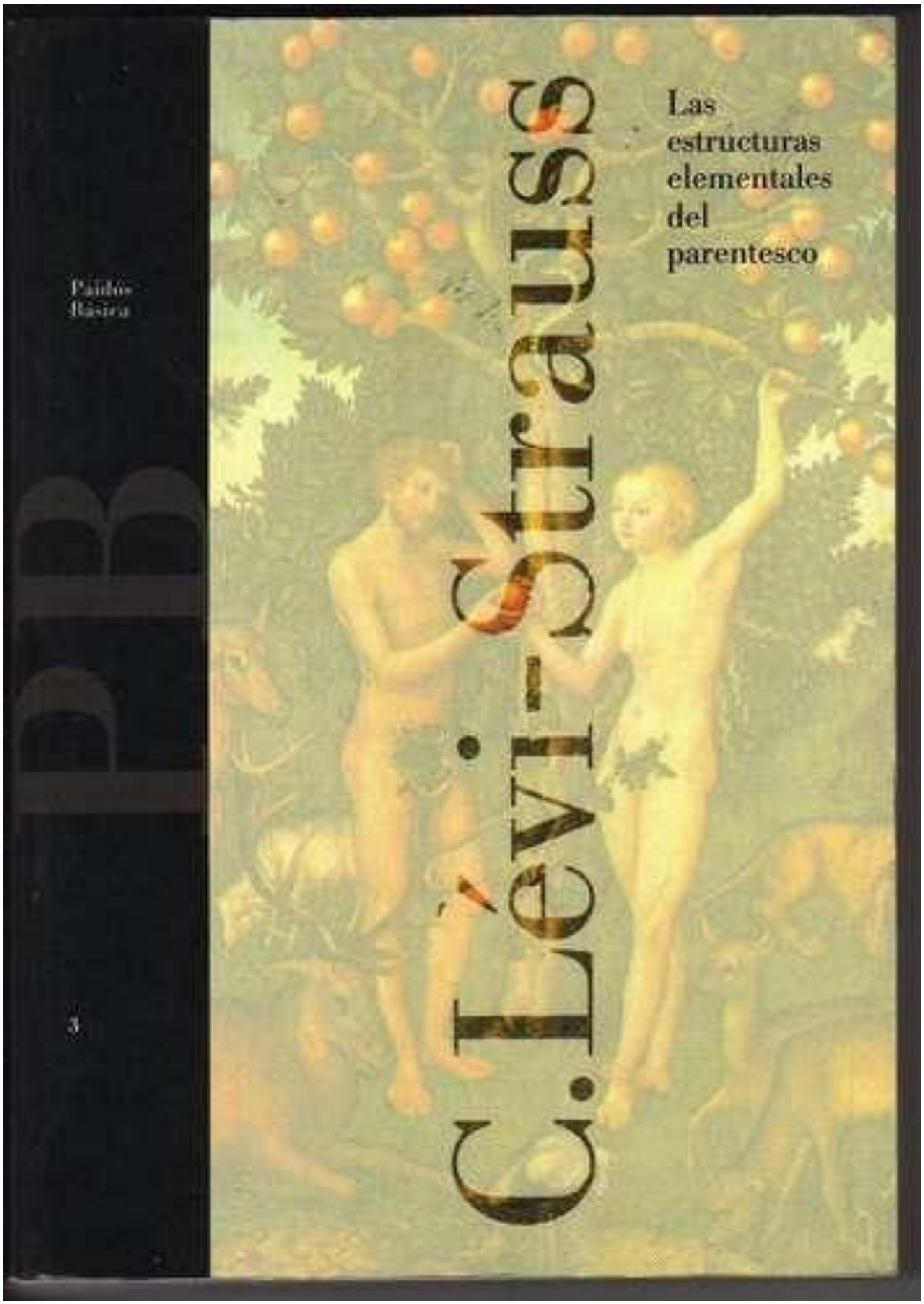
C. Lévi-Strauss
Las estructuras elementales del parentesco
Paidós Básica
3

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía en la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología física*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. V. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*

Claude Lévi-Strauss

Las estructuras elementales del parentesco

Título original: *Les structures élémentaires de la parenté*
Publicado en francés por Mouton & Co. París - La Haya

Traducción de Marie Therèse Cevasco

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1969 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-7509-100-8
Depósito legal: B-47.279/1998

Impreso en A & M Gràfic, S.L.
08130 Santa Perpètua de la Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A LA MEMORIA DE
LEWIS H. MORGAN

INDICE

Prefacio a la primera edición 11
Prefacio a la segunda edición 16

I. INTRODUCCION

I. Naturaleza y cultura 35
II. El problema del incesto 45

Primera Parte. EL INTERCAMBIO RESTRICTIVO

I. Los fundamentos del intercambio

III. El universo de las reglas 65
IV. Endogamia y exogamia 79
V. El principio de reciprocidad 91
VI. La organización dualista 109
VII. La ilusión arcaica 125
VIII. La alianza y la filiación 140
IX. El matrimonio de los primos 164
X. El intercambio matrimonial 179

II. Australia

XI. Los sistemas clásicos 195
XII. El sistema murngin 218
XIII. Regímenes armónicos y regímenes no armónicos 248
XIV. Apéndice de la Primera Parte 278

Segunda Parte. EL INTERCAMBIO GENERALIZADO

I. Fórmula simple del intercambio generalizado

XV. Los donadores de mujeres 291
XVI. El intercambio y la compra 313
XVII. Límites externos del intercambio generalizado 327
XVIII. Límites internos del intercambio generalizado 352

II. El sistema chino

XIX. La teoría de Granet 375
XX. El orden Tchao Mu 390
XXI. El matrimonio matrilateral 413
XXII. El matrimonio oblicuo 427
XXIII. Los sistemas periféricos 440

III. La India

XXIV. El hueso y la carne 467
XXV. Clanes y castas 481
XXVI. Las estructuras asimétricas 498
XXVII. Los ciclos de reciprocidad 514

Conclusión

XXVIII. Pasaje a las estructuras complejas 535
XXIX. Los principios del parentesco 555

Entre quienes están decididos a tomarse el trabajo de comprender los principios generales de la religión primitiva, sin duda serán pocos los que vuelvan a creer que éstos son hechos ridículos, cuyo conocimiento no puede aportar ningún provecho para el resto de la humanidad. Lejos de reducirse a una acumulación de desechos, vestigio de alguna locura colectiva, estas creencias y estas prácticas son tan coherentes y tan lógicas que, apenas se comienza a clasificarlas, aun en forma elemental, pueden captarse los principios que rigieron su desarrollo; entonces se ve que estos principios son esencialmente racionales, aunque operen bajo el velo de una ignorancia profunda e inveterada...

La ciencia moderna tiende cada vez más a afirmar que, si en algunas partes existen leyes, éstas deben existir en todas partes.

E. B. TYLOR, *Primitive Culture*
Londres, 1871, págs. 20-22

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION

ENTENDEMOS por estructuras elementales del parentesco los sistemas cuya nomenclatura permite determinar en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados; vale decir, los sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o, si se prefiere, aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos. Reservamos la expresión "estructuras complejas" para aquellos sistemas que se limitan a definir el círculo de los parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o psicológicos, la tarea de determinar el cónyuge. Por lo tanto, en este trabajo, la expresión "estructuras elementales" corresponde a lo que los sociólogos denominan habitualmente matrimonio preferencial. No pudimos conservar estos términos porque el propósito fundamental de este libro es mostrar que las reglas de matrimonio, la nomenclatura, el sistema de los privilegios y de las prohibiciones, son aspectos inseparables de una misma realidad: la estructura del sistema que se considera.

La definición anterior nos llevaría entonces a reservar el nombre de estructura elemental para los sistemas que, como en el caso del matrimonio de los primos cruzados, determinan de modo casi automático el cónyuge preferido; mientras que los sistemas basados sobre una transferencia de riqueza o sobre la libre elección, tal el caso de varios sistemas africanos y el de nuestra sociedad contemporánea, entrarían en la categoría de las estructuras complejas. Nos conformaremos, en general, con esta distinción, aunque debamos hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, no existe una estructura que sea elemental en forma absoluta puesto que un sistema, cualquiera que sea su grado de precisión, nunca —o sólo excepcionalmente— llega a determinar un único individuo como cónyuge prescripto. Las estructuras elementales permiten definir clases o determinar relaciones. No obstante, en general son varios los individuos aptos para integrar la clase o satisfacer las condiciones de la relación y a menudo su número es muy grande. En consecuencia, aun en las estructuras elementales existe cierta libertad de elección. Inversamente, ninguna estructura compleja permite una elección absolutamente libre; por lo común no se puede desposar a cualquier persona del sistema, sino a todos los ocupantes de las posiciones de la nomenclatura que no están prohibidas en forma expresa. El límite de las estructuras elementales se encuentra en las posibilidades biológicas que siempre pueden hacer aparecer múltiples soluciones para un problema determinado, bajo la forma de hermanos, de hermanas o de primos. El límite de las estructuras complejas se encuentra en la prohibición

del incesto que excluye, en nombre de la regla social, ciertas soluciones que sin embargo son biológicamente posibles. Aun en la estructura elemental más estricta se conserva cierta libertad de elección, y hasta en la estructura compleja más indeterminada la elección está sujeta a algunas limitaciones.

