

INCESTO, MATRIMONIO Y DERECHO

Jorge Enrique Guier

A Federico, en agradecimiento por nuestras bellas conversaciones antropológicas, y como ofrenda a nuestro mutuo amor compartido por los primitivos actuales.

Jorge Enrique Guier

"Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse, que el filósofo es en cierta manera amigo de los mitos, porque el mito procede de un conjunto de admiraciones".

Aristóteles, *Metafísica*, 982 b, líneas 14-15.

I.—INTRODUCCION

Hace un tiempo en un libro que escribí (Guier, Jorge E., "Historia del Derecho", Primera Parte, Editorial Costa Rica. San José, 1968), y en un artículo anterior ("Derecho en la Prehistoria", *Revista de Ciencias Jurídicas*. Escuela de Derecho. Universidad de Costa Rica. N° 8, noviembre 1966, pág. 7), apoyado fundamentalmente en Durkheim y en Gusdorf, había llegado a la conclusión de que podía hacerse una división clara entre el pensamiento del hombre primitivo y el del hombre civilizado, tomando para esto la idea de un pensamiento pre-categorial contrapuesto a uno categorial, de uno pre-lógico a uno lógico, lo cual me sirvió de base también para encontrar sustento a la definición del paso de la prehistoria a la historia.

Introducido en el pensamiento de Lévi-Strauss, quien sostiene ideas diametralmente opuestas a las de los dos autores citados, no podría decir ahora que mi pensamiento sea el mismo de antes, aunque todavía tenga mis dudas personales en cuanto a la totalidad de la doctrina de Lévi-Strauss. Sin embargo, su aporte es de indiscutible valor para el antropólogo, el filósofo y el historiador, y ha conseguido, en más de un punto, cambiar mi antigua posición al respecto.

Por tal motivo, en este trabajo, especialmente dirigido a estudiar las relaciones que se presentan entre el incesto, el matrimonio y el derecho, enfrentaré en la primera sección, lo que pensaban de la mentalidad primitiva Levy-Bruhl y Durkheim, con la idea de pensamiento en estado salvaje de Lévi-Strauss.

Para mayor comprensión del lector, en este estudio se ha usado un método de citación bastante abreviado. Se coloca de primero el nombre del autor, seguido de una fecha y finalmente el número. Esto significa, lógicamente, primero el autor, luego la fecha de publicación del libro citado (si hay dos en un mismo año se distinguen por el agregado a la fecha de una letra), y la página de donde se cita. La bibliografía al final del estudio tendrá primero el nombre del autor y luego la fecha de publicación del libro, para facilitar su identificación y, finalmente, los otros datos bibliográficos correspondiente como número de la edición, editorial, país de publicación, etc.

II.—LA MENTALIDAD PRIMITIVA O EL PENSAMIENTO SALVAJE

“Uno clasifica como puede, pero clasifica”.

Lévi-Strauss

Invirtiendo el proceso de Lévi-Strauss, para hacer resaltar las conclusiones a que llegó el antropólogo francés, más que el método para llegar a ellas, debe decirse que no hay tal mentalidad primitiva o pensamiento salvaje, sino un pensamiento en estado salvaje enfrentado a uno domesticado o civilizado, pero que ambos funcionan de manera idéntica.

Hay que intentar, en un trabajo de la clase del presente, tratar de definir, como primera medida, qué es una estructura, lo mismo que sus componentes, para de aquí en adelante partir a teorías más ambiciosas. Como principio fundamental se debe establecer que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino más bien a los modelos que han sido contruidos de acuerdo con esa realidad. Esto hace ver que hay dos nociones primordiales que se confunden, como la de estructura social y relación social, siendo ambas distintas. Esta es la materia prima o base para la construcción de los modelos que servirán de base para la primera. Sin embargo, la estructura no puede ser identificada con el conjunto de relaciones sociales que se presenten en una sociedad determinada. “Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de análisis estructural empleadas en diferentes dominios” (Lévi-Strauss, 1970 A, 251).

Para que los modelos escogidos merezcan el nombre de estructura, deben llenar cuatro condiciones: 1) La estructura presenta el carácter de un sistema y se compone de tales elementos en ligazón, de tal modo que la modificación de uno sólo deviene en la transformación de todos los demás; 2) Cada modelo pertenece a un grupo de transformaciones, y estas transformaciones pertenecen a un modelo de la misma familia, de donde un grupo de estas transformaciones forma un grupo de modelos; 3) Todas estas propiedades indicadas permiten predecir en qué forma reaccionará un modelo cuando uno de los elementos se transforme; y, 4) El modelo debe ser elaborado de tal forma que su funcionamiento de cuenta de todos los hechos observados.

Conforme a lo anterior, pareciera que entonces una estructura es un ordenamiento cualquiera de partes cualesquiera, pero no es así; sólo es “estructura el ordenamiento que cumple dos condiciones: es un sistema, regulado por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales es posible hallar propiedades semejantes en sistemas en apariencia diferentes” (Lévi-Strauss, 1970 A, XXXV). Ahora bien, es necesario hacer resaltar como de importancia para la tesis estructuralista, que el orden que se percibe en el mundo alrededor nuestro es algo impuesto por el hombre de manera arbitraria, de donde se puede ordenar de diversos modos válidos y el significado de tales términos ordenadores, de acuerdo con lo anterior, carecerían de

un significado propio *per se*, sino que tal significación la adquieren por "posición", o sea, el factor que depende de la historia y del contexto cultural, de un lado, y, del otro, de la estructura del sistema en que aparecen.

El punto de partida de la teoría estructuralista considera que la mente humana trabaja naturalmente a través de la forma, y que las experiencias se perciben de manera estructurada, y que tales estructuras, como condición del pensamiento, son por regla general inconscientes, y que han sufrido desde las épocas antiguas hasta el presente muy poca variación. "Hay tres tipos diferentes de comunicación social. En primer lugar el parentesco, la estructura que sustenta las reglas de transferir mujeres; en segundo lugar la economía, es decir la estructura que sustenta la transferencia de bienes y servicios; en tercer lugar la estructura sustentadora del lenguaje" (Douglas en Burrige, 1970, 81).

Luego del concienzudo análisis estructural de muchos mitos, Lévi-Strauss llega a la concepción de conceptos unificadores de esos mitos, donde resaltan tres primordiales: armadura, código y mensaje. "La armadura comprende aquellos elementos que permanecen constantes en una cantidad de mitos; el código es la interrelación entre los elementos; el mensaje es el contenido de los elementos. A medida que se pasa de un mito al siguiente, tienen lugar transformaciones en alguno de esos aspectos" (Yalman en Burrige, 1970, 112). Esto conduce derechamente a la consideración del llamado totemismo, que para Lévi-Strauss no tiene realidad, sino como una forma de clasificación —a lo que nos referiremos—, donde la función se impone sobre la estructura de manera inevitable, pero donde también se nota que la forma de la estructura supervive, cuando la estructura misma ha sucumbido al paso demoledor de la historia.

Sostiene Lévi-Strauss que cuanto más ahonda el investigador en los niveles más profundos de la vida mental, más se encuentran estructuras cuyo número disminuye, pero que al mismo tiempo aumentan en rigor y simplicidad, debido a que los signos y los símbolos que componen tales estructuras desempeñan su función en tanto que pertenezcan a un sistema, y este sistema se rige, a su vez por leyes internas de implicación y de exclusión, donde viene a resaltar que lo constituyente de un sistema de signos es el ser transformables en el lenguaje de otro sistema, mediante las permutaciones. El signo, para aclarar esta situación, debe verse como "lo que reemplaza alguna cosa para alguno" (Lévi-Strauss, 1970, XXVIII).

De tal modo, en una sociedad determinada, el nacimiento de cualquier institución se explica por transformaciones de carácter muy arbitrario —casi tan arbitrarias como la formación de la estructura—. Históricamente se pueden encontrar muchos ejemplos de esta situación, pero también se indica 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" (Lévi-Strauss, 1969, 56).

Ahora bien, esto nos hace concluir que entre *praxis* y prácticas se intercala un mediador, y tal mediador es el esquema conceptual por cuya actividad una materia y una forma, originalmente desprovistas de existencia independiente y de relación entre sí, vienen a transformarse en estructura, es decir, como apunta Lévi-Strauss, como seres a la vez empíricos e inteligibles. Esto hace que las estructuras se formen con unidades constitutivas, que desempeñan su papel debido a que se las defina de manera equívoca, como cuando se las contrasta por parejas, para luego, conocidas estas unidades constitutivas, formar un sistema, "el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en signo. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significante" (Lévi-Strauss, 1970 B, 193). La estructura cambia, y siendo inteligible en un principio, cuando se ramifica,

alcanza una forma de inercia o de indiferencia lógica. Esto se lleva a cabo sin deshacer su naturaleza original, porque al ir experimentando y recibiendo la influencia de incidentes extraños y variados, que le van sobreviniendo demasiado tarde, viene a impedir que el observador atento la pueda identificar luego y clasificarla en su propio género.

Lévi-Strauss, según síntesis que hace Burridge (1970, 140), considera las siguientes prioridades: 1.—La estructura se compone de tres situaciones: a) la primacía de lo colectivo; b) liberación de todo compromiso con el comportamiento concreto; c) un marco de referencia que tiene valor objetivo, si puede demostrarse que los procesos de pensamiento siguen una lógica universal; 2.—La "estructura" del pensamiento; 3.—La utilización del mito para demostrar los dos apartes anteriores; y, 4.—Casi incidentalmente, dilucidar de qué trata el mito en términos de contenido y de significado comunicativo.

Todo esto conduce a la concepción de que existen estructuras mentales universales, que se pueden resumir en los tres apartes siguientes: 1.—La exigencia de la Regla como Regla; 2.—La noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata en que puede integrarse la oposición entre el yo el otro; y, 3.—El carácter sintético de la donación, o sea, el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro, transforma a estos en *partenaires* y agrega una nueva calidad al valor transferido.

Volviendo al análisis estructural en relación con el mito, hay que poner en claro que tal forma de análisis nos revela tales mitos como intemporales, o sea una estructura sincrónica fuera del tiempo, y que las unidades aisladas que forman tal mito, por sí mismas, carecen de significado, hasta tanto no se logre ver el modo como se combinan. Las imágenes significantes del mito, son elementos del mismo que pueden definirse echando mano a un doble criterio. Por un lado, como las palabras de un discurso que la reflexión mítica reacomoda, y que pueden servir para ese uso específico o para otro cualquiera, dependiendo de la forma en que se usen y, en segundo lugar, considerando que las imágenes del mito no provienen del devenir puro. "Este rigor, que parece hacerles falta cuando los observamos en el momento de su nuevo empleo, lo poseyeron antaño, cuando formaban parte de otros conjuntos coherentes; y lo que es más, lo poseen todavía, en la medida que no son materiales brutos, sino productos ya trabajados: términos del lenguaje o, en el caso del *bricolage*, términos de un sistema tecnológico, expresiones condensadas, por tanto, de relaciones necesarias de las que, de diversas maneras, las construcciones harán repercutir el eco sobre cada una de sus niveles de utilización. Su necesidad no es simple y unívoca; existe, por lo tanto, como la invariancia, de origen semántico o estético, que caracteriza el grupo de las transformaciones a las que se prestan, y de las que hemos visto que no eran ilimitadas" (Lévi-Strauss, 1970 B, 60-61).