Por lo tanto, no se pueden oponer en forma radical las estructuras elementales y las complejas, y resulta igualmente difícil trazar la línea que las separa. Entre los sistemas que determinan el cónyuge y los que lo dejan indeterminado existen formas híbridas y equívocas; sea porque los privilegios económicos permiten efectuar una elección secundaria en el seno de una categoría prescripta (matrimonio por compra asociado con el matrimonio por intercambio), o porque se presentan varias soluciones de tipo preferencial (matrimonio con la hija del hermano de la madre y con la hija del hermano de la mujer; matrimonio con la hija del hermano de la madre y con la mujer del hermano de la madre, etc.). En este libro examinaremos algunos de estos casos porque consideramos que pueden aclarar otros más simples; en cambio, aquellos que marcan el pasaje a las formas complejas se dejarán de lado por el momento.

Este trabajo constituye, pues, una introducción a una teoría general de los sistemas de parentesco. Es así si se considera que, después de este estudio de las estructuras elementales, queda abierta la posibilidad de consagrar un segundo estudio a las estructuras complejas, y quizás un tercero a las actitudes familiares que expresan o superan mediante conductas estilizadas conflictos o contradicciones inherentes a la estructura lógica, tal como se presentan en el sistema de denominaciones. Por otra parte, si nos decidimos a publicar este libro en su forma actual es esencialmente por dos razones. En primer lugar creemos que, sin ser exhaustivo, nuestro estudio es completo en el sentido de que se ocupa de los principios. Aunque debiéramos tratar el desarrollo de uno u otro aspecto del problema al cual está consagrado, no tendríamos necesidad de introducir ninguna noción nueva. Al lector interesado en elucidar un problema específico le bastará con aplicar nuestras definiciones y nuestras distinciones al caso considerado y seguir el mismo método.

En segundo lugar, aun dentro de los límites que nos hemos asignado no esperamos que nuestro estudio esté exento de inexactitudes en la información ni de errores de interpretación. Las ciencias sociales llegaron a tal grado de interpenetración y cada una de ellas se hizo tan compleja por la cantidad enorme de hechos y de documentos sobre los que descansa, que su progreso sólo puede ser el resultado de un trabajo colectivo. Nos vimos obligados a abordar dominios para cuyo estudio estábamos mal preparados; debimos arriesgar hipótesis que no podíamos verificar inmediatamente, y también, por falta de información, tuvimos que dejar de lado, de modo provisional, problemas cuya solución hubiera sido, no obstante, útil para nuestro propósito. Si nuestro trabajo sólo hallase eco en algunos de los que —etnólogos o sociólogos, psicólogos o lingüistas, arqueólogos o historiadores— participan en el mismo estudio del fenómeno humano en el laboratorio, en el gabinete o en el campo, y si algunas de las lagunas de este trabajo, cuya extensión

y profundidad somos los primeros en notar, pueden llenarse como resultado de sus comentarios y en respuesta a sus objeciones, entonces, sin lugar a dudas, estaremos justificados al detenernos un momento en nuestra investigación y proponer sus primeros resultados antes de tratar de deslindar sus significaciones más lejanas.

En la actualidad, un estudio de sociología comparada se enfrenta con dos dificultades principales: la elección de las fuentes y la utilización de los datos. En ambos casos el problema proviene principalmente de la abundancia de los materiales y de la dura necesidad de limitarse. En lo que respecta al primer punto no quisimos disimular que la exposición de este trabajo, escrito en los Estados Unidos por medio de un contacto cotidiano con nuestros colegas norteamericanos, se dirigía en forma predominante al uso de fuentes anglosajonas. Si hubiéramos intentado enmascarar tal orientación habríamos pecado de ingratitud hacia el país que nos recibió generosamente y nos ofreció posibilidades de trabajo excepcionales y, ante nuestros colegas franceses interesados en los desarrollos recientes de su ciencia en el extranjero, no habríamos cumplido con la misión de información que tácitamente se nos confió. Al mismo tiempo, sin prohibirnos por ello recurrir a fuentes antiguas cada vez que nos resultaba absolutamente necesario, buscamos renovar la base tradicional de los problemas del parentesco y del matrimonio, tratando de no limitarnos a un nuevo desmenuzamiento de ejemplos, agotados ya en los análisis anteriores de Frazer, Briffault, Crawley y Westermarck. Por lo tanto, la bibliografía de nuestro trabajo hará aparecer, y no de manera fortuita, un elevado porcentaje de artículos y de obras publicados durante los últimos treinta años. Así esperamos ahorrar al lector la tarea teórica —quizá vana— de recurrir a fuentes a veces difíciles de encontrar y siempre dispersas, proporcionándole un acceso más fácil a ellas por medio de este libro.

El segundo punto planteaba un problema más delicado. Al seleccionar los materiales para su obra, el sociólogo que emplea un enfoque comparado se expone constantemente a dos reproches: el de que, al acumular los ejemplos, los hace abstractos y les quita toda sustancia y significación desde el momento en que los aísla arbitrariamente de la totalidad de la que cada uno forma parte; o el de que, por lo contrario, con el fin de conservar el carácter concreto de los hechos y mantener de modo vivo el vínculo que los une a todos los aspectos restantes de la cultura de donde los extrae, se ve obligado a considerar sólo un pequeño número de ellos y que, por esta base demasiado frágil, pierde el derecho de generalizar. Con el primer defecto se asocia fácilmente el nombre de Westermarck; con el segundo, el de Durkheim. No obstante, al seguir la ruta trazada en forma vigorosa por Mauss nos parece posible evitar estos dos peligros. En este libro consideramos los dos métodos no como procedimientos que se excluyen entre sí sino como métodos que corresponden a dos momentos diferentes de la demostración. En las primeras etapas de la síntesis se hace referencia a verdades muy generales, y la función de la investigación consiste más en sugerir hipótesis, guiar

la intuición e ilustrar los principios que en verificar la demostración. Mientras los fenómenos tratados sean, a la vez, tan simples y tan universales como para que la experiencia vivida por cada observador baste para fundamentarlos, es sin duda legítimo acumular ejemplos —ya que aún no se les pide que llenen una función demostrativa— sin preocuparse demasiado por el contexto que confiere a cada uno su significación particular. En esta etapa esa significación es, con poca diferencia, semejante para todo el mundo; entonces, el cotejo con la experiencia propia del sujeto, siendo él mismo miembro de un grupo social, basta para restituirla. Ejemplos aislados y provenientes de las culturas más diversas reciben incluso un valor suplementario con este uso; testimonian, con una fuerza extraída del número y de la sorpresa, la presencia de lo semejante subyacente a lo diferente. Su papel es transmitir y definir, más que las verdades mismas, la atmósfera y el color que impregnan a éstas en el momento en que emergen en el contexto de las creencias, los temores y los deseos de los hombres.

Pero a medida que la síntesis progresa y se pretende determinar relaciones más complejas este primer método deja de ser legítimo. Se debe limitar el número de los ejemplos con el fin de profundizar el sentido particular de cada uno. En este momento de la demostración todo el peso recae sobre un número muy pequeño de ejemplos elegidos con cuidado. La generalización que se haga sólo será válida con la condición de que los ejemplos sean típicos, vale decir, que cada uno permita realizar una experiencia que responda a todas las condiciones del problema, que el desarrollo del razonamiento ya habrá permitido determinar. Resulta así que en el curso de este trabajo el desarrollo de nuestra argumentación va acompañado por un cambio de método. Partimos de una exposición sistemática en la cual los ejemplos eclécticos, elegidos sólo en función de su poder evocador, tienen como objeto principal ilustrar el razonamiento e incitar al lector a revivir en su propia experiencia situaciones del mismo tipo, para luego restringir poco a poco nuestro horizonte con el fin de poder profundizar la investigación de tal modo que nuestra segunda parte —excepción hecha de la conclusión— se presenta casi como un grupo de tres monografías, consagradas respectivamente a la organización matrimonial en Asia del Sur, en China y en la India. Estas explicaciones preliminares eran, sin duda, necesarias para justificar el procedimiento que se siguió.