Fundamental en la teoría estructuralista de Lévi-Strauss es su concepción y función del mito. El significado primero de los mitos es el espíritu de quien los elabora, dentro del mundo del que aquél forma parte. Así se da una bifurcación dentro del mito; por un lado, los mitos son engendrados por el espíritu que los causa y, por el otro, el mito crea una imagen del mundo que va inscrita dentro de la arquitectura del espíritu que ha creado el mito. El mito transmite significado, en la forma dicha atrás, de manera similar a como la música transmite experiencia. De la circunstancia de que el mito es creado por el espíritu dentro de un determinado ámbito, es que nace la obligación —diría yo—, para su interpretador, de identificar precisamente las plantas y los animales a que se refiere, o siquiera tan sólo si son utilizados en forma fragmentaria o de despojo. Para Lévi-Strauss de lo que trata un mito o de lo que este mismo mito nos dice, tanto a nosotros como a sus portadores, viene a ser una cuestión secundaria, si se la enfrenta a la principal, cual es el descubrir el pensamiento articulado. Los símbolos, las relaciones entre las cosas, pueden cambiar de cultura a cultura, pero el tratamiento a que la mente humana somete tales cuestiones

es uniforme, inmodificable, con lo cual esta uniformidad constituye su estructura primaria. Esta situación me da igual si en el contexto se abarca a dos o más culturas, porque la estructura debe hallarse en un grado tal de abstracción, que resuelva las relaciones que aparentemente son diferentes en relaciones correspondientes o "uniformidades".

De esto se desprende la idea errónea de que para Lévi-Strauss todos los mitos son la misma cosa, cuando lo que sostiene el autor es que a cierto nivel de abstracción, la estructura dialéctica redundante de todos los mitos es la misma, o sea, dicho en lenguaje musical como Burrige (1970, 19), "constituye un conjunto de variaciones sobre un tema común".

Ahora bien, y retornando al fenómeno de relación de condiciones naturales y de mito, hay que decir —con Lévi-Strauss—, que esas condiciones naturales no están sujetas a la experimentación, y lo que es más, no poseen una existencia propia particular porque están sujetas, o son función, de las técnicas y de la forma de vida de cada población, que las define, les da su sentido propio y las usa en la dirección que le parezca conveniente. Esto nos lleva a la declaración de que la naturaleza no es contradictoria en sí misma y que cuando así parece a los ojos de los hombres es debido a los propios términos de la actividad humana que está inscrita en esa naturaleza, de donde las propiedades del medio se definen según la forma histórica y técnica que cada actividad consigue dentro del conglomerado. "Por otra parte, y aun promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles la inteligibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado; suponiendo que la situación sea la misma, se presta a varias sistematizaciones posibles" (Lévi-Strauss, 1970 b, 142).

De esto se puede concluir que los fenómenos naturales no son lo que los mitos quieren explicar, sino más bien el vehículo por medio del cual el hombre pretende explicarse fenómenos que no son del orden natural sino que pertenecen a un orden lógico. Hay datos que cada sociedad experimenta, pero que cada una de esas sociedades interpreta de manera diferente. La relación que se establece entre el mito y lo dado es una relación de certeza —es cierta—, pero no en la forma de re-presentación, sino en una relación dialéctica, donde las instituciones relatadas en los mitos pueden ser diferentes a las instituciones de la realidad. Sobre todo este fenómeno aparecerá cuando el mito expresa verdades negativas.

El mito, según Lévi-Strauss, posee dos componentes básicos: la secuencia y el esquema. La primera es el contenido aparente del mito, lo que el mito relata, o sea, los acontecimientos que los componen, que suceden, por regla general, en orden cronológico. Luego, el esquema del mito está compuesto por el contenido latente del mismo, y ambos, al final tienden a una convergencia. Sin embargo, las secuencias del mito no se encuentran organizadas solamente en un orden cronológico sino que se encuentran en planos de desigual profundidad, en función de los esquemas, en forma superpuesta y simultánea; los esquemas pueden ser sociológicos, lógicos, geográficos, tecno-económicos, botánicos, etc. Al estructurar un mito, o sea, ordenarlo, los esquemas conceptuales se presentan como oposiciones binarias que subyacen en las formas culturales explícitas, debido a que los mitos, tal como lo subrayó Malinowski y lo aceptó Lévi-Strauss, "en un contexto cultural determinado, 'un mito es un estatuto para la acción social'." (Burrige, 1970, 19).

Del estudio del mito se llega a la conclusión de que los "mismos procesos lógicos se ponen en ejecución... el hombre ha pensado siempre igualmente bien... el avance del pensamiento no descansa en un pretendido progreso en la conciencia del hombre, sino en el descubrimiento de cosas nuevas a las que ésta puede aplicar sus habilidades inmutables" (Lévi-Strauss, citado por Burrige, 1970, 130). Además, llegada a esta conclusión, los mitos envuelven problemas universales, y todos ellos, al final

de su entidad, pretenden contestarse estas tres preguntas: ¿es definitiva la muerte?; ¿es necesaria una regla del incesto? y, ¿cómo empezó la humanidad?

Esto nos conduce a un punto crucial de la teoría de Lévi-Strauss, o sea el sistema de clasificaciones. Este sistema de clasificaciones descubre el fondo de la mentalidad humana, pero, antes de ingresar en su estudio, sirva de advertencia la siguiente cita del autor: "La verdad es que *el principio de una clasificación no se postula jamás*: solo la indagación etnográfica, es decir, la experiencia, puede descubrirlo *a posteriori*" (Lévi-Strauss, 1970 B, 92).

Sin embargo, la comprensión de los sistemas clasificatorios presenta dos clases de dificultades, extrínsecas e intrínsecas. Las primeras se desprenden de la ignorancia en que se encuentra el observador en relación con la observación de los hechos, sean reales o imaginarios, o de los principios esenciales que inspiran a los sistemas clasificatorios y, las segundas, no provienen efectivamente de la ignorancia de los caracteres objetivamente retenidos por el pensamiento indígena, sino en el cómo se establecen las relaciones entre uno o más términos, debido a la especial configuración de las lógicas polivalentes que operan en relación con las vinculaciones efectuadas.

La lógica del pensamiento salvaje puede trabajar basada al mismo tiempo en varios ejes. Las relaciones que vienen a establecerse entre los términos, en su mayoría se fundan en la contigüidad, pero la relación así establecida puede ser cercana o lejana, diacrónica o sincrónica. Entonces, es probable que el número, la naturaleza y la calidad de los hechos lógicos varíen según las culturas, y podrían calificarse a éstas en más ricas o más pobres, según las propiedades formales de los sistemas de referencia que usen en sus propias estructuras de clasificación. "Pero, aun los menos dotados, en relación con esto, operan con lógicas de varias dimensiones, cuyo inventario, análisis e interpretación exigirían una riqueza de informaciones etnográficas y generales que a menudo no se poseen" (Lévi-Strauss, 1970 B, 99-100). De estos sistemas clasificatorios nace otra complejidad, o sea, la que tiene que ver con las lógicas concretas, para las cuales el hecho de la vinculación es mucho más importante que la propia naturaleza de la vinculación, lo cual en otras palabras es que se echa mano de todo para establecer el régimen de la clasificación. De esto se puede concluir que enfrentados ante dos términos de una clasificación, la conexión no puede formularse dependiendo de la naturaleza formal de la conexión, porque como los propios términos, las relaciones entre ellos deben darse de manera indirecta.

La lógica práctico-teórica que rige el pensamiento y la vida de las sociedades conocidas como primitivas, se rige entonces por lo que se puede denominar la exigencia de las separaciones diferenciales. Esta exigencia aparece en los mitos sobre los cuales se fundan las instituciones totémicas, y repercute también en el plano de la técnica. De tal modo, el principio lógico que rige los sistemas clasificatorios es el de oposición de términos, a los cuales el empobrecimiento de la totalidad empírica permite creer o tener por distintos. Lo que en realidad sucede es el cómo oponer, lo cual viene a resolverse de manera secundaria al primer principio lógico de la oposición. Los sistemas totémicos, que son sistemas clasificatorios, como adelante se apuntará, obtienen el valor operatorio del carácter formal de la oposición, con lo cual devienen en códigos que transmiten mensajes entendibles a través de otros términos de otros códigos o sistemas, y expresan en su propio sistema mensajes obtenidos de códigos extraños. "Por consiguiente, no es necesario que la lógica del sistema coincida en todos sus puntos con el conjunto de las lógicas locales que se encuentran insertas. Esta lógica general puede ser de otro orden; entonces, se definirá por el número y la naturaleza de los ejes utilizados, por las reglas de transformaciones que permiten pasar del uno al otro, por último, por la inercia del sistema, es decir, su receptividad más o menos grande según las cosas, en lo tocante a factores inmotivados" (Lévi-Strauss, 1970 B, 235).

Como eje de un sistema clasificador se necesita lo que el autor llama operadores lógicos, que en un caso determinado pueden asimilarse a la noción de especie,

o dicho en otras palabras, todo operador de especie o específico, posee por sí mismo fuerza lógica para iniciar un sistema clasificatorio. La diversidad y multiplicidad de las especies ofrecen al hombre la imagen más directa, y al mismo tiempo más intuitiva, que pueda percibir de la discontinuidad última de todo lo real, con lo cual viene a constituirse la expresión sensible de la codificación objetiva. Además, en la noción de especie el punto de vista de la extensión y el de la comprensión "se equilibran: considerada aisladamente, la especie es una colección de individuos; pero, por la relación a otra especie, es un sistema de definiciones. Y eso no es todo: cada uno de esos individuos cuya colección teóricamente ilimitada forma la especie, es indefinible en extensión, puesto que constituye un organismo, el cual es un sistema de funciones. La noción de especie posee, pues, una dinámica interna: colección suspendida entre dos sistemas, la especie es el operador que permite pasar (y aun obliga a hacerlo), de la unidad de una multiplicidad a la diversidad de una unidad" (Lévi-Strauss, 1970 B, 200).

Los operadores específicos —en este caso las especies—, en el plano lógico efectúan el paso de lo concreto y lo individual hacia lo abstracto y los sistemas de categoría, lo mismo que en el plano sociológico las clasificaciones totémicas permiten al mismo tiempo el *status* de las personas en el seno del grupo y ensanchan hacia afuera el marco de ese grupo. A la par de este sistema clasificatorio, basado en los operadores específicos, se mueve otro sistema de clasificaciones morfológicas —cuya teoría está por hacer según indica Lévi-Strauss—, pero que funciona en dos planos: el de la destotalización anatómica y el de la retotalización orgánica. De lo que se ha indicado puede extraerse la teoría o la idea de que en los sistemas clasificatorios se pasa de la especie a la categoría, luego que no hay contradicción aparente en el sistema, entre este sistema y el léxico cuya importancia crece cuanto más se acerca a la base de las clases dicotómicas. "El problema de la relación entre continuo y discontinuo recibe de tal manera una solución original, puesto que el inverso está representado en forma de un continuo compuesto de oposiciones sucesivas" (Lévi-Strauss, 1970 B, 205). Los sistemas clasificatorios basados en estas ideas, al usar clasificadores concretos, sirven de base a nociones y también pueden, debido a su forma sensible, demostrar que en un problema lógico se ha resuelto o se ha superado una contradicción inicial. Al usarse estos clasificadores medios, el nivel general de la especie se estira hacia lo alto llegando a las categorías y hacia los elementos e incluso los hombres, y puede encogerse hacia la base donde aparecerían los nombres propios. "La red engendrada por este doble movimiento es a su vez recortada en todos los niveles, puesto que existe un gran número de maneras diferentes de significar estos niveles y sus ramificaciones: denominaciones, diferencias de vestuario, dibujos o tatuajes corporales, maneras de ser o de hacer, privilegios y prohibiciones. Así, cada sistema se define por referencia a dos ejes, uno horizontal, otro vertical, que corresponden, hasta cierto punto, a la distinción de Saussure entre relaciones sintagmáticas y relaciones asociativas" (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 218).