Sin la ayuda que en forma diversa dieron personas e instituciones este libro no se hubiera publicado: en primer lugar, la Fundación Rockefeller, que nos brindó los medios morales y materiales para emprender la tarea; la New School for Social Research, que mediante la práctica de la enseñanza nos permitió aclarar y formular algunas de nuestras ideas; por fin, nuestros maestros y colegas con los cuales, por contacto personal o por correspondencia, pudimos verificar hechos y precisar hipótesis o que nos alentaron en nuestro trabajo: los señores Robert H. Lowie, A. L. Kroeber y Ralph Linton; el doctor Paul Rivet; los señores Georges Davy, Maurice Leenhardt, Gabriel Le Bras, Alexandre Koyré, Raymond de Saussure, Alfred Métraux y André Weil, quien tuvo la amabilidad de añadir un apéndice matemático a la primera parte. Expresamos nuestro agradecimiento a todos ellos y, sobre todo, a Roman Jakobson, cuya amistosa insistencia casi nos obligó a llevar a término un esfuerzo cuya inspiración teórica tanto le debe.

Un triple fin nos hizo dedicar nuestro trabajo a la memoria de Lewis H. Morgan: rendir homenaje al gran iniciador de un orden de investigaciones que luego retomamos con modestia; reverenciar, a través de él, a la escuela antropológica americana que fundó y que, durante cuatro años, nos asoció de manera fraternal con sus trabajos y con sus discusiones; y también quizás intentar, en la medida de nuestras posibilidades, devolverle el servicio que le debemos, recordando que fue grande, sobre todo en una época en que el escrúpulo científico y la exactitud de la observación no le parecieron incompatibles con un pensamiento que se confesaba sin vergüenza como teórico y mostraba un audaz gusto filosófico. La sociología no progresará de modo diferente que sus predecesoras, y conviene no olvidarlo justamente en el momento en que comenzamos a entrever "como a través de una nube" el terreno donde se efectuará el encuentro. Después de citar a Eddington: "la física se transforma en el estudio de las organizaciones", Köhler escribía, hará pronto veinte años: "En este camino... reencontrará a la biología y a la psicología." [1] Este trabajo habrá cumplido su objetivo si, después de terminarlo, el lector se siente inclinado a agregar: y a la sociología.

[1] W. Köhler, "La perception humaine", *Journal de Psychologie*, vol. 27, 1930, pág. 30.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

HAN pasado diecisiete años desde la publicación de este libro, y cerca de veinte desde que fue escrito. En el curso de esos veinte años aparecieron tantos materiales nuevos, la teoría del parentesco se hizo tan sutil y complicada que, para actualizar el texto, sería necesario escribirlo de nuevo por entero. Hoy, al releerlo, la documentación me parece polvorienta y la expresión fuera de moda. Si hubiera sido más prudente y menos vacilante respecto de la magnitud de mi empresa, sin duda me habría dado cuenta, desde el comienzo, de que su enormidad implicaría debilidades sobre las cuales los críticos insistieron con malignidad. También habría comprendido mejor la discreta reserva que se disimulaba detrás del cumplido, a primera vista halagador, que me hizo Robert Lowie al devolverme el manuscrito que había examinado. En efecto, me dijo que la obra era *in the grand style*... Y, sin embargo, no reniego en nada la inspiración teórica, el método y los principios de interpretación. Esto explica por qué tomé, por último, el partido de reducir al mínimo las correcciones y los agregados. Después de todo, se trata de un libro publicado en 1949 y no es otro el que quiso reimprimir el editor.

Ante todo corregí muchas erratas tipográficas en las que ciertos espíritus poco caritativos quisieron ver errores de mi parte. Así el señor Lucien Malson, en su pequeño y excelente libro sobre *Les enfants sauvages* (París, Union générale D'Editions, colección 10/18, 1964) me reprocha informaciones de las cuales no soy responsable y que provienen de autores que cito y con los que no está de acuerdo. Por otra parte, concuerdo con él cuando estima que las dos o tres páginas consagradas al problema que le interesa no eran muy útiles y que la solución buena o mala que adopté no agrega gran cosa a la demostración.

Confieso ser un lector execrable de pruebas de imprenta, que frente al texto terminado no experimenta ni la tierna solicitud de un autor ni las disposiciones agresivas que hacen a los buenos correctores. Apenas terminado, el libro se transforma en un cuerpo extraño, en un ser muerto incapaz de fijar mi atención y menos aún mi interés. Este mundo en que tan ardientemente viví se cierra sobre sí y me excluye de su intimidad. A veces apenas consigo entenderlo. La presentación tipográfica de la primera edición es bastante descuidada porque en esa época no contaba con ayuda alguna. Para la segunda edición renuncié a releer las pruebas y expreso toda mi gratitud a la señora Noële Imbert-Vier y a la señorita Nicole Belmont, quienes, sobre todo esta última, se hicieron cargo de esa tarea.

Sin duda era inevitable que se produjeran errores en un trabajo que, como lo demuestra mi fichero, exigió el examen de más de siete mil libros

y artículos. Corregí algunos que a menudo escaparon a la vista de mis censores. En revancha, éstos se encarnizaron de buena gana sobre fragmentos cuyo sentido exacto no captaban por no hallarse familiarizados con la lengua francesa. También me reprocharon como errores etnográficos testimonios que provenían de observadores reputados y que citaba sin emplear comillas porque poco después remitía a la fuente correspondiente. Sin duda se hubieran recibido con más consideración esos testimonios si no se me los hubiera atribuido.

Aparte de estas rectificaciones de detalle modifiqué o desarrollé, en forma sustancial, el texto primitivo sólo sobre tres puntos, cuidando de poner los nuevos fragmentos entre corchetes para llamar la atención del lector.

En primer lugar convenía, aunque yo no lo haya hecho, reservar el lugar para un estudio de conjunto sobre los sistemas de descendencia denominados "bilaterales" o "indiferenciados", más numerosos de lo que se creía en la época en que escribía mi libro, si bien, y por efecto de una reacción legítima, tal vez hubo demasiada prisa en incluir en estos nuevos géneros sistemas respecto de los cuales se comienza a advertir hoy que podrían reducirse a formas unilaterales.

En segundo y tercer lugar, retomé toda la discusión de los sistemas murngin (cap. XII) y katchin (caps. XV-XVII). No obstante las críticas que se me hicieron y que debía refutar, considero que las interpretaciones que adelanté en 1949, sin ser definitivas, no perdieron nada de su validez.

En la segunda parte me abstuve de modificar las secciones II y III dedicadas a China y a la India por una razón totalmente diferente. Ya no tengo el coraje ni el ímpetu necesarios para reconsiderar ahora tan grandes trabajos. En 1945, los trabajos sobre los sistemas de parentesco de China y de la India eran relativamente poco numerosos. Se podía, sin presumir demasiado, tratar de abarcar todos, sintetizarlos y desprender su significación. En la actualidad ya no es posible, puesto que los estudiosos de China y la India llevan adelante estos estudios apoyándose en conocimientos históricos y filológicos que una comparación hecha a vuelo de pájaro está lejos de poder dominar. Queda claro que las investigaciones magistrales de Louis Dumont y su escuela sobre el parentesco de la India transforman, de hoy en adelante, este vasto conjunto en un dominio reservado. Me resigné, pues, a dejar tal cual las secciones sobre China y la India y ruego al lector tomarlas por lo que son: etapas superadas por el progreso de la etnología pero de las que colegas competentes que quisieron reverlas antes de esta reedición —Louis Dumont mismo y Alexandre Rygaloff— tuvieron la indulgencia de juzgar que aún ofrecían algún interés.

Muchos hechos nuevos y la evolución de mi pensamiento hacen que no pueda expresarme hoy, acerca de los problemas fundamentales evocados en la introducción, en los mismos términos. Sigo creyendo que la prohibición del incesto se explica enteramente por causas sociológicas, pero es indudable que traté el aspecto genético en forma demasiado desenvuelta. Una apreciación más justa de la tasa muy elevada de las mutaciones y de la proporción de las que son nocivas requeriría afirmaciones más matizadas, aunque las

se autodesignan "receptores" o "donadores" de mujeres. La regla es que un grupo cualquiera sólo puede recibir mujeres de sus "donadores" y únicamente puede entregarlas a sus "receptores". Como el número de estos grupos parece ser siempre bastante elevado, existe cierta libertad de elección frente a cada uno de ellos y nada obliga a que distintas generaciones, y aun en el caso de matrimonios contraídos por varios hombres de la misma generación, recurran siempre al mismo "donador". De esa manera, las mujeres desposadas por dos hombres que pertenecen a generaciones consecutivas (por ejemplo el padre y el hijo) pueden no tener entre ellas ningún lazo de parentesco en el caso de provenir de grupos "donadores" diferentes. La regla es entonces muy flexible y las sociedades que la adoptan no experimentan serias dificultades para cumplirla. Salvo en casos excepcionales, hacen lo que proclaman que debe hacerse. Por esta razón se propuso denominar "prescriptivo" a su sistema de matrimonio.