Este sistema clasificatorio, al asociar las categorías específicas con los mitos que se ligan a ellas, organiza el espacio, y entonces resulta en una extensión territorial para cada sistema clasificatorio. Estos sistemas de clasificación al fundarse primordialmente en una operación dicotómica, reconocen que el principio del todo o nada no solamente vale como explicación, sino que expresa una verdadera propiedad del ser, porque todo ofrece un sentido pues si fuera al contrario, nada tiene sentido particular.

Los sistemas de clasificación se mueven, además, en varios planos, unos permiten captar el orden natural y el social como una totalidad organizada pero, en cualquier nivel que se estudien, ofrecen la característica común de que cualquier sociedad organizada hace posible los sistemas a los otros niveles, y que no difieren más que por su posición en el sistema global clasificatorio, siempre que este sistema funcione basado en la pareja de contraste que, en un plano más amplio, consideran, por un lado lo general y lo especial y, por el otro, la naturaleza y la cultura.

En última instancia, el nivel último clasificatorio corresponde a la individuación de la especie, con lo cual los sistemas dichos se convierten en finitos y deformables, porque mediante las reglas y las costumbres las sociedades aplican una red o rejilla para colar el flujo continuo de las generaciones, con lo cual se impone la creación de una estructura. Esto hace que las sociedades llamadas primitivas no lleguen a concebir que los sistemas clasificatorios en sus varios niveles sufran una escisión incommunicable, sino que los tienen como las etapas o los momentos de una transición continua.

Con lo dicho hasta el momento sobre los sistemas clasificatorios, se nota claramente que tales sistemas envuelven un sistema de significaciones, porque los pueblos llamados primitivos han creado un método razonable para injertar en su doble aspecto de "contingencia lógica y de turbulencia afectiva, la irracionalidad en la racionalidad" (Lévi-Strauss, 1970 B, 353), porque se ha reivindicado una unidad presentida en el medio de la diversidad. Desde ese punto de vista las denominaciones individuales dependen de los esquemas clasificatorios, porque consisten en acciones del mismo tipo y semejantemente orientadas.

De tal modo, que es característica la preocupación de los llamados primitivos por las separaciones diferenciales (oposiciones binarias), que forma la actividad empírica y la reflexión intelectual de esos grupos, porque su carácter formal se aferra a toda suerte de contenidos, con lo cual se explica que las instituciones primitivas aunque estén sumidas en el flujo de la temporalidad, puedan mantenerse a una cierta distancia de la historia con lo cual ganan en inmutabilidad, y así, perviven en una forma más clara de inteligibilidad.

Un eje o sistema clasificatorio sostiene a toda estructura. "Une lo general con lo especial, lo abstracto con lo concreto; pero, ya sea en un sentido ya sea en el otro, la intención clasificadora se ve siempre llevada hasta su término. Este último se define en función de una axiomática implícita por la cual toda clasificación procede por parejas de contrastes: se detiene uno en la clasificación, solamente cuando llega el momento en que ya no es posible oponerse. Propiamente hablando, por consiguiente, el sistema ignora los fracasos. Su dinamismo interno se amortigua a medida que la clasificación progresa a lo largo de su eje, en una o en otra dirección. Y cuando el sistema se inmoviliza, no lo hace ni en razón de un obstáculo imprevisto resultante de las propiedades empíricas de los seres o de las cosas, ni porque su mecanismo se atrancase: es porque ha terminado su curso y ha cumplido plenamente su función" (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 315).

La evolución demográfica, como dice Lévi-Strauss, hace estallar las estructuras, pero el sistema estructural dispone de medios para resistir los choques y restablecer un sistema, que si no idéntico al anterior, al menos es formalmente del mismo tipo. Todo esto anterior no hace la menor concesión a los pensadores que invocan un arquetipo o un inconsciente colectivo, porque solamente las formas pueden ser comunes, ya que no los propios contenidos. Si se encuentran contenidos comunes, la razón de ellos debe buscarse o dentro de las propiedades objetivas de algunos seres naturales o artificiales o del lado de la difusión y de la recepción, en todos casos, en otras palabras, "fuera del espíritu" (Lévi-Strauss, 1970 B, 102).

De tal modo, para Lévi-Strauss el totemismo, que califica de pretendido, no es otra cosa que un caso particular del problema general de las clasificaciones, y ejemplo claro del papel que juegan en el sistema clasificatorio los términos específicos cuando se usan para elaborar una clasificación social. Para aclarar estas ideas los etnólogos han logrado demostrar, entre algunas tribus australianas, que la conexión que se establece entre un individuo y alguna planta, animal u objeto no es general, sino que afecta únicamente a algunas personas, lo mismo que tal relación no es hereditaria ni conlleva prohibiciones matrimoniales exogámicas entre las personas que ostenten la misma especie. Las instituciones que se han llamado totémicas, pues, invo-

can una homología, no entre grupos sociales y especies naturales, sino "entre las diferencias que se manifiestan, por una parte, al nivel de los grupos, y, por otra parte, al nivel de las especies. Estas instituciones descansan, pues, en el postulado de la homología entre dos sistemas de diferencias, situados, uno en la naturaleza, y otro en la cultura" (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 170). En los casos que examina el antropólogo, se nota que el totem, animal o especie, no puede captarse como una especie biológica, sino que asume un doble carácter, como organismo, considerado como un sistema, y como emanación de una especie, que es el término de un sistema. El animal que entra a funcionar en un sistema es como un útil conceptual de múltiples posibilidades para "destotalizar y retotalizar cualquier dominio, situado en la sincronía o en la diacronía, lo concreto o lo abstracto, la naturaleza o la cultura" (Lévi-Strauss 1970 B, 217). El totemismo en otras palabras, actúa también como grupo impreciso de elementos variables, dentro de un determinado sistema de clasificación y es una perspectiva efectiva conforme a la cual se aprehende un sistema de varias dimensiones, donde toma el aspecto de un momento de una clasificación.

El totemismo, entonces, se fundamenta en una homología que se postula entre dos series paralelas, que como atrás se indicó, se componen por las especies naturales y por los grupos sociales, pero en esas series paralelas los términos respectivos no se parecen de dos a dos, porque sólo la relación total es homomórfica. Tal relación se forma por la correlación "formal entre dos sistemas de diferencia, cada uno de los cuales constituye un polo de oposición" (Lévi-Strauss, 1970 B,).

Todo el conjunto de la clasificación totémica constituye un aparato conceptual que "filtra la unidad a través de la multiplicidad, la multiplicidad a través de la unidad, la diversidad a través de la identidad y la identidad a través de la diversidad" (Lévi-Strauss, 1970 B, 222). El operador totémico, entonces, está dotado de una extensión que teóricamente es ilimitada, se extiende y se contrae en función de sus dos polos, pero tal movimiento lo lleva a cabo en formas simétricas e inversas la una de la otra, pero en el movimiento sufre una especie de torsión. "Por consiguiente, la joya de los mitos totémicos proviene de que cada uno tiene, exclusivamente, como función, fundar una diferencia como diferencia: son las unidades constitutivas de un sistema. La cuestión de la significación no se plantea al nivel de cada mito considerado aisladamente, sino al nivel de sistemas cuyos elementos son los mitos" (Lévi-Strauss, 1970 B, 335).

De acuerdo con el pensamiento de Lévi-Bruhl puede decirse, como lo sostuve en el libro y en el artículo citados al principio de la introducción a este estudio, que relegó primero la representación mítica a la antecámara de la lógica, como dice Lévi-Strauss, luego renunció a la concepción del pensamiento pre-lógico y, al final, le negó a la mentalidad primitiva el carácter de cognición, arrojándola al seno de la afectividad y dejándola envuelta en las brumas de lo que él llamaba la niebla de la participación. Lévi-Strauss sostiene lo contrario y, al efecto, nos dice: "Nunca y en ninguna parte, el 'salvaje' ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal, entregado todavía al imperio de sus necesidades y de sus instintos, que demasiado a menudo nos hemos complacido en imaginar y, mucho menos, esa conciencia dominada por la afectividad y ahogada en la confusión y la participación" (Lévi-Strauss, 1970 B, 69). El pensamiento primitivo tiene estructuras lógicas que se construyen por sistemas de léxico diferente, de donde los elementos no son constantes sino únicamente las relaciones. Al hacer esta afirmación y luego probarla a cabalidad lógica y pre-lógica. De tal modo, el pensamiento salvaje es lógico, en la misma forma y en el mismo sentido que el nuestro, pero como lo es el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual se le dan únicamente propiedades físicas y semánticas. Disipada esta primera duda, se establece otra verdad en contra de las ideas de Lévi-Bruhl: el pensamiento llamado salvaje avanza por las vías del conocimiento y no de la pura afectividad y, para tal empresa, echa mano de distinciones

y oposiciones, y no por una confusión y una participación. El pensamiento conocido como primitivo puede decirse que es un pensamiento cuantificado.

A esto podría replicarse indicando que el pensamiento ha progresado, pero a esta objeción nos contesta Lévi-Strauss en la forma siguiente: "Lo que llamamos progreso de la mente humana y, en todo caso, el progreso del conocimiento científico, nunca consistió y consistirá más que en una corrección de bosquejos y clasificaciones, una reagrupación de elementos, una definición de filiaciones y un descubrimiento de nuevos recursos dentro de una entidad que es a la vez cerrada y autocomplementaria" (Burridge, 1970, p. 169).

La exigencia del orden se encuentra en la base del pensamiento llamado primitivo, en la misma forma en que se encuentra en la base de todo pensamiento. Al enfocar tales formas de ordenación —o en otras palabras, necesidad de clasificar— desde sus propiedades comunes, es como se encuentra el acceso más fácil a las formas de pensamiento que puedan parecerse más extrañas. Dicho de otro modo, el sentido del orden y de la simetría, es reflejo de ciertos rasgos inequívocos que el hombre moderno porta como conformación de su aparato mental y que comparte con el homo sapiens. De esto podría extraerse la conclusión que los mitos, al menos en un aspecto, son una forma primitiva del pensamiento semántico.

Otras cualidades distinguen al pensamiento salvaje: su atemporalidad, y el deseo de captar el mundo que lo rodea como una totalidad a la vez sincrónica y diacrónica, para lo cual ahonda en el mundo con la ayuda de imágenes. Construye edificios mentales y que le ayudan en la inteligencia y comprensión del universo por cuanto se le muestran parecidos y, en este sentido, el pensamiento salvaje puede llamarse muy bien pensamiento analógico. De tal modo, el salvaje es a la vez analítico y sintético, sin que llegue hasta el final en ninguna de las dos posiciones, porque permanece con la capacidad de mediar entre cualquiera de esos dos polos aparentemente antinómicos para el pensamiento domesticado o civilizado.