Siguiendo a Needham, varios autores afirman hoy que mi libro sólo se ocupa de los sistemas prescriptivos o, más exactamente (ya que es suficiente recorrerlo para convencerse de lo contrario), que tal habría sido mi intención en caso de no haber confundido las dos formas. Pero como, según los que sostienen esta distinción, los sistemas prescriptivos son pocos resultaría entonces —si tuvieran razón— una curiosa consecuencia: yo habría escrito un libro muy voluminoso que desde 1952 (fecha de la publicación del trabajo de J. P. B. de Josselin de Jong *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, Leiden, 1952) provocó toda clase de comentarios y discusiones, a pesar de que por referirse a hechos tan raros su dominio de aplicación sería tan limitado que no se comprende cómo podría interesar para una teoría general del parentesco.

No obstante, el hecho de que Needham haya participado en la edición inglesa de este libro, y que para mí es una causa más de gratitud, demuestra que no perdió todo interés teórico por él. ¿Cómo sería esto posible si en él sólo se discutieran casos aislados? Entonces debería tener razón Leach, cuando escribe: *Since the "elementary structures" which he discusses are decidedly unusual they seem to provide a rather flimsy base for a general theory*, y Leach habla de *splendid failure* respecto de este tema (Claude Lévi-Strauss, Anthropologist and Philosopher, *New Left Review*, 34, 1965, pág. 20). Pero, al mismo tiempo, resultan sorprendentes los motivos que decidieron a los editores a publicar de nuevo, cerca de veinte años después de su primera aparición, uno en francés, otro en inglés, una obra que hubiera resultado un fracaso por más espléndido que éste fuera.

Ahora bien, si, como se me reprocha, empleé en forma indiscriminada las nociones de preferencia y de obligación hasta el punto de asociarlas a veces en la misma frase, es porque en mi opinión no connotan realidades sociales diferentes, sino que más bien corresponden a maneras poco diferentes que los hombres adoptan para pensar la misma realidad. Al definir los sistemas denominados prescriptivos, como se acaba de hacer siguiendo el ejemplo de sus inventores, se impone la conclusión de que en este sentido

no prescribirían gran cosa. Quienes los practican saben muy bien que el espíritu de sistemas semejantes no se reduce a la proporción tautológica de que cada grupo obtiene sus mujeres de "donadores" y entrega sus hijas a "receptores". Son también conscientes de que el matrimonio con la prima cruzada matrilateral (hija del hermano de la madre) ofrece la más simple ilustración de la regla, la fórmula más adecuada para garantizar su perpetuación, mientras que el matrimonio con la prima cruzada patrilateral (hija de la hermana del padre) la violaría sin remedio. Pues el sistema hablaría en términos de grados de parentesco si en él se diera el caso ideal de que el número de grupos de intercambio, al reducirse a un mínimo, prohibiera que se abriesen o cerrasen, de modo provisional, ciclos secundarios.

No es una novedad que existe una separación entre este modelo teórico y la realidad empírica. Gilhodes, uno de los primeros observadores de los katchin, lo señaló en varias ocasiones al describir cómo sucedían las cosas, y hasta los mismos esquemas de Granet hacen resaltar la pluralidad de los ciclos. Mi primera redacción tomaba detallada cuenta de esta complejidad. No es menos cierto que la realidad empírica de los sistemas denominados prescriptivos sólo adquiere su sentido al referirla a un modelo teórico elaborado por los indígenas antes que por los etnólogos y que este modelo no puede dejar de recurrir a la noción de grado.

Por otra parte, ¿no es acaso lo que hace Needham al titular un artículo "The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross-Cousin Marriage" (*Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, 2, 1958), pero confundiendo una vez más, me parece, el nivel del modelo y el de la realidad empírica? Porque si se pretende demostrar que ninguna sociedad podría poner en práctica, de modo durable, una regla de matrimonio con la prima patrilateral, a causa de las coacciones insoportables resultantes de la inversión del sentido de los intercambios matrimoniales en cada generación, a menos que se satisfaga con una proporción débil de matrimonios regulares, nada se agrega, o por lo menos nada importante, a las consideraciones de mi capítulo XXVII. Pero si se quisiera concluir que el modelo de este tipo de matrimonio es contradictorio, por cierto que entonces se cometería una equivocación. En efecto, la causa sólo podría defenderse (y con ciertas reservas) cuando los intercambios matrimoniales se produjeran siempre entre clanes, hipótesis que no se necesita en absoluto y que se formula arbitrariamente. En consecuencia se comienza por introducir una condición imposible —así como lo establecí al mostrar (págs. 553-554 de la primera edición) que el matrimonio con la prima patrilateral nunca puede "dar lugar a una estructura global" y que "no existe ley" para él— con el único fin de volver a encontrarse con esta imposibilidad. Por otra parte, al no existir nada que excluya *a priori* que sistemas patrilaterales puedan mantenerse en condiciones precarias, el modelo adecuado de estos sistemas por lo menos existe en la mente de las poblaciones numerosas que los prohíben, las cuales deben, entonces, formularse alguna idea acerca de ellos.

Reconozcamos, más bien, que las nociones de matrimonio prescriptivo y de matrimonio lo tratan al nivel del modelo. Un sistema prescriptivo sólo po-

dría ser preferencial cuando se lo trata al nivel de la realidad, a menos que sepa flexibilizar sus reglas a tal punto que, si se insiste en mantener la expresión llamada prescriptiva (en lugar de la que conviene si se tiene en cuenta su aspecto preferencial presente) terminará por no significar nada. Ya que se presentarán dos posibilidades: al cambiar de grupo "donador" se establecerá de nuevo una antigua alianza y la consideración del grado preferido seguirá siendo pertinente (por ejemplo, la nueva esposa será una hija del bisnieto del hermano de la bisabuela y, en consecuencia, será una prima matrilateral), o bien se tratará de una alianza totalmente nueva. Se pueden entonces presentar dos casos: esta alianza anuncia otras del mismo tipo que se constituyen, por el mismo razonamiento anterior, en la causa de preferencias futuras que pueden expresarse en términos de grados, o si no, no tiene porvenir, siendo un simple efecto de una elección libre y no motivada. En consecuencia, si el sistema puede denominarse prescriptivo es porque ante todo es preferencial, y si no es al mismo tiempo preferencial, su aspecto prescriptivo se desvanece.

De modo recíproco, un sistema que preconiza el matrimonio con la hija del hermano de la madre puede llamarse prescriptivo, aunque la regla sólo se cumpla raras veces; él dice lo que debe hacerse. Resulta interesante saber hasta qué punto y en qué proporción los miembros de una sociedad determinada respetan la norma, pero se trata de algo diferente del problema del lugar en que conviene ubicar esta sociedad dentro de una tipología. Ya que basta admitir que la conciencia de la regla desvía las elecciones, aun en grado mínimo —lo cual es verosímil—, en el sentido prescripto, y que el porcentaje de los matrimonios ortodoxos es superior al que se obtendría si las uniones se hicieran por azar, para reconocer en esta sociedad la presencia de lo que podría denominarse un "operador" matrilateral que desempeña el papel de piloto: por lo menos ciertas alianzas siguen la ruta que él traza y esto basta para imprimir una curvatura específica al espacio genealógico. Sin duda habrá no una curvatura sino un gran número de curvaturas locales; éstas no cumplirán, la mayoría de las veces, otra función que la de ser meros incentivos y, salvo en casos raros y excepcionales, formarán ciclos cerrados. Sin embargo, los esbozos de estructura que surgirán aquí y allá serán suficientes para que el sistema sea una versión probabilística de sistemas más rígidos, cuya noción es completamente teórica y en los cuales los matrimonios se adecuarían de manera rigurosa a la regla que el grupo social gusta enunciar.

Como Lounsbury comprendió muy bien al hacer una reseña de "Structure and Sentiment" (*American Anthropologist*, 64, 6, 1962, pág. 1308), el error principal radica en haber identificado la oposición entre "estructuras elementales" y "estructuras complejas" y la existente entre "matrimonio prescriptivo" y "matrimonio preferencial" y, a partir de esta confusión, haberse permitido sustituir una por otra.[2] Por lo contrario, sostengo que una estructura elemental puede ser indistintamente o preferencial o prescriptiva. El carácter específico de una estructura elemental no reside en una de esas alternativas; radica por entero en el hecho de que el cónyuge, tanto preferido como prescripto, lo es por una sola razón: porque pertenece a una categoría de alianza o porque posee con *Ego* cierta relación de parentesco. En otros términos, la relación imperativa o deseable es una función de la estructura social. Se ingresa en el dominio de las estructuras complejas cuando la razón de la preferencia o de la prescripción corresponde a otras consideraciones. Por ejemplo, si se explica por qué la esposa deseada es rubia, delgada, inteligente, o por qué pertenece a una familia rica o poderosa. En este último caso se trata, sin duda, de un criterio social, pero cuya apreciación es siempre relativa y que no está definida, de modo estructural, por el sistema.