Las imágenes que ayudan al salvaje a comprender el mundo no son ideas, pero desempeñan el papel del signo, o, en otra forma, la imagen permanece con la idea en la interioridad del signo, y si la idea todavía no se descubre en este estadio, al menos está su lugar futuro y aparecen sus contornos delimitados aunque sea de manera negativa. La imagen se fija de manera unívoca y total al acto de conciencia que la acompaña, pero el signo, y la imagen que ya se ha convertido en significante, sin carecer de comprensión, es decir, de relaciones entre ellos simultáneas y teóricamente ilimitadas con otras formas o seres del mismo tipo —lo que es privilegio y distinción del concepto—, son ya intercambiables. Las imágenes y los signos cuando adquieren tal categoría mantienen relaciones con otros seres, aunque sea de manera limitada y, como se ha indicado, forman siempre un sistema en el que una modificación que afecte un elemento interesará automáticamente a todos los componentes de la relación.

Desde este punto de vista la extensión y la comprensión de los lógicos no pueden concebirse como dos aspectos complementarios y distintos, sino que forman una realidad realmente solidaria. Con esto puede sostenerse que el pensamiento mítico, aunque se encuentre en medio de las imágenes, pueda ser generalizador y por tanto, científico, porque dentro de él también opera una fuerza analógica que se funda en paralelos, aunque sus creaciones nuevas no vengán a ser otra cosa que el ordenamiento siempre nuevo de elementos cuya naturaleza no se modifica, a un lado la disposición interna, forman siempre el mismo objeto. El pensamiento primitivo ataca a la realidad con la "incesante reconstrucción con ayuda de los mismos materiales, (que) son siempre fines antiguos los que habrán de desempeñar el papel de medios: los significados se truecan en significantes, y a la inversa" (Lévi-Strauss, 1970 B, 41).

Tanto la imagen como el signo son seres concretos y se parecen al concepto por su poder referencial; ambos no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que dentro de sus atributos se encuentra el que pueden sustituir a algo que no son ellos. El concepto y el signo se diferencian, sin embargo, porque la capacidad del concepto a este respecto es ilimitada, mientras que la del signo es limitada. Desde otro punto de vista, y juzgados el concepto y el signo sobre el eje de la oposición naturaleza-cultura, los conjuntos de que ambos se valen se notan dislocados. Una de las formas o maneras en que el signo se opone al concepto es que éste pretende ser íntegramente transparente a la realidad y, en cambio, el signo acepta, y es más, demanda, un determinado rasgo de humanidad incorporado a esa realidad.

"Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados (El pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado, que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social), sino utilizando residuos y restos de acontecimientos; odds and ends, diría un inglés, o en español, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. En un sentido, por lo tanto, la relación entre la diacronía y la sincronía ha sido invertida: el pensamiento mítico, ese bricoleur, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien, residuos de acontecimientos (en tanto que la ciencia 'en marcha' por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases, de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas... Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir" (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 42).

Luego de esta larga cita del autor es necesario concluir que el pensamiento mítico se expresa con la ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque es en apariencia de una gran amplitud, sin embargo, es limitado; pero que debido a las circunstancias, tiene que echarse mano de él porque no se encuentra otro a la disposición. De tal manera, el pensamiento mítico se sitúa en el medio equidistante de los preceptos y de los conceptos. Sería imposible extraer los primeros de la situación concreta en que se han dado y, el segundo, exigiría que ese pensamiento pudiera poner todas sus adquisiciones entre paréntesis. Pero el intermediario entre la imagen y el concepto es el signo, al cual se le puede definir como la relación que se establece entre la imagen y un concepto, que en la unión que se realiza en tal forma de pensamiento adquiere las características de significante y significado.

Con todo lo anterior se puede llegar a la conclusión final de que no existe un pensamiento salvaje, sino un pensamiento en estado salvaje, contrapuesto por diferencia a un pensamiento cultivado o domesticado. Dice Lévi-Strauss que nosotros comerciamos con nuestras ideas mientras que el salvaje las atesora, con lo cual el pensamiento salvaje pone en rigurosa práctica una filosofía de la finitud.

Para terminar con este acápite, se hace necesario examinar las ideas de nuestro autor en relación con la naturaleza y la cultura y el pasaje de la una a la otra. "Cuando la naturaleza y la cultura se conciben como dos sistemas de diferencias, entre los cuales existe una analogía formal, es el carácter sistemático propio de cada dominio el que se encuentre colocado en primer plano. Los grupos sociales se distinguen unos de otros; pero siguen siendo solidarios como partes del mismo todo, y la ley de exogamia ofrece el medio de conciliar esta oposición equilibrada entre la diversidad y la unidad. Pero si se contemplan los grupos sociales, menos desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas en la vida social, que cada uno por su cuenta, en relación

a una realidad de un orden diferente al sociológico, entonces se puede prever que el punto de vista de la diversidad se impondrá sobre el de la unidad (Lévi-Strauss, 1970 B, 173).

Los grupos sociales tienden por sí mismos a formar sistemas, si no en relación con otros grupos sociales al menos con un grupo de propiedades diferenciales que se tienen como hereditarias, con lo cual las características exclusivas de cada grupo harán más frágil su articulación en el seno de la sociedad. En la forma en que cada grupo se va diferenciando de los otros grupos de la sociedad, de acuerdo con la imagen que se forma de su propio modelo natural, le va siendo más difícil relacionarse con los otros grupos y, de manera primordial, cambiar sus hermanas y sus hijas, con los otros, porque adquiere la tendencia a tenerlas como individuo o miembros de una especie particular. "Dos imágenes, una social, otra natural, y cada una articulada por su cuenta consigo misma, serán reemplazadas por una unidad socio-cultural única, pero fragmentada" (Lévi-Strauss, 1970 B, 173).

Es necesario aclarar que para el autor las transformaciones ideológicas no engendran transformaciones sociales, sino todo lo contrario, la concepción que los hombres se forjan entre las relaciones de naturaleza y cultura, operan como función en la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales. El dominio de la naturaleza se define por la situación de que sólo se da lo que se recibe. La herencia, en cambio, informa sobre la permanencia y la continuidad naturales; en cambio, en el campo de la cultura, el individuo recibe más de lo que da y, en la misma forma, da más de lo que ha recibido, creándose un proceso de acrecentamiento. El doble desequilibrio se nota en los procesos respectivos, que son inversos entre sí y opuestos al precedente, de la educación y de la invención. El problema del paso de lo natural a lo cultural viene en última instancia a reducirse al problema que significa introducir dentro de un proceso únicamente repetitivo procesos de acumulación. "Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular" (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 41).

"Al final de *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss dice que no podemos elegir estar solos: o "nosotros" o "nada". Pero la elección de "nosotros" implica una opción casi infinita en lo que se refiere a qué tipo de "nosotros" debe ser. El mito es parte del aparato mediante el cual ponemos en claro para nosotros mismos esa opción y también lo es el totemismo, pero la opción es libre, no determinada. Podemos elegir cómo nos relacionamos entre nosotros o con nuestro medio o también con ese enigmático gato de Lévi-Strauss cuyas cualidades totémicas similares a las de la Esfinge fascinaron tanto a Burridge como a Mendelson" (Leach en Burridge, 1970, 21).

III.—INCESTO, MATRIMONIO Y PARENTESCO

a) *Incesto*

"La sociedad no prohíbe más de lo que ella suscita"

Lévi-Strauss

En el principio, bien puede decirse, las uniones eran incestuosas dentro de los grupos porque los hermanos desposaban a las hermanas. Únicamente en dos sociedades, la egipcia faraónica y la incaica precolombina, se conservó el incesto, pero

institucionalizado en la familia reinante, como factor religioso. En muchas sociedades primitivas, como por ejemplo entre los yoruba, el término lingüístico que se usaba para indicar el significado de matrimonio era el mismo para comida, posesión, mérito, ganancia y adquisición. Casarse y comer, pues, eran una misma cosa. En muchas otras sociedades, como entre los koko yao, mashona, matabele del Africa, wotjobaluk de Australia, para sólo citar algunas primitivas actuales, se asimila ya el incesto con el canibalismo.

Para introducirnos en la problemática de la prohibición del incesto, se hace necesario examinar, de la mano de Lévi-Strauss, el mito de la lechuza de los indígenas iroqueses y algonquinos de los Estados Unidos de América, y luego comparar este resultado con el problema mítico clásico de Edipo.

Entre iroqueses y algonquinos se cuenta la historia de una joven que está expuesta a los asedios amorosos de un visitante nocturno que ella creía era un hermano suyo. Todos los indicios sobre el importuno visitante parecen confundirlo con el hermano, como su apariencia física, sus vestidos y una mejilla arañada, y dar crédito a la virtud de la heroína del mito. La muchacha ultrajada lo acusa de sus tendencias incestuosas, a lo que responde el muchacho que tiene un doble y que entre ellos dos son tan fuertes los lazos de unión, que lo que le sucede a uno le pasa igualmente al otro, aun en el caso de que se rompieran las vestiduras e incluso la herida en la cara. Para convencer a la hermana de su inocencia, el hermano mata en su presencia al doble, pero, dadas las relaciones entre ambos, pronuncia su propia sentencia de muerte, y al morir el doble el hermano sucumbe también. Para esta época la madre del doble quiere vengar a su hijo asesinado. La madre es gran hechicera, señora de las lechuzas o los búhos y sólo se encuentra un medio para poderla engañar: que la hermana se una al hermano, y que éste continúe su vida haciéndose pasar por el doble asesinado. Para salvar la situación habría que caer en el incesto, lo cual es tan inconcebible que la anciana hechicera no podrá averiguar la superchería. Sin embargo los búhos o las lechuzas no se dejan engañar y denuncian la maniobra de los culpables, los cuales, no obstante, logran escapar.

Uniendo este mito con la leyenda de Edipo se nota la correspondencia entre los personajes. La serie de precauciones que se toman para que no se lleve a cabo el incesto caen ante el desdoblamiento de los personajes: el iroqués con su doble y Edipo tenido por muerto y vivo, niño condenado y héroe triunfante. Además el incesto entre hermanos sería permutación del incesto entre madre e hijo. Lo único que falta para definir la similitud de los mitos sería el encuentro con la Esfinge y las preguntas con su respuesta. Entre los indios norteamericanos apenas si hay dos planteamientos de enigmas: entre los pueblos del sudoeste de los Estados Unidos hay un grupo de búhos, nacidos del comercio incestuoso, que plantean enigmas a los espectadores. No hay que olvidar que la hechicera del mito iroqués es la señora de los búhos. En América, pues, los enigmas presentan un doble carácter edípico, por vía del incesto y por vía de los búhos.

Parece existir una correlación entre los mitos. Construyendo ambos mitos a base de un modelo que nos permita explicarlos, vemos que aparece de primera instancia: "una pregunta para la cual se postula que no hay respuesta". Por experiencia se puede invertir el término, lo cual nos da "una respuesta para la cual no hay pregunta".

Si adentramos a este mito el de Parsifal, donde aparece un héroe casto que ni siquiera sabe formular preguntas, se podría llegar a la relación homóloga que la castidad mantiene con la respuesta sin pregunta la misma relación que el comercio incestuoso con la pregunta sin respuesta. Entre la solución del enigma y el incesto se establece una relación, no externa y de hecho, sino interna y de razón, porque como el enigma propuesto y resuelto, el incesto acerca términos que debían permanecer separados: el hijo se une a la madre y la hermana al hermano, en la misma forma que la respuesta consigue, contra todo lo esperado, reunirse con su pregunta.

Los mitos de origen edípico asimilan siempre el descubrimiento del incesto a la solución de un enigma, que se personifica en el héroe: la unión audaz de palabras ocultas o de consanguíneos disimulados el uno al otro. Esto engendra la putrefacción y la fermentación, el desencadenamiento de las fuerzas naturales, como la peste tebana, y la impotencia en materia sexual, como anudadora de un diálogo propuesto que acaba con la fecundidad animal y vegetal.