En consecuencia, tanto para los sistemas elementales como para los complejos el empleo del término "preferencial" no nos remite a una inclinación subjetiva que llevaría a los individuos a buscar el matrimonio con determinado tipo de pariente. La "preferencia" traduce una situación objetiva. Si yo tuviera el poder de fijar la terminología denominaría "preferencial" a todo sistema en el que, en ausencia de una prescripción formulada con claridad, la proporción de matrimonios entre cierto tipo de parientes reales o clasificatorios (tomando este término en un sentido más vago que el definido por Morgan) —lo sepan o no los miembros del grupo— es más elevada de lo que resultaría por azar. Esta tasa objetiva refleja ciertas propiedades estructurales del sistema. Si lográramos aislarlas estas propiedades se revelarían como isomórficas respecto de las que conocemos de modo directo, en sociedades que proclaman la misma "preferencia", pero que le dan el cariz de una prescripción, con el riesgo de obtener en la práctica exactamente el mismo resultado: a saber, según la hipótesis del matrimonio con la prima cruzada matrilateral así como con mujeres provenientes de grupos que sólo son "donadores", la obtención, por una parte, de redes de alianzas que tienden idealmente a cerrarse (por más que no lo hagan en todos los casos), por otra, y más a menudo, la obtención de redes relativamente largas en comparación con aquellas que se podrían observar o imaginar en las sociedades en que el matrimonio sería preferencial con la hija de la hermana del padre y que implican (aun en ausencia de una regla prescriptiva) un acortamiento correlativo de los ciclos.[3]

[2] Puede decirse lo mismo de la identificación del intercambio restringido con la solidaridad mecánica y del intercambio generalizado con la solidaridad orgánica, admitida sin discusión por Homans y Schneider, ya que si se encara la sociedad como un todo, tanto en el intercambio restringido como en el generalizado cada segmento cumple una función idéntica a la de los demás. Tenemos, pues, que tratar con dos formas diferentes de solidaridad mecánica. Sin duda, yo mismo utilicé en varios casos los términos "mecánico" y "orgánico", pero en una acepción más flexible de la que Durkheim les dio y de la que se les atribuyó.

[3] Es cierto que, siguiendo a Josselin de Jong, que ya había señalado algo semejante hace bastante tiempo (*l. c.*), M. Maybury-Lewis ("Prescriptive Marriage Systems" *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 3, 1965) cree poder afirmar que el modelo teórico de un sistema patrilateral presenta ciclos tan largos como el modelo matrilateral, siendo la única diferencia que los ciclos se invierten con regularidad en el primer caso, mientras que en el segundo conservan la misma orientación. Pero, al leer de esa forma el diagrama, se es simplemente víctima de una ilusión óptica. El hecho de que los ciclos cortos —al expresar el deseo del retorno más rápido posible de una mujer devuelta a cambio de la mujer cedida a la generación anterior (hija de hermana contra hermana

En otros términos, no cuestiono que entre las fórmulas prescriptiva o preferencial de un tipo cualquiera de matrimonio pueda establecerse una distinción de orden ideológico. Pero los términos extremos admiten siempre una serie continua de aplicaciones intermedias. Postulo que esta serie constituye un grupo y que la teoría general del sistema sólo es posible al nivel del grupo y no de tal o cual aplicación. No se debe disolver el sistema, reducirlo por análisis a diferentes modalidades según las cuales, aquí y allá, los hombres eligen representárselo. Su naturaleza proviene objetivamente del tipo de separación engendrado entre la forma que se impone a la red de alianza de una sociedad y la que se observaría en esta sociedad si las uniones se hicieran al azar. En el fondo, la única diferencia entre el matrimonio prescriptivo y el preferencial se localiza en el plano del modelo. Corresponde a la diferencia que propuse trazar entre lo que llamé un "modelo mecánico" y un "modelo estadístico" (*Anthropologie Structurale*, págs. 311-317); vale decir, en un caso se tiene un modelo cuyos elementos están en la misma escala que las cosas cuyas relaciones define: clases, linajes, grâdos, mientras que en el otro es casi necesario abstraer el modelo a partir de factores significativos que se disimulan detrás de las distribuciones regidas, en apariencia, por el juego de las probabilidades.

Si se trata de un grupo poco numeroso y relativamente cerrado se hace posible esta búsqueda de una estructura significativa de los intercambios matrimoniales acerca de los cuales la sociedad considerada nada dice; sea directamente por la interpretación de las reglas o indirectamente gracias a las inferencias que pueden extraerse de la nomenclatura de parentesco o por algún otro medio. Se hace hablar entonces a las genealogías. Pero cuando la dimensión y la fluidez del grupo se acrecientan y sus propios límites se vuelven imprecisos, el problema se complica de modo singular: el grupo continúa proclamando aquello que no hace, aunque sólo sea en nombre de la prohibición del incesto; pero, ¿cómo saber si, sin imaginárselo, hace algo más (o menos) que en el caso en que sus miembros eligieran a su cónyuge en función de su historia personal, de sus ambiciones o de sus gustos? Me parece que el problema del pasaje de las estructuras elementales a las estructuras complejas o, si se prefiere, de la extensión de la teoría etnológica del parentesco a las sociedades contemporáneas, se plantea en estos términos.

Cuando escribí mi libro, el método a seguir me pareció simple. En primer lugar decidí reducir las sociedades contemporáneas a esos casos privi-

de padre)—constituyen el rasgo propio del sistema patrilateral se halla ampliamente atestiguado por la filosofía no sólo de quienes lo aprueban sino también de aquellos, más numerosos, que lo condenan. Y vale más concordar con el juicio universal de los interesados que contradecir a la vez a los hechos y a uno mismo, y afirmar simultáneamente que un sistema patrilateral forma ciclos largos, puesto que se perciben en el diagrama, pero que su naturaleza es tal que no logra cerrar ni siquiera los más cortos. Razonando de tal manera, la realidad empírica se confunde no ya sólo con el modelo sino con el diagrama mismo.

legiados, desde el punto de vista de la investigación, que constituyen los aislamientos demográficos con alto coeficiente de endogamia en los que puede esperarse obtener cadenas genealógicas y redes de alianza que se entrecruzan una y otra vez. Al obtener una proporción determinable de matrimonios entre parientes sería posible saber si estos ciclos se orientan por azar o si una proporción significativa presenta una forma con preferencia a otra. Por ejemplo, ¿los cónyuges emparentados (a menudo sin saberlo), lo están según linaje paterno o materno? y, en cada uno de los casos, ¿provienen de una relación de primos cruzados o de primos paralelos? Suponiendo que apareciese una orientación específica, entonces podría clasificársela en un tipo junto a estructuras análogas, pero mejor definidas, ya estudiadas por los etnólogos en sociedades pequeñas.

Sin embargo, entre sistemas indeterministas que se creen o se quieren tales y los sistemas bien determinados que designé con el nombre de estructuras elementales la distancia que existe es demasiado grande como para que el acercamiento entre ellos sea decisivo. Afortunadamente (así por lo menos creía poder decirlo) la etnografía proporciona un tipo intermedio con aquellos sistemas que sólo promulgan impedimentos al matrimonio pero que llevan tan lejos esos impedimentos como resultado de las coacciones inherentes a su nomenclatura de parentesco que, a causa de la cifra relativamente baja de la población —que no excede algunos miles de individuos—, puede esperarse obtener su inversión: sistema de prescripciones inconscientes que reproduciría con exactitud, pero de modo total, los contornos del molde hueco formado por el sistema de las prohibiciones conscientes. Si esta operación fuera posible se dispondría de un método aplicable a aquellos casos en los que el margen de libertad entre lo que se prohíbe hacer y lo que se hace se acrecienta; se vuelve entonces aleatorio el extraer algo positivo sólo a partir de lo negativo dado.

Los sistemas que acabamos de señalar se conocen en etnología con el nombre de sistemas crow-omaha, porque sus variantes se identificaron, por primera vez, en estas dos tribus de América del Norte: matrilineal y patrilineal respectivamente. A partir de ellos, en 1947-1948, yo pensaba abordar el estudio de las estructuras de parentesco complejas en un segundo volumen al que aludo varias veces y que, sin duda, no escribiré jamás. Conviene, pues, explicar por qué abandoné este proyecto. Sigo convencido de que no podrá generalizarse la teoría del parentesco sin pasar por los sistemas crow-omaha, pero me di cuenta progresivamente de que su análisis presenta enormes dificultades que no deberán resolver los etnólogos sino los matemáticos. Aquellos con quienes en ocasiones discutí el problema hace ya diez años estuvieron de acuerdo con ello. Algunos lo declararon soluble; otros no, por una razón de orden lógico que después indicaré. En todo caso, ninguno experimentó el deseo de dedicar el tiempo necesario para aclarar el problema.

Radcliffe Brown y Eggan nos enseñaron mucho acerca de estos sistemas al mostrarnos que una de sus características esenciales era considerar la pertenencia al linaje antes que la pertenencia a la generación. Pero me parece que se obró con demasiada prisa al ordenar a los sistemas crow-omaha junto

con otros que —al igual que ellos— designan con un solo término varios representantes, varones o mujeres, de un mismo linaje aunque éstos provengan de generaciones consecutivas y que, como los sistemas crow-omaha, ascienden o descienden en una o dos generaciones a ciertos miembros pertenecientes a dos linajes dispuestos en forma simétrica a ambos lados de un tercero donde se sitúa el observador. De hecho, son muchos los autores que clasifican juntas a las nomenclaturas crow-omaha y a la de las sociedades llamadas de matrimonio asimétrico, vale decir, prescriptiva o preferencial con la prima cruzada matrilateral. Como la teoría de estos sistemas no plantea problemas lo mismo sucedería con los otros.

Sin embargo, debe llamar la atención una curiosa anomalía. Resulta fácil dibujar el diagrama de un sistema asimétrico: tiene el aspecto de una cadena de enlaces sucesivos cuya orientación permanece idéntica para cada nivel de generación y forma así ciclos cerrados superpuestos que pueden trazarse sobre la cara de un cilindro y proyectarse sobre el plano. Por lo contrario, nadie logró aún realizar una representación gráfica satisfactoria de un sistema crow-omaha en un espacio de dos o tres dimensiones. A medida que las generaciones se suceden intervienen nuevos linajes cuya representación requiere tanto planos como generaciones mantenidas en reserva. Durante el lapso de tres o cuatro generaciones sólo se tiene el derecho de entrecruzar los planos una sola vez por falta de informaciones genealógicas que completen, de modo explícito, las obtenidas por el sistema. Como la regla vale para los dos sexos y un linaje incluye por lo menos a un hombre y a una mujer de cada generación (si no el modelo no estaría equilibrado) resulta que incluso un diagrama que se limite a algunas generaciones exige muchas más dimensiones espaciales de las que pueden proyectarse sobre una hoja y a las cuales hay que agregar una dimensión temporal que no entra en la consideración de un modelo de un sistema asimétrico. Radcliffe Brown y Eggan resolvieron la dificultad, pero al hacerlo yuxtapusieron varios diagramas de los cuales cada uno sólo ilustra un aspecto o un momento del sistema y cuyo conjunto no expresa la totalidad.

Veamos ahora cómo un observador tan perspicaz como Deacon se las ingenia para describir un sistema crow de Melanesia. Escribe: en los seniang "la elección de un cónyuge está determinada por varias prohibiciones, pero no por prescripciones"; y agrega: "por lo menos en teoría, el matrimonio con una mujer de un clan determinado es imposible si un matrimonio del mismo tipo, presente en la memoria humana, ya tuvo lugar en el curso de las generaciones anteriores" (*Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides*, Londres, 1934, pág. 134). Basta invertir estas dos fórmulas para obtener una definición totalmente satisfactoria del matrimonio asimétrico. En efecto, en este caso es suficiente una sola prescripción para determinar la elección de un cónyuge: la que se hace a un individuo macho para desposar a una hija de hermano de madre o a una mujer que provenga de un grupo "donador". Además el grupo "donador" se reconoce por el hecho de que, en la medida en que pueda recordar la memoria humana ya se realizaron con él alianzas semejantes.

No podría llegarse, por ello, a la conclusión de que todos los sistemas llamados crow-omaha se abstienen necesariamente de promulgar prescripciones o de enunciar preferencias matrimoniales ni que, dentro de los límites de los clanes autorizados, la libertad de elección es total. Los cherokee matrilineales sólo prohíben dos clanes: el de la madre y el del padre, y preconizan el matrimonio con una "abuela", vale decir con una hija del clan del padre de la madre o del clan del padre del padre. En los hopi, teóricamente se prohibía el matrimonio con toda mujer perteneciente a una fratria de la que proviniera el clan de la madre, el del padre o el del hermano de la madre. Si estas sociedades sólo incluyeran cuatro clanes o fratrias, o sea uno por cada tipo de abuelos, su sistema de matrimonio se acercaría mucho al de los kariera y al de los aranda de Australia donde, para encontrar a un cónyuge conveniente, un individuo rechaza dos o tres linajes y se dirige a los que quedan, que pueden ser uno o dos. Pero los sistemas crow-omaha siempre cuentan con más de cuatro linajes: había siete clanes en los cherokee; diez en los ohama; trece en los crow, y sin duda, antiguamente, doce fratrias y cerca de cincuenta clanes en los hopi y treinta a cuarenta clanes en los seniang. En general, al permitirse el matrimonio con todos los clanes no afectados por una prohibición formal, la estructura de tipo aranda, hacia la que tendería todo sistema crow-omaha si el número de clanes se acercase a cuatro, permanecerá como ahogada en una corriente de acontecimientos aleatorios. Jamás cristalizará en forma estable. Unicamente su espectro, de modo siempre fugitivo e indistinto, aparecerá en forma imprecisa aquí y allá en un medio fluido e indiferenciado.

La mayoría de las veces, por otra parte, el fenómeno no se producirá si es cierto que la manera más cómoda de definir un sistema crow-omaha consiste en decir que cada vez que se elige un linaje para obtener de él un cónyuge todos sus miembros se encuentran automáticamente excluidos del número de cónyuges disponibles para el linaje de referencia, y ello durante varias generaciones. Como esta misma operación se repite en cada matrimonio, el sistema permanece en un estado de turbulencia que lo opone al modelo ideal de un sistema asimétrico donde el mecanismo de los intercambios está ordenado con regularidad. Este se parece más bien a un reloj, con todos los engranajes encerrados en una misma caja; [4] aquél se parece más a una bomba aspirante-impelente que alimenta una fuente externa en cuyo recipiente arroja el agua sobrante que no puede distribuir.

Nada más engañador que identificar los sistemas crow-omaha con los sistemas asimétricos con el pretexto de que en ambos casos uno de los tipos de primo cruzado es ascendido en una generación y el otro descendido. Al actuar de este modo se dejaría de lado una diferencia esencial. Los sistemas asimétricos transforman a uno de los primos cruzados en un "suegro" y al otro en

[4] O bien, para tomar en cuenta los preciosos análisis de Needham, varios relojes que pueden engranar con la pieza conveniente de cualquier otro, con tal o cual de sus engranajes, pero de modo que todos están contenidos en la misma caja y funcionan de manera tal que haya siempre por lo menos un reloj en marcha, aun cuando partes enteras de engranajes de cada reloj permanecen temporariamente inmovilizadas.

un "yerno", o sea, siempre en un miembro de un linaje con el cual puedo contraer matrimonio o que puede contraer matrimonio con el mío. Mientras que, forzando apenas un poco las cosas, puede decirse que los sistemas crow-omaha cambian respectivamente estos mismos individuos en "padre" y en "hijo" y proclaman así que el matrimonio se ha hecho imposible entre nuestros linajes. En consecuencia, un sistema asimétrico se dedica a transformar parientes en allegados, a diferencia de un sistema crow-omaha que se dedica a transformar allegados en parientes. Pero con ello ambos persiguen efectos simétricos e inversos: o hacer posible o necesario que la alianza matrimonial se perpetúe entre gentes unidas por un grado de parentesco cercano, o hacer posible o necesario que los lazos de alianza y de parentesco se vuelvan mutuamente exclusivos, salvo (y no lo sabemos aún) para grados alejados.

En este sentido los sistemas crow-omaha proporcionan la articulación entre las estructuras de parentesco elementales y complejas. Estos sistemas reflejan estructuras elementales a causa de los impedimentos matrimoniales que formulan en términos sociológicos y reflejan estructuras complejas a causa del carácter aleatorio de la red de alianzas resultantes, de modo indirecto, del hecho de plantearse sólo las condiciones negativas. Al retomar una distinción que ya señalamos, diremos que, como siempre ocurre en las estructuras elementales, estos sistemas exigen un modelo mecánico en el nivel de las normas pero que, como se observa en las estructuras complejas, se contentan con un modelo estadístico en el plano de los hechos.