“Ante las dos perspectivas que podrían seducir su imaginación —la de un verano o un invierno igualmente eternos, pero que serían, uno desvergonzado hasta la corrupción, el otro puro hasta la esterilidad—, el hombre debe resolverse a preferir el equilibrio y la periodicidad del ritmo de las estaciones. En el orden natural, este ritmo responde a la misma función que cumplen, en el plano social, el intercambio de mujeres en el matrimonio y el intercambio de palabras en la conversación, a condición de que ambos se practiquen con el propósito franco de comunicar, es decir, sin astucia ni perversidad y, sobre todo, sin doble intención” (Lévi-Strauss, 1970 A, XL).

Hay otro mito que tiene indudable relación con el incesto y su prohibición, y es el narrado por los murngin de la tierra de Arnhem, en la Australia Septentrional. En el inicio de los tiempos, las hermanas Wawilak se pusieron a caminar hacia el mar y de paso iban nombrando todos los sitios, lo animales y las plantas. Una de ellas estaba embarazada y la otra cargaba a su hijo. Antes del viaje se habían unido incestuosamente con hombres de su propia mitad.

Cuando la hermana menor dio a luz continuaron caminando hasta llegar al estanque donde vivía la serpiente Yurlunggur, totem de la mitad a que ellas pertenecían. La hermana mayor manchó la pureza de la laguna con su sangre. La serpiente se indignó y salió del agua, provocó un diluvio seguido de una gran inundación que cubrió la tierra y la vegetación y se tragó a las mujeres y a sus hijos. La sequía se hizo presente cuando la serpiente volvió a costarse en su laguna.

En este mito, en la parte que nos interesa, encontramos que se hace necesario que los principios macho y hembra, estación seca y lluviosa, colaboren para que la vida se presente en la tierra, como, porque lo explica el mito, si las hermanas Wawilak no hubieran cometido el incesto y no hubieran corrompido las aguas, no habría habido sobre la tierra ni vida ni muerte, ni cópula ni reproducción, de donde el ritmo de las estaciones no se hubiera presentado. Pero todo esto se puede llevar hasta el momento de cometerse el incesto que indicó y marcó el éxodo de las hermanas. Vemos claramente la prohibición del incesto y las consecuencias de destrucción y podredumbre que se establecen al violar sus reglas.

Es conocida pues la prohibición en las sociedades primitivas de cometer el incesto. Esto se ha conseguido al proyectar las hermanas y las hijas fuera del grupo social consanguíneo, para buscarles marido en otros grupos fuera del propio, con lo cual se consigue establecer relaciones entre otros grupos naturales, que son los que primeramente pueden llamarse vínculos de alianza. Con esto se logra, como adelante se explicará más abundantemente, fundar la sociedad humana en la prohibición del incesto, con lo cual esta prohibición podría asemejarse a la propia sociedad humana.

Freud no consideró nunca que las motivaciones del incesto fueran el resultado de hechos psíquicos que recurran en las familias, sino que eran condiciones heredadas que se habían adquirido de modo traumático durante los tiempos primitivos de hordas, y que, lejos de crearse un prejuicio bilateral o familiar respecto a las teorías del incesto, vio con claridad que entre los australianos “el factor de descendencia unilineal estaba relacionado de modo decisivo con la incidencia de las prohibiciones” (Fox en Burridge, 1970, 220).

Para explicar la universalidad de la prohibición del incesto, se han ido preparando a través del transcurso de las edades muchas teorías. La primera de ellas sostiene que la prohibición del incesto sería una medida de protección para amparar a la espe-

cie de las degeneraciones que resultarían de las uniones consanguíneas. La respuesta para rechazar la teoría es obvia. Los hombres del paleolítico usaban los procedimientos endogámicos de reproducción para mejorar las especies. Suponiendo que tal hombre haya tenido conciencia del resultado de tales métodos y que haya juzgado sobre su conveniencia, "¿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?" (Lévi-Strauss, 1969, 46). Las prohibiciones que se encuentran entre los primitivos en relación con el incesto son las que tienden a multiplicar las relaciones entre primos cruzados (nacidos de un hermano y 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" (Lévi-Strauss, 1969, 47). Algunos autores han llegado a sostener que el pretender fundar la prohibición del incesto en causas eugénicas es desde todo punto de vista errado.

Un segundo tipo de explicaciones sobre la prohibición en comentario, tiende a eliminar uno de los términos de la antimonia entre los caracteres social y natural de la institución, sosteniendo que la prohibición de incesto no es más que la proyección en el plano social de sentimientos o tendencias humanas, y para cuya explicación lo único necesario es considerar la naturaleza del hombre. Como objeción a la teoría podría indicarse que se confunden dos tipos de acostumbramiento: el que se desarrolla entre dos individuos sexualmente unidos, que se conoce conlleva, por regla general un debilitamiento del deseo, hasta llegar a la situación explicada por un biólogo contemporáneo "de introducir un elemento de desorden en todo sistema social" (cit. por Lévi-Strauss, 1969, 50), y el que se observa entre parientes próximos, al que se da el mismo resultado, si bien el sexo, preponderante en el primer caso, está ausente en el segundo. Esto nos hace ver que la supuesta repugnancia instintiva por el incesto, aunque prohibido, existe y es sin duda más frecuente de lo que deja suponer la convención de silenciarlo. Además, el psicoanálisis ha descubierto un fenómeno universal no en la repulsión frente al incesto, sino, por lo contrario, en su búsqueda. "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" (Lévi-Strauss, 1969, 52).

Estas explicaciones, como se ha visto, eliminan uno de los términos de la antimonia establecidos en el primer tipo de prohibición o de explicación de la prohibición. Mientras los anteriores se iban por la intención interna (psíquica o biológica), hay un grupo de autores que ven en la prohibición del incesto una regla de origen puramente social que al expresarse en términos biológicos ha sido rasgo accidental y secundario.

La explicación social del fenómeno se presenta bajo dos aspectos fundamentales: la prohibición de la unión sexual entre consanguíneos próximos o colaterales, y que esta prohibición biológica no es más que un aspecto de un sistema más amplio que parece no tiene fundamento biológico, y, "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" (Lévi-Strauss, 1969, 53). Estas teorías pretendían derivar una ley general de la contemplación de fenómenos de carácter especial, a veces simples

anécdotas propias de una sociedad, pero cuya presunción no puede hacer consideración de universalidad. Igual error metodológico cometió Durkheim con su teoría.

La hipótesis de Durkheim se fundamenta en tres planos: primero, basa la universalización de los hechos en la observación de un grupo limitado de sociedades; segundo, hace de la prohibición del incesto una consecuencia lejana de las reglas de la exogamia y, en tercer lugar, interpreta esas reglas en función de fenómenos de otro orden. "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" (Lévi-Strauss, 1969, 55). Esta clase de explicaciones sociológicas y, en particular la de Durkheim, parten del equívoco de fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica, dentro de cuyo desarrollo se pueden concebir y explicitar casos particulares, pero cuyo encañamiento de episodios son tan contingentes, que debe rechazarse completamente la posibilidad de que se hayan repetido dentro de las sociedades humanas.

"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 en 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" (Lévi-Strauss, 1969, 57).

Considerando hasta el momento lo que se ha examinado, puede llegarse a la conclusión formal que la prohibición del incesto, en cuanto a relaciones sexuales se refiere, no es más que la idea de que en tales materias no se puede hacer cualquier cosa, y en su aspecto positivo es la prohibición de que se inicia una época organizada. Cuando a esta regla la enfocamos desde el punto de vista de su prohibición, se afirma que es un factor esencial y requerido para la supervivencia del grupo, haciéndose resaltar ya "el predominio de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual, de la organización sobre lo arbitrario" (Lévi-Strauss, 1969, 82).

La regla de prohibición, entonces, en la sociedad, abarca lo que le es más extraño, pero, al mismo tiempo, es una regla social que retiene en la naturaleza lo que es susceptible de superar a esa misma naturaleza, "la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, . . . es la cultura misma" (Lévi-Strauss, 1969, 45). El problema de la prohibición se presenta ambiguamente, lo cual, en un plano diferente, explica el carácter sagrado y religioso de la prohibición misma. La regla de la prohibición que es social, al mismo tiempo, tiene características presociales en dos aspectos básicos: en primer término es universal y, en segundo lugar, por el tipo de relaciones a las que impone la norma prohibitiva. Este tipo de relaciones, o sea las sexuales, son externas al grupo también en un doble sentido. Primero, es la expresión en grado máximo de la naturaleza auténticamente animal del hombre y es la clave en la humanidad de la supervivencia de los instintos; además, en segundo lugar y también en doble forma, sus fines son trascendentes, "satisface esos 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" (Lévi-Strauss, 1969, 45). Dicho en otras palabras, la instauración de la prohibición del incesto aparece para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, un intercambio abierto hacia el exterior del grupo social, pero, no debe olvidarse, que para el hecho de que se puede tomar una mujer, en última instancia, es necesario que un hermano o un padre, previamente, hayan renunciado a ella, de donde se puede concluir, también, que la prohibición del incesto, tanto como la exogamia, se basan en reglas de reciprocidad.

Puede también decirse, en relación con el incesto y la exogamia, enfocados ambos desde el aspecto general usado hasta el momento, que en cuanto a su carácter formal

de hecho son idénticos. Las prohibiciones del incesto, sin embargo, adoptan un modo distinto en las sociedades unilineales, matrilineales que en las sociedades bilineales, aunque para el punto que se trata aquí carece de importancia, porque la prohibición del incesto siempre se presenta. Puede que en las unilineales se corte a la familia transversalmente, porque preocupan más las categorías de madre y de hermana más que de hija, y que en las patrilineales interesa más las esposas de los miembros del grupo que las mujeres del grupo, pero siempre la prohibición se hace presente.

Siguiendo siempre a nuestro autor comentado, habría que establecer que la dicha prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural ni tampoco natural, lo mismo que no es un compuesto de elementos sustraídos de la naturaleza y de la cultura, sino que constituye un movimiento básico en virtud del cual y en el cual se cumple el tránsito de la naturaleza a la cultura. Por una parte, la prohibición pertenece a la naturaleza, porque es una condición general de la cultura y, por lo tanto, sin que deba asombrarse por ello, posee el carácter formal de la naturaleza o sea su universalidad. Pero, enfocándolo desde otro punto de vista, también en cultura, porque impone la regla sobre fenómenos que en principio no dependen de la cultura. La relación entre existencia biológica y existencia social llevó a plantearse este problema y se comprueba fácilmente que la prohibición con exactitud no pertenece ni a uno ni al otro componentes, sino que precisamente es el vínculo de unión entre uno y otro.

La unión que se establece no es estática ni arbitraria y cuando se establece transforma toda la situación en su totalidad. "En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella (la prohibición) la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano" (Lévi-Strauss, 1969, 59). Con la prohibición del incesto, dice Lévi-Strauss, la naturaleza se supera a sí misma y enciende el poder del inicio de una nueva estructura mucho más compleja que se forma y se superpone a las estructuras más simples de la vida anímica, así como estas estructuras se han superpuesto, integrándolas, a las estructuras mucho más simples de la vida animal. La prohibición del incesto cuando inicia su operación inaugura el advenimiento de un nuevo orden (ver Lévi-Strauss, 1969, 59).

Los etnólogos han coincidido, por lo menos en número de 9 a 10, que si se busca una regla humana universal concidirían en elegir la prohibición del incesto y muchos ya la han señalado como la única institución universal. Es más, esta 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" (Lévi-Strauss, 1969, 42).

Para terminar, se podría indicar que el papel principal de la cultura es el de asegurar y preservar la existencia de un grupo como grupo y sustituir dentro de este grupo, hasta donde sea posible, el azar por la organización y el orden. La prohibición del incesto constituye una forma de intervención y, es más, pero antes que cualquier otra cosa la prohibición es intervención y "aún más exactamente, ella es la Intervención" (Lévi-Strauss, 1969, 68).

Como paso subsiguiente en este trabajo, luego de haber ubicado a la prohibición del incesto como universal, sigue el de delimitar, aunque sea en forma esquemática, los cuadros generales de la vida social sobre los cuales se reglamenta la regla general de la prohibición, o sea los sistemas de reglamentación del matrimonio que constituyen sus modalidades.

b) *Matrimonio*

"No sólo en el vodevil el matrimonio aparece como una institución de tres: siempre lo es, en todas partes y por definición".

Lévi-Strauss

Cuando se estudian los sistemas de clases matrimoniales, sin darle a ese término una significación muy técnica, es posible y no difícil, definir tipos matrimoniales. Cada tipo se representará por la unión de un hombre de una determinada clase con una mujer igualmente de clase determinada y si se decidiera designar a cada clase con un índice respectivo, se encontrarán tantos tipos de matrimonios permitidos como parejas de índices existan, teniendo cuidado de hacer a un lado todos los tipos que se excluyan cuando se refieren a alianzas prohibidas. Hay que tomar también en cuenta que a los sistemas clasificatorios de matrimonio los afecta profundamente la sincronía y que nunca funcionan de manera perfecta, por incluir dentro de ellos no índices muertos de un sistema clasificatorio sino seres humanos vivos y pasionales. Ya es bien sabido que las sociedades que consagran un tipo de matrimonio permitido únicamente dentro de un pequeño número de casos, sólo en muy pequeño número se logra una conformidad con la norma. También debe tomarse en cuenta en esta situación, que las relaciones sexuales en el matrimonio son apenas una pequeña parte de la serie de prestaciones totales de las que cada matrimonio sólo ofrece un pequeño ejemplo.

Lévi-Strauss inicialmente, y al realizar un examen exhaustivo de todas las reglas y prácticas del matrimonio, examinándolo en cientos de sociedades, pretendía demostrar una relativa autonomía del reino de las reglas en relación con consideraciones económicas, políticas o prácticas, pero llega a la conclusión que el intento no fue cabal, porque las reglas que afectan al matrimonio, por su naturaleza más íntima, tienen relación con el comportamiento —individual o social—, y el análisis de su coherencia lógica interna no puede dividirse de las consecuencias del matrimonio cuando se estudia en un plano práctico, o cuando esas reglas abstractas clasificatorias, para decirlo en otras palabras, se enfrentan con la realidad sincrónica. "Es imposible abordar el estudio de las prohibiciones del matrimonio sin compenetrarse, desde el comienzo, con el sentimiento concreto de lo que los hechos de este tipo no tienen un carácter excepcional sino que representan una aplicación particular, en un dominio dado, de principios y métodos que vuelven a presentarse cada vez que se pone en juego la existencia física o espiritual del grupo" (Lévi-Strauss, 1969, 69).

Es cierto que en sociedades en que el poder político se adelanta a otras formas de organización, no puede dejarse de subsistir el equívoco que resultaría de una autoridad política masculina y una filiación matrilineal, con lo cual las sociedades que llegan a este estadio tienden a generalizar el derecho paterno. "Pero sucede que la autoridad política, o simplemente social, pertenece siempre a los hombres y esta prioridad masculina presenta un carácter constante, que se aviene con el modo de filiación bilineal o matrilineal en la mayoría de las sociedades más primitivas, o que impone su modelo a todos los aspectos de la vida social, como es el caso en los grupos más desarrollados" (Lévi-Strauss, 1969, 161).

Enfrentarse a la filiación patrilineal o a la filiación matrilineal, la residencia patrilocal o matrilocal, como si fueran elementos abstractos que se combinan pareados por un simple juego de probabilidades, es alejar de la mente la idea cierta de que las mujeres están incluidas dentro de la clase de objetos sobre los cuales los hombres hacen sus transacciones. "Los regímenes matrilineales existen en número comparable (y sin duda superior) con los regímenes patrilineales. Pero el número de los regí-

menes matrilineales, que son al mismo tiempo matrilocales, es extremadamente pequeño. Tras las oscilaciones del modo de filiación, la permanencia de la residencia patrilocal atestigua la relación fundamental de asimetría entre los dos sexos que caracteriza a la sociedad humana" (Lévi-Strauss, 1969, 161).

Parejo al modo de clasificación matrimonial indicado antes, aparece otro también en los albores del sistema. En algunas sociedades australianas de tipo clásico y de otras, las más de las veces situadas en el Asia, donde el matrimonio está vinculado a los grupos que designa, se denominan los grupos "receptores" unos y "donadores" otros de mujeres. La regla general es que un grupo solamente puede recibir mujeres de sus respectivos donadores, y únicamente puede darlas 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 aún en su caso de matrimonios contraídos por varios hombres de la misma generación; recurran siempre al mismo "donador". De esta 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" (Lévi-Strauss, 1969, 19).

Esta clase de matrimonio es el que puede llamarse prescriptivo. Pero, para que tal acepción pueda ser válida, es necesario que la primera alianza efectuada indique el camino a otras futuras que pueden definirse en términos de grados, porque si careciera de porvenir, entonces sería una alianza esporádica libre que carecería de motivación. En consecuencia, si el sistema es prescriptivo se debe a que es preferencial, porque si careciera de esta circunstancia el aspecto de la prescripción desaparecería.

Las estructuras elementales, de tal modo, pueden ser tanto preferenciales como prescriptivas, porque el carácter específico de la estructura elemental no se define por una u otra de estas alternativas: la definición se encuentra en que el cónyuge, sea preferido o prescripto, lo es en virtud de esa sola razón, porque se encuentra en una categoría de alianza o porque tiene con ese cónyuge cierta relación parental. En otras palabras, la relación que es imperativa o es deseable en una sociedad es función de la totalidad de las estructuras de la vida social. Se pasa de las estructuras elementales a las complejas cuando la razón de la preferencia o de la prescripción se basa en otras razones, por ejemplo, gustos particulares en cuanto a la elección de la esposa.

"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" (Lévi-Strauss, 1969, 23).

La única diferencia que puede verse entre el matrimonio prescriptivo y el preferencial reside en la comprensión del modelo, o sea, corresponde a lo que Lévi-Strauss llama la diferencia que podría encontrarse entre un 'modelo mecánico' y un 'modelo estadístico', es decir, el primero tiene un modelo cuyos elementos componentes se encuentran en la misma escala de las cosas o casos que define, como por ejemplo, clases, linajes, grados, etc., mientras que del otro se hace necesario abstraer el modelo a partir de factores significativos que vienen disimulados detrás de las distribuciones regidas, porque en apariencia entra en su definición el juego de las probabilidades.

Dentro de las estructuras elementales del parentesco toma función principal el problema de la monogamia y la poligamia. La monogamia no es una institución posi-

tiva, sino que es el límite de la poligamia en sociedades en las cuales por razones económicas y otras diferentes, la competencia económica y sexual alcanza un punto límite y, en cambio, la poligamia no viene a contradecir el reparto equitativo de las mujeres, porque lo que opera es la superposición de una regla sobre otra. En la realidad, tanto la monogamia como la poligamia corresponden a dos tipos diferentes de relaciones complementarias, "por una parte, el sistema de prestaciones y de contraprestaciones que conecta entre sí a los miembros individuales del grupo; por otra, el sistema de prestaciones y de contraprestaciones que conecta entre sí el conjunto del grupo y su jefe" (Lévi-Strauss, 1969, 81).

De tal modo, el cambio matrimonial actúa como un mecanismo mediador entre la naturaleza y la cultura, las cuales inicialmente se han concebido como separadas. La arquitectura natural y primitiva viene a ser sustituida por una cultural y así la alianza que implica el matrimonio, crea una segunda naturaleza que gobierna plenamente el hombre, o sea, se crea una naturaleza mediatizada. Tal situación de cambio, que Lévi-Strauss denomina el "sistema de mujeres", es el que establece el término medio entre el sistema de seres naturales y el sistema de objetos manufacturados por el hombre, donde cada grupo capta su propio sistema como una forma de transformación en el seno de cada grupo respectivo. Tal reciprocidad verdadera instituida por el matrimonio resulta, pues, como la articulación de dos procesos distintos, por su lado se desarrolla tomando en cuenta a las mujeres generadoras de hombres y de mujeres, o sea un proceso natural y, por el otro, uno cultural que es desarrollado por los hombres cuando califican socialmente a las mujeres, como van siendo engendradas naturalmente. "Lógicamente hablando, la reciprocidad de los cambios matrimoniales representa una forma igualmente impura, puesto que se sitúa a mitad de camino entre un modelo natural y un modelo cultural. Pero es este carácter híbrido el que le permite funcionar de manera perfecta. Asociada a una o a otra forma, a ambas, o exclusivamente presente, sólo ella puede aspirar a la universalidad" (Lévi-Strauss, 1970 B, 190).

Las prestaciones que se presentan en el matrimonio, de tal manera, no es una cuestión que depende de la mujer, o sea, de su propia voluntad, sino que tal vínculo de reciprocidad se fundamenta no en la relación de hombres y mujeres sino en relaciones establecidas por hombres por medio de mujeres, en las cuales éstas no son otra cosa que la principal ocasión. En cuanto a esta situación no existen nada más que dos modelos verdaderos de diversidad concreta: uno está en el plano de la naturaleza y es la diversidad de las especies y, el otro, se encuentra en el plano cultural y consiste en la diversidad de funciones. Cuando entre estos dos modelos verdaderos se coloca el sistema de cambios matrimoniales se presenta una ambigüedad: la mujer es semejante a la naturaleza y únicamente en cuanto a la cultura es diferente: Si permaneciera sólo el primer extremo, entonces la semejanza se impone a la diferencia: "sin duda, las mujeres deben cambiarse, puesto que se ha decidido que son diferentes: pero este cambio supone que, en el fondo, se las tiene por semejantes" (Lévi-Strauss, 1970 B, 183). Cuando se impone la otra perspectiva, gana la diferencia y las mujeres no se reconocen como semejantes nada más que dentro de sus propios grupos sociales.

"Por consiguiente, los hombres cambian culturalmente a las mujeres, que perpetúan a estos hombres naturalmente; y pretenden perpetuar culturalmente a las especies que cambian *sub specie naturae*: en forma de productos alimenticios que se pueden sustituir entre sí porque son alimentos y porque —como es también verdad respecto de las mujeres— un hombre puede satisfacerse con algunos alimentos y renunciar a los demás, en la medida en que cualesquiera mujeres o cualesquiera alimentos se prestan igualmente a servir a los fines de procreación o de conservación" (Lévi-Strauss, 1970 B, 185).

El carácter fundamental del cambio matrimonial, cuando se le juzga como intercambio, se encuentra claro en las organizaciones dualistas, que se dan, resumiendo considerablemente el pensamiento de Lévi-Strauss, cuando una comunidad se divide o repar-

te en dos secciones, las cuales mantienen entre sí relaciones muy complejas que se mueven dentro del ámbito de una hostilidad declarada hasta otra intimidad estrecha, la cual hace que se encuentren asociadas formas de adversidad y rivalidad con formas de estrecha cooperación.