Sin duda se objetará que puede decirse lo mismo de las estructuras complejas, ya que juzgamos que la prohibición del incesto ofrece una garantía suficiente para que una red de alianzas, resultante en todos sus aspectos restantes de elecciones libres, no comprometa la cohesión social. Ahora bien, la prohibición del incesto persiste en las sociedades contemporáneas bajo la forma de un modelo mecánico. Sin embargo, hay una diferencia: este modelo, que seguimos utilizando, es mucho más ágil que el de los sistemas crow-omaha que abarca linajes enteros, mientras que el nuestro recurre sólo a un pequeño número de grados muy cercanos entre sí. Por lo contrario, puede suponerse que el reparto de las alianzas originadas por los sistemas crow-omaha ofrece un carácter menos aleatorio que el nuestro, por tratarse de sociedades pequeñas donde el braceaje consecutivo a prohibiciones masivas, al parecer no puede evitar que cierto parentesco aparezca entre los cónyuges, si el sistema ha funcionado de modo regular durante varias generaciones. ¿Es esto cierto? Y si lo es, ¿qué forma tiene esta huella y cuál es el alejamiento medio del grado? He aquí otras tantas cuestiones de gran interés teórico a las cuales es muy difícil responder por razones que ahora es necesario precisar.

Cuando se estudian los sistemas de clases matrimoniales (sin conferir a este término un sentido demasiado técnico) siempre es posible, y por lo general fácil, definir *tipos de matrimonios*: cada tipo estará representado por la unión de un hombre de una clase determinada con una mujer de una

clase igualmente determinada. Si se conviene en designar cada clase con un índice (letra, cifra o combinación de ambos) habrá entonces tantos tipos de matrimonios permitidos como parejas de índices, siempre y cuando se excluyan de antemano todos los que correspondan a alianzas prohibidas.

En el caso de las estructuras elementales la operación se encuentra considerablemente simplificada a causa de la existencia de una regla positiva que enumera o permite deducir los tipos. Con los sistemas crow-omaha las cosas se complican doblemente. En primer lugar, el número de clases (si por las necesidades del problema se conviene en designar así las unidades exógamas) se eleva de modo apreciable y, a veces, puede llegar a varias decenas. Ante todo el sistema no prescribe (o sólo lo hace de manera rara y parcial): prohíbe dos o tres tipos y autoriza todos los restantes sin enseñarnos nada acerca de su forma y de su número.

No obstante, puede pedirse a los matemáticos que traduzcan, por decirlo así, sistemas crow-omaha en términos de estructuras elementales. Se convendrá en representar a cada individuo por un vector que cuente tantos índices como pertenencias de clanes existan que sean pertinentes de acuerdo con las prohibiciones del sistema. Todas las parejas de vectores que no presenten dos veces el mismo índice formarán, entonces, la lista de los tipos de matrimonios permitidos, los cuales determinarán los tipos que serán lícitos o ilícitos para los niños provenientes de las uniones precedentes y para sus propios hijos. Bernard Jaulin, jefe del Centro de cálculo de la *Maison des Sciences de l'Homme*, aceptó ocuparse del problema y se lo agradezco. Con la reserva debida a las incertidumbres que son imputables, exclusivamente, a la manera vaga y torpe con que el etnólogo presenta sus datos, parecería que un sistema crow-omaha que sólo promulgase dos prohibiciones que afectaran al clan de la madre y al clan del padre, autorizaría al mismo tiempo 23.436 tipos de matrimonio diferentes al ser el número de los clanes igual a 7; 3.766.140 tipos si este número fuera igual a 15, y 297.423.855 tipos si fuera igual a 30. Con prohibiciones que afectaran tres clanes las coacciones serían más fuertes, pero el número de los tipos permanecería dentro del mismo orden de magnitud: 20.181, 3.516.345 y 287.521.515, respectivamente.[5]

Estas elevadas cifras nos dan que pensar. En primer lugar, es evidente que en el caso de los sistemas crow-omaha nos enfrentamos con mecanismos muy diferentes de los que ilustran sociedades con clases matrimoniales en las que el número de tipos de matrimonio permitido no tiene medida común con los que acabamos de citar. A primera vista, éstos parecen ofrecer más semejanza con la situación que se puede esperar encontrar en algunos sectores de las sociedades contemporáneas, caracterizados por un alto coeficiente de endogamia. En el caso de que se efectuaran investigaciones en este sentido que confirmasen el acercamiento desde el punto de vista exclusivamente numérico, los sistemas crow-omaha formarían, como lo supusimos, un puente entre las estructuras de parentesco elementales y las estructuras complejas.

[5] Esta última serie de números también fue calculada por M. J. Schellhorn, a quien también expreso mi agradecimiento.

A causa de su extensión los recursos combinatorios de los sistemas crow-omaha también recuerdan los juegos complicados como los de las cartas, las damas y el ajedrez, en los que el número de combinaciones posibles, teóricamente finito, permanece tan alto que, para todos los fines útiles y situándose en escala humana, es como si fueran ilimitados. Estos juegos son, en principio, indiferentes a la historia, puesto que las mismas configuraciones sincrónicas (en las distribuciones) o diacrónicas (en el desarrollo de los partidos) podrían reaparecer, aunque fuese después de millares o millones de milenarios, siempre y cuando los jugadores imaginarios se dedicasen a ello durante un tiempo bastante prolongado. Por otra parte, semejantes juegos permanecen prácticamente sumergidos en el tiempo, como lo demuestra el hecho de que se escriben obras sobre la historia de la estrategia del ajedrez: si bien el conjunto de las combinaciones posible está virtualmente presente en cada instante, es demasiado grande como para que se lo pueda actualizar si no es a lo largo de un tiempo prolongado, y sólo por fragmentos. De la misma manera, los sistemas crow-omaha ilustran un compromiso entre la periodicidad de las estructuras elementales y su propio determinismo, que surge de la probabilidad. Los recursos combinatorios son tan amplios que las elecciones individuales conservan siempre cierto margen inherente a la estructura. El uso, consciente o inconsciente, que puede hacerse de ellas incluso podría desviar la estructura, si sucediera —como sugieren ciertas indicaciones— que este margen de libertad variara según la composición de los vectores que definen el lugar de cada individuo en el sistema. Entonces, debería decirse que, en el caso de los sistemas crow-omaha, la historia se insinúa en las estructuras elementales, aunque todo sucede como si su misión fuera anular sus efectos.

Por desgracia, no se sabe bien cómo medir este margen de libertad y cómo determinar los umbrales entre los que puede oscilar. A causa del número muy elevado de combinaciones debería recurrirse a simulaciones mediante máquinas. Por otra parte sería necesario determinar un estado inicial para comenzar las operaciones. Se corre el riesgo de caer prisionero dentro de un círculo vicioso ya que, en un sistema crow-omaha, el estado de los matrimonios posibles o prohibidos es, en cada instante, función de los matrimonios que tuvieron lugar en el curso de las generaciones precedentes. Para determinar un estado inicial del cual estuviésemos seguros de que no violase una regla del sistema, no nos quedaría otra salida que efectuar una regresión al infinito, a menos que supusiéramos que, a pesar de su apariencia aleatoria, un sistema crow-omaha engendra retornos periódicos de tal manera que, al partir de un estado inicial cualquiera, una estructura de cierto tipo debería necesariamente imponerse después de algunas generaciones.

Pero incluso, según la hipótesis de que los datos empíricos permitirían verificar *a posteriori* que las cosas suceden de esa manera, el problema aún no estaría resuelto. En efecto, es necesario considerar una dificultad de orden numérico. Casi todas las sociedades que presentaron un sistema crow-omaha fueron de población poco numerosa. Los ejemplos norteamericanos que mejor se estudiaron corresponden a poblaciones de menos de 5.000 individuos. Como consecuencia, en cada generación los tipos de matrimonio que se celebraron efectivamente sólo podrían representar una proporción irrisoria de tipos posibles. Resulta entonces que en un sistema crow-omaha los tipos de matrimonio no sólo se realizan en forma aleatoria tomando en cuenta la determinación por los linajes prohibidos; interviene también un azar de segunda potencia que elige, de todos los tipos de matrimonios virtualmente posibles, los pocos que se llevarán a cabo y que definirán, para las generaciones que de ellos provengan, otro conjunto de elecciones posibles condenadas a su vez a no concretarse en su gran mayoría. En síntesis, una nomenclatura muy rígida y reglas negativas que operan mecánicamente se combinan con dos tipos de azar —uno distributivo y el otro selectivo— para originar una red de alianzas cuyas propiedades ignoramos. Es probable que esta red de alianzas no difiera demasiado de las que engendran las nomenclaturas del tipo denominado "hawaiano", el que sin embargo considera los niveles de generación antes que los linajes, y define los impedimentos para el matrimonio tomando en cuenta los grados individuales de parentesco más que mediante prohibiciones que afectan a clases enteras. La diferencia con los sistemas crow-omaha proviene del hecho de que los sistemas hawaianos yuxtaponen tres técnicas heterogéneas caracterizadas por el empleo de una nomenclatura restringida, cuyo flujo es corregido por una determinación muy precisa de los grados prohibidos y por una distribución aleatoria de las alianzas garantizada por impedimentos que se extienden hasta el cuarto colateral y a veces incluso más allá; en cambio, los sistemas crow-omaha —que recurren a las mismas técnicas— saben darle una expresión más sistemática integrándolas en un cuerpo de reglas solidarias que deberían permitir formular mejor la teoría de tales juegos. Hasta que esta teoría nazca con la ayuda de matemáticos, sin los cuales nada es posible, los estudios de parentesco avanzarán con lentitud, a pesar de las tentativas ingeniosas que se realizaron en los últimos diez años pero que, con tendencia al análisis empírico o al formalismo, desconocen por igual que la nomenclatura de parentesco y las reglas de matrimonio son los aspectos complementarios de un sistema de intercambio por medio del cual se instaura y mantiene la reciprocidad entre las unidades constitutivas del grupo.