Derivación fundamental de estas teorías son las instituciones matrimoniales de la endogamia y la exogamia. De la primera hay dos tipos: uno que no es más que el anverso de la exogamia y que se explica en función de ésta y la verdadera, que no es un aspecto de la exogamia, pero que se da al mismo tiempo que aquélla, no con la misma relación pero sí en conexión con aquélla. Toda sociedad, si se observa así, es al mismo tiempo exógama y endógama. Los australianos, por ejemplo, son exógamos en cuanto al clan pero endógamos en lo que respecta a la tribu. La "sociedad norteamericana moderna, que combina una exogamia familiar rígida para el primer grado, flexible según los estados" (Lévi-Strauss, 1970, A, 83). Esto nos hace comprender la relación de oposición inconciliable que se presenta entre las castas exógamas y los grupos totémicos exógamos. "Entre las mujeres que se cambian, y los bienes y servicios que se cambian también, existe una diferencia fundamental: los primeros son individuos biológicos, es decir, productos naturales, naturalmente procreados por otros individuos biológicos; los segundos son objetos manufacturados (u operaciones realizadas por medio de técnicas y de objetos manufacturados), es decir, productos sociales culturalmente fabricados por agentes técnicos; la simetría entre castas profesionales y grupos totémicos es una simetría invertida. El principio de diferenciación está tomado de la cultura, en un caso, de la naturaleza, en el otro" (Lévi-Strauss, 1970 B, 182).

Se establece, viendo funcionar el modelo del intercambio, un paralelismo entre la exogamia y las prohibiciones alimenticias, que se refuerzan unas a las otras y las sociedades patrilineales, donde la prohibición es suave y formulada de modo abstracto, y las matrilineales donde se encuentra el caso contrario, la prohibición estricta y los términos de su propia formulación son claros. Pero hay que aclarar, ciertamente, que la exogamia y las prohibiciones alimenticias no son objetos distintos de la naturaleza social, que deban enfocarse separadamente y entre los cuales se pueda descubrir una relación de causalidad.

Para ver funcionando realmente todas estas regulaciones en el matrimonio, he desechado los ejemplos múltiples que nos da Lévi-Strauss en sus obras varias, referidos de manera primordial a primitivos polinesios o norteamericanos, y he escogido ejemplos de la América precolombina.

El matrimonio en el derecho pre-europeo del continente se desenvolvía desde el simple contrato civil, rescindible a voluntad exclusiva de una de las partes, hasta el compromiso solemne y perpetuo hecho ante los dioses.

Entre los aztecas se efectuaba primero la ceremonia civil, la cual se confirmaba después, según algunos, ante los sacerdotes. El matrimonio podía ser condicional o temporal, según que se contrajeran las nupcias condicionándoles al acaecimiento de un hecho determinado, o fijándoles plazo para su terminación.

Las tribus quichés de Guatemala concebían el matrimonio como un contrato típicamente civil, en el cual no participaba en forma alguna el sacerdocio. El matrimonio era monógamo; sin embargo, el hombre podía tener varias concubinas, pero sólo la mujer casada de acuerdo con la ley se considera esposa legítima.

Eran obligaciones del marido, en la legislación quiché, vestir y alimentar a sus mujeres e hijos, así como defenderlos y ampararlos; a ellas correspondía la obligación de preparar los alimentos y vestidos y asear y cuidar las habitaciones. Llamó poderosamente la atención del conquistador la obligación del futuro marido de vivir, antes del matrimonio y por un corto tiempo, en casa de sus presuntos suegros, sirviéndoles en las labores que éstos tuvieran a bien, para así probarlo y poder otorgar a conciencia

el consentimiento para el matrimonio de su hija. No existía la dote entre los quichés; el contrayente apenas simbólicamente compraba la mujer a sus suegros.

Había otras tribus, por ejemplo la de los caribes, en que no tenía estabilidad el matrimonio; por su escaso desarrollo intelectual; vivían en situaciones primarias de relación sexual, sin ninguna traba en ellas. Causó pánico a los conquistadores tropezar con conglomerados humanos que vivían en la más desenfrenada promiscuidad sexual. En igual estadio de desenvolvimiento humano se hallaban los indios araucanos.

La institución matrimonial afectaba en las tribus costarricenses tantas formas como tribus había. Por ejemplo, los Votos vivían en el estado de Familia Punalua: todos los componentes de una familia con un antecesor común vivían juntos en casas que contenían de noventa a cien personas, jefeadas por una especie de cacique familiar. Se casaban entre sí, con el asentimiento del jefe. Los guatusos presentaban una forma de matrimonio más semejante a la existencia en la Europa de aquellos tiempos. El novio por obligación debía llegar ante los padres de la futura esposa a pedirles el consentimiento para la boda, con una bolsa o una red llena de cacao o de plátanos, en señal de matrimonio. Una vez celebrado éste, el marido se trasladaba a casa de sus suegros, a la inversa de lo que se usaba en las tribus quichés. Y en Talamanca no había indicios, según los conquistadores, de contrato formal ni de ceremonia religiosa para efectuar el matrimonio, y podían separarse a voluntad, sobre todo cuando no habían procreado hijos.

En las costas de Colombia no había orden ni ley en los matrimonios: podían ayuntarse los hombres con las mujeres que quisieran y éstas con los hombres que les viniera en gana, sin recibir ofensas ni hacerse injuria unos a los otros, según Las Casas.

En el Brasil los yernos quedaban obligados de por vida a servir a sus suegros. Esta costumbre se presenta con variantes, más o menos pronunciadas, en todo el continente.

En las tribus que componían el conglomerado social azteca, cuando los hombres llegaban a cierta edad, se efectuaba una reunión de parientes; dictaminaban si el joven estaba o no en condiciones de casarse; si aconsejaban que contrajera matrimonio, dejaban al mancebo en casa de sus padres y encargaban a los ancianos de la familia buscarle mujer. Los ancianos nombraban una comisión de su seno para llevar la noticia a los padres de la presunta futura, los cuales se hacían rogar por tres veces; pero a la cuarta aceptaban el ofrecimiento y señalaban fecha para la ceremonia. Esta se verificaba en medio de grandes festivales de índole netamente familiar. El día del matrimonio los amigos del novio iban a casa de la novia, a la que traían en procesión adornada con sus mejores galas. Cuando llegaban los suegros, éstos eran los encargados de vestir a la nuera y al yerno y ataban las vestiduras de los contrayentes dejándolos acostados en una estera (petatl). Los invitados pasaban toda la noche en una fiesta generalmente rumbosa; luego cuatro matronas atendían a los recién casados durante cuatro días. El matrimonio era, pues, en aquellas tribus una institución familiar por excelencia, en la que según algunos historiadores no intervenía la autoridad estatal para consolidar el vínculo. Pero no era así en todas las tribus, puesto que otras, quizá más adelantadas en orden al derecho de familia, el matrimonio había ya superado la etapa netamente familiar, y participaban los sacerdotes para confirmar la ceremonia. Hechos los contratos matrimoniales en casa de la novia, los contrayentes se presentaban ante un sacerdote, quien por medio de preguntas y respuestas rituales se pronunciaba sobre la bondad del contrato, y tomando el velo de la esposa en una mano y en la otra el manto del marido, los anudaba y quedaba desde ese momento creado el vínculo matrimonial.

El Popol Vuh refiriéndose a las formalidades del matrimonio entre los quichés, consigna reglamentación bastante similar a la familia azteca. Los novios tenían que hacerse sendos regalos: como canastos con aguacatillos, una pierna de cerdo de monte,

o tamalitos envueltos en hojas de plátano y amarrados con bejucos. Entregados y aceptados los obsequios, se tenía por celebrado el matrimonio. Se consideraban estos regalos como el precio con que mutuamente se compraban los cónyuges. En forma más o menos semejante se narra la celebración del matrimonio en los Títulos de Totonicapán, pero agregando que los asistentes al matrimonio, inclusive los familiares de los contrayentes, debían obsequiar a éstos con alimentos o vestidos.

En la ceremonia nupcial usada por las tribus pipiles, coexistían el poder civil y el poder religioso. Se utilizaba el agua como elemento purificador; los contrayentes se bañaban desnudos en un río y luego se les envolvía en una manta nueva y limpia. Los asistentes a la boda hacían regalos de alimentos a los novios, parecidos a los que usaban los quichés. Requisito esencial para la validez del matrimonio era la presencia del sacerdote y del cacique.

Los indios de Tunja veían en la mujer una mercancía que se compraba a los padres. Se iniciaba el trato con una cantidad determinada de alimentos y vestidos, que se entregaban a los padres de la novia. Si éstos consideraban exigua la cantidad, el futuro contrayente tenía que doblarla y así sucesivamente hasta donde llegara el interés del comprador y la codicia de los padres. Formalizada la venta, se tenía por celebrado el matrimonio.

Como antecedente a las ceremonias religioso-civiles, los chibchas daban muestra de amor a su futura novia, llevándole cargas de leña o tinajas con agua y barriéndole la casa y el patio, sin que la mujer supiera quién la agasajaba. Simpática costumbre ésta de explicar el amor, que el obispo don Juan de Palafox y Mendoza calificó de "modestísima y honestísima".

Primordialmente las prohibiciones para efectuar el matrimonio eran el parentesco y la edad.

Constituía impedimento entre los aztecas el parentesco en línea recta por consanguinidad o afinidad, lo mismo que por la línea colateral hasta el segundo grado. Era absolutamente prohibido casarse a los sacerdotes ordenados. Para la validez del vínculo, y para que el matrimonio se pudiera consumir, era indispensable el conocimiento expreso de los padres de los cónyuges, cualquiera que fuera la edad de éstos.

En los quichés los impedimentos se traían por la línea masculina únicamente; a un hombre le era dable casarse con una hermana uterina, pero jamás con una hermana paterna; podía casarse con sus cuñadas y hasta con su madrastra; pero era ilícito contraer matrimonio con parientes por la línea masculina, por muy distante que fuera el parentesco.

Al contrario de los quichés, los impedimentos en los talamancas se traían por la línea materna únicamente, por más lejano que fuera el parentesco, mientras que por la línea paterna podían casarse hasta los medios hermanos. La violación de esta costumbre, según refiere Fray Manuel de Urcullu, les acarrea a los infractores desgracias y "morían de picada de culebra".

En las grandes islas del Caribe sí existía el matrimonio, y como lógica consecuencia los impedimentos para poderlo celebrar; no era lícito casarse con parientes por consanguinidad directa, cualquiera que fuera el grado, pero en la línea colateral sí era permitido el matrimonio, exceptuando el de hermanos y hermanas.

La edad, como todas las cuestiones atinentes al matrimonio, cambiaba de grupo en grupo. Se producían algunos matrimonios a tan temprana edad que el marido se comprometía a cuidar de la niña de siete años o menos, hasta que pudiera usar carnalmente de ella.

Díaz del Castillo cuenta que los indios que habitaban la zona de Panuco, no se casaban hasta que tuvieran cumplidos cuarenta años de edad, aunque era corriente

que las mujeres perdieran la virginidad alrededor de los doce años. Los cakchiqueles se casaban a temprana edad, aproximadamente a los dieciséis años, según lo permitía el Memorial de Sololá.