París, 23 de febrero de 1966

I

INTRODUCCION

Un pariente por alianza es una nalga de elefante
Rev. A. L. Bishop, A Selection of Sironga Proverbs,
The Southern African Journal of Science, vol. 19, 1922, nº 80.

Capítulo I

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 retomaron 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 sociedad,[1] 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.

[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.

Eso 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 erigir como misterio insoluble el problema del pasaje entre los 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

[3] M. B. McGraw, *The Neuromuscular Maturation of the Human Infant*, Nueva York, 1944.

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 años y medio y un vocabulario de sólo cien palabras.[5] Un informe de 1939 considera como idiota congénito a un "niño-babuino" de Africa 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 mismo.[7] 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

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

[5] G. C. Ferris, *Sanichar, the Wolf-boy of India*, Nueva York, 1902. P. Squires, "Wolf Children" of India. *American Journal of Psychology*, vol. 38, 1927, pág. 313. W. N. Kellog, More about the "Wolf-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, *Wolf-children and Feral Men*, Nueva York, 1942, y A. Gesell, *Wolf-child and Human Child*, Nueva York, 1941.

[6] J. 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] J. F. Blumenbach, *Beiträge zur Naturgeschichte*, Gotinga, 1811, en *Anthropological Treatises of J. F. Blumenbach*, Londres, 1865, pág. 339.

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, improvisarlas; [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 especialis-

[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.

tas—, 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]

Sucede lo mismo en lo que se refiere a las relaciones y a los gustos individuales de los monos antropoides, en quienes estas irregularidades están

[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", ibíd., vol. 25, 1928; Les Aptitudes motrices adaptatives du singe inférieur, ibíd., vol. 27, 1930.

[11] W. C. Allee, Social Dominance and Subordination among Vertebrates, en Levels of Integration in Biological and Social Systems, *Biological Symposia*, vol. VIII, Lancaster, 1942.

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 Africa 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,

[12] A. H. Maslow, Comparative Behavior of Primates, VI: Food Preferences of Primates, *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, nº 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, Œstrus Receptivity and Mating in Chimpanzee, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 13, nº 5, 1936, serie 65, pág. 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, nº 5, 1940, pág. 195.

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

[19] H. W. Nissen, A Field Study of the Chimpanzee, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 8, nº 1, 1931, serie 36, pág. 73.

capaces ya de disociarse de un comportamiento específico, no pudieran lograr restablecer 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 conducta de mañana. En efecto, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que suponen —aun más, que ya son— la cultura y cuya 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 naturalza 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 paviotso. Cuando se hace referencia a las tres excepciones clásicas: Egipto, Perú, Hawai, 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, etcétera); 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

[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, nº 3, 1939, pág. 448.

relación incestuosa, aunque ignorada, y se celebran automáticamente las ceremonias expiatorias prescriptas.[21]

El caso del antiguo Egipto resulta más sorprendente, ya que descubrimientos recientes [22] 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 Nº 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.

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

[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 *Congrès 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'Egypte ancienne*, Bibliothèque de l'Ecole 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'Egypte ancienne*, París, 1889, pág. 171.

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 Lévy-Bruhl— "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 social, 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. Deberemos volver sobre este punto; el instinto sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso 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 esta 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 Maine [1] el origen de la prohibición del incesto es natural y social al mismo tiempo, pero en el sentido de ser el resultado de 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 *Moralia* 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.[2] En el sentido contrario sólo puede citarse un texto de Gregorio el Grande,[3] que no parece haber despertado eco alguno en el pensamiento de los contemporáneos ni de los comentaristas ulteriores.[4]

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 *n'exi'iñi*... que los niños nacidos de tales matrimonios mueren, o que aun los padres son atacados por enfermedades a menudo mortales." [5] Esto en lo que respecta a las sanciones naturales. En

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

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

[3] 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.

[4] J. M. Cooper, Incest Prohibition in Primitive Culture, *Primitive Man*, vol. 5, nº 1, 1932.

[5] 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, nº 7, 1935.

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 que 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".[6]

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 sociales 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 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 las relaciones 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. Un 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 endo-

[6] 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 *artificiosidad* de las reglas que afectan al incesto (ibíd., vol. 2, pág. 197).

gámico tiene como primer resultado un período de fluctuaciones durante 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 iz often awake when reezon iz asleep.*[7] 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 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." [8] En el caso de que la población

[7] E. M. East, *Heredity and Human Affairs*, Nueva York, 1938, pág. 156.

[8] 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.

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".[9]

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 acarrearía 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 %.[10] 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— [11] 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.

[9] Id., Inbreeding in Man, *Genetics*, vol. 14, 1929, pág. 454.

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

[11] E. 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. Haldane, *Heredity and Politics*, Londres, 1938. Cf. también más adelante capítulo VIII.

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 o el reflejo, sobre el plano social, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre. Puede observarse un buen 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.[12]

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")[13] 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.

[12] 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 Human 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, Recent Theories of Exogamy, *Sociological Review*, vol. 26, 1934), sin embargo, en contra de B. 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, pág. 53 y sigs.)

[13] G. S. Miller, The Primate Basis of Human Sexual Behavior, *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, nº 4, 1931, pág. 398. El hombre tiene en común con los monos superiores esta tendencia innata a cansarse de su pareja sexual (ibíd., pág. 386).

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 el 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 en la repulsión frente a relaciones incestuosas sino, por lo contrario, en su búsqueda.

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.[14] 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."[15] 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.[16] Podrían citarse una infinidad de hechos semejantes.

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

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

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

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 se 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 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 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 mantiene los dos términos al mismo tiempo que intenta disociarlos. Pero mientras que los partidarios 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 exposición 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 sugestiones 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,[17] 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 esquema de una evolución que habría consagrado el pasaje de un matrimonio de grupo, de carácter endogámico, al matrimonio exogámico por rapto. 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

[17] 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 Averbury, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres, 1870, pág. 83 y sigs.; *Marriage, Totemism and Religion*, Londres 1911.

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* [18] 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 era común 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

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

explica por las prohibiciones especiales que afectan a las 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.[19] Los jóvenes winnebago visitan a sus amantes aprovechando el secreto a que las condena el aislamiento prescripto durante la duración de las menstruaciones.[20]

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 o en la maleza. Una mala persona puede hacer cosas feas con él. Entiérralo

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

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

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." [21]

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.[22] En general una mujer es impura durante la duración de su menstruación, no sólo para sus parientes de clan sino también para su marido exogámico 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

[21] O. F. Raum, Initiation among the Chaga, *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.

[22] W. Jochelson, *Contes aléoutes*, Ms., en New-York Public Library, comp. por R. Jakobson, nos. 34-35.

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 en 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 e 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 sexos. 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 renova-

ción 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." [23] 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",[24] 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." [25] 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?

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

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

[24] B. Z. Seligman, The Incest Taboo as a Social Regulation, *Sociological Review*, vol. 27, nº 1, 1935, pág. 75.

[25] R. H. Lowie, op. cit., págs. 446-447.

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 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.

PRIMERA PARTE

EL INTERCAMBIO RESTRICTIVO

"Tu propia madre
Tu propia hermana
Tus propios puercos
Tus propios ñames que tú has apilado
No puedes comerlos.
Las madres de los demás
Las hermanas de los demás
Los puercos de los demás
Los ñames que los demás apilaron
Puedes comerlos."

Aforismos arapesh, citados por M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, 1935, pág. 83.*

* Hay versión castellana: *Sexo y temperamento*, B. Aires, Paidós, 1961. [*T.*]