Las tribus guatusas prohibían el matrimonio antes de los veinte años. Igual prohibición regía en los talamanca en cuanto a varones, pero las mujeres bonitas y con pretendientes podían casarse de seis años en adelante, con el compromiso formal del marido de cuidarlas como hijas hasta que llegaran a la madurez necesaria para consumir el matrimonio. Esta forma de matrimonio condicionado en el derecho prehispánico es muy raro.

El Popol Vuh alude a la institución de las arras. Al narrarse algunas de las leyendas que contiene ese libro admirable, se cuenta a menudo que el novio llevaba a casa de sus futuros suegros un atado de leña, como señal de matrimonio.

c) *Parentesco*

"El carácter primitivo e irreductible del elemento de parentesco... resulta, en efecto, de manera inmediata, de la existencia universal de la prohibición del incesto".

Lévi-Strauss

Según la opinión de Freud, las regulaciones del parentesco aparecerían ya muy tarde en la evolución de la humanidad concebidas como sistemas bilaterales. Freud esquematiza el parentesco de la forma siguiente: 1. Hordas primitivas; 2. Hordas matrilineales; 3. Descendencia patrilineal; 4. Fusión de los esquemas dos y tres, y, por último, 5. El nacimiento de los sistemas bilaterales. En realidad, el esquema no funciona si se compara con los estudios antropológicos recientes.

"Lévi-Strauss describe el parentesco como resultante de 'uno y el mismo deseo de aprehender en forma total los dos aspectos de la realidad que el filósofo denomina continuo y discontinuo; del mismo rechazo a elegir entre ambos; y del mismo esfuerzo de verlos como perspectivas complementarias que llegan a la misma verdad'. Radcliffe-Brown, aunque se abstiene de consideraciones metafísicas extrañas a su temperamento, siguió el mismo camino, al reducir el totemismo a una forma particular de una tendencia universal, con el objeto de reconciliar oposición e integración" (Mendelson en Burrige, 1970, 176).

La tesis de Lévi-Strauss, que finalmente prueba a satisfacción, es demostrar que todos los sistemas de parentescos, que únicamente no prohíben la unión matrimonial con un cierto tipo específico de parientes, lo que es en el fondo una variante de la prohibición del incesto, sino que también permiten el matrimonio con otro tipo de parientes, pueden reducirse a un esquema básico axiomatizable, que consiste en un principio de irreversibilidad de algunas operaciones, o sea el concepto de reciprocidad, desde el cual cuando se especifican las reglas de residencia (matrilocal o patrilocal) y luego de la filiación, se pueden sacar conclusiones e inferir los ciclos matrimoniales que se observan en cada uno de esos sistemas.

"En efecto, lo que se llama generalmente un 'sistema de parentesco' recubre dos órdenes muy diferentes de realidad. Tenemos ante todo términos por los que se expresan los diferentes tipos de relaciones familiares. Pero el parentesco no se expresa solamente en una nomenclatura: los individuos o las clases de individuos que utilizan los términos se sienten (o no se sienten, según los casos) obligados a una determinada

conducta recíproca: respecto a familiaridad, derecho o deber, afección u hostilidad" (Lévi-Strauss, 1970 A, 35). La familia biológica se hace presente y se prolonga en las estructuras de la sociedad, pero lo que hace que el parentesco sea un hecho social no es únicamente conservar lo que se ha dispuesto en la naturaleza sino todo lo contrario, es el movimiento por el cual el parentesco se separa de la naturaleza. El sistema de parentesco no consiste en los lazos de filiación o consanguinidad que se dan entre los individuos, sino que se da en la conciencia del hombre como un sistema arbitrario de representación que no tiene que ver con el desarrollo de la situación factual. "Esto no significa, por cierto, que dicha situación de hecho resulte automáticamente contradicha, ni siquiera simplemente ignorada" (Lévi-Strauss, 1970 A, 49).

Existen dos formas de parentesco, la que se denomina "elemental" y la contrapuesta o "compleja". La primera es el sistema que determina en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados, y que prescribe el matrimonio con un determinado número de parientes o si se quiere, que al definir todo el ciclo amplio de la parentela la divide en dos grandes secciones, los cónyuges posibles y los prohibidos, en cambio, la estructura compleja se limita únicamente a definir los parientes y deja al cuidado de otros mecanismos económicos y psicológicos, la tarea de determinar quién será el cónyuge. De tal modo, la clasificación del parentesco no es únicamente un ordenamiento sino una serie de demandas y manipulaciones que no son solamente intercambios neutrales. Esto nos hace comprender que el sistema de parentesco no es estático, considerado como fenómeno, sino que es movable y destinado por esencia a perpetuarse.

El carácter primitivo del parentesco proviene de la prohibición del incesto. Esto es lo mismo que decir que un hombre puede obtener una mujer de parte de otro hombre, el cual la traspasa como hija o hermana. Aquí aparece una característica fundamental de los sistemas elementales de parentesco, o sea, la aparición del tío materno; más que aparecer está inmediatamente dado como condición de toda la estructura, a lo cual volveremos más adelante.

En la sociedad humana pueden encontrarse cinco tipos fundamentales de parentesco, que el autor divide en los siguientes:

1.—Area indoeuropea. El matrimonio en las sociedades contemporáneas parece basarse en el principio del decreto de una prescripción negativa en pequeño número, de donde la densidad y fluidez de la población basta para obtener el resultado que se obtendría con una gran cantidad de prohibiciones. En la terminología de Lévi-Strauss este sistema se conoce con el nombre de fórmula simple de intercambio generalizado.

2.—Area sinotibetana. En estas sociedades la complejidad de los sistemas de parentesco es de otro orden y corresponden a la forma más simple de intercambio generalizado o las que se derivan de ella, o sea, el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre. La estructura es muy compleja pero los elementos de la misma son poco numerosos.

3.—Area africana. Los sistemas de parentesco africanos tienden a desarrollar la institución del precio de la novia, que va junto a la prohibición frecuente del matrimonio con la esposa del hermano de la mujer. Es un sistema de intercambio generalizado más complejo que el sistema que se funda exclusivamente en el matrimonio preferencial con la prima cruzada matrilateral. Es un tipo de intermedio de los analizados anteriormente.

4.—Area oceánica. Los rasgos característicos de los matrimonios polinésicos presentan una estructura simple de elementos poco numerosos.

5.—Area norteamericana. "Esta región del mundo presenta un desarrollo excepcional de los sistemas de parentesco llamados crow-omaha que es preciso distinguir cuidadosamente de todos aquellos sistemas que testimonian igual indiferencia hacia los niveles de generaciones. Los sistemas crow-omaha no pueden ser simplemente definidos por la asignación de los dos tipos de primos cruzados unilaterales a niveles de generación diferentes: la propiedad distintiva de estos sistemas (que los opone al sistema miwok) consiste en la asimilación de los primos cruzados al grupo de los parientes y no al de los aliados. Ahora bien, los sistemas de tipo miwok son igualmente frecuentes en el Viejo y en el Nuevo Mundo, mientras que los sistemas crow-omaha propiamente dichos, con alguna excepción, únicamente se encuentran en América. Estos pueden ser descritos como sistemas que anulan la distinción entre intercambio restringido o intercambio generalizado, es decir, entre dos fórmulas consideradas habitualmente como incompatibles. De esta manera, la aplicación simultánea de las dos fórmulas simples permite garantizar matrimonios entre grados alejados, mientras que de la aplicación aislada de una y otra fórmula sólo habría resultado el matrimonio entre diferentes tipos de primos cruzados" (Lévi-Strauss, 1970 A, 60).

La organización de la familia reconoce dos tipos de filiación: por línea materna o por línea paterna, mientras que en relación con el clan o la mitad, solamente se tiene en cuenta una línea, que en casos es patrilineal y en otros, matrilineal. "Un régimen de filiación matrilineal no reconoce ningún vínculo social de parentesco entre un niño y su padre; en el clan de su mujer —del cual sus hijos forman parte— él mismo es un 'visitante', un 'hombre de afuera' o un 'extranjero'. La situación inversa permanece en un régimen de filiación patrilineal" (Lévi-Strauss, 1969, 146).

Aparte de las dos situaciones anteriores se encuentra el sistema que puede llamarse de filiación indiferenciada o sea, en el cual los dos linajes se sustituyen, y donde con el transcurso del tiempo pueden confundirse para acumular su acción. A este sistema se opone el de filiación bilineal donde la definición se hace en forma muy precisa, dado que funciona sobre el concepto de yuxtaposición de dos filiaciones unilineales, cada una de las cuales rige de modo exclusivo la transmisión de derechos de un determinado tipo.

Estos tipos de parentesco ofrecen ejemplo para la aplicación de una ley que pueden formularse en la siguiente forma: en ambos grupos la relación que se establece entre el tío materno y el sobrino es a la relación entre hermano y hermana, como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer, o sea:

tío materno y sobrino: hermano y hermana::
padre e hijo: marido y mujer

De tal modo que, conociendo un par de las relaciones se puede derivar fácilmente el otro.

La relación del tío materno, para comprenderse, debe tratarse como la relación interior de un sistema, y que es el sistema mismo el que debe considerarse en su conjunto para poder percibir su estructura. "Esta estructura reposa a su vez en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa. Ahora bien, ¿qué es esta estructura y cuál puede ser su razón? La respuesta es la siguiente: esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir. Es hablando con propiedad, 'el elemento de parentesco'. En apoyo de esta afirmación puede aducirse un argumento de orden lógico: para que exista una estructura de parentesco es necesario que se

hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en la sociedad humana, es decir, una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación; dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa, y una relación de progenitor a hijo. Es fácil darse cuenta de que la estructura aquí considerada es aquella que permite satisfacer esta doble exigencia según el principio de la mayor economía. Sin embargo, las consideraciones que preceden tienen un carácter abstracto y puede invocarse una prueba más directa para nuestra demostración" (Lévi-Strauss, 1970 A, 14).

Otra institución fundamental de las estructuras elementales del parentesco, similar en su función primordial a la del tío materno examinada atrás, es la denominada de los primos cruzados. "Los primos cruzados no son tanto parientes que deben casarse entre sí sino que los primeros entre todos los familiares entre los cuales el matrimonio es posible, puesto que a los primos paralelos se los identifica como hermanos y hermanas. Este carácter esencial se desconoció a menudo, y en ciertos casos el matrimonio entre primos cruzados no sólo es autorizado sino obligatorio" (Lévi-Strauss, 1969, 85).

Esta clase de matrimonio es necesario, dentro de un sistema bilineal, porque entre ellos el nieto siempre reproduce al abuelo y lo reencarna en cuanto a su status social, con lo cual se permite que cada alma pueda reintegrarse otra vez a su propio clan y hacerlo luego otra vez después del paso de cada generación. Este matrimonio define una relación que se construye bajo un modelo perfecto aproximativo según la relación particular de cada caso. Se diferencia de la organización dualista porque ésta delimita dos clases al aplicar una misma regla que garantiza a los individuos nacidos o por nacer, la permanencia siempre dentro de su propia relación, con lo cual lo que se pierde en automatismo se gana en simplicidad. Sin embargo, ambas instituciones no deben considerarse únicamente desde el punto de vista de la relación creada desde la hipotética sucesión, sino desde su propia estructura. El matrimonio entre primos cruzados presenta una estructura menos organizada, porque constituye nada más que una tendencia mientras que la organización en mitades exogámicas es más coherente y goza de más estabilidad. "Es necesario precisar esta afirmación, ya que podría objetarse que lo contrario es verdadero: la organización dualista autoriza el matrimonio en el seno de una categoría muy vasta que incluye a los 'verdaderos primos cruzados', pero también a parientes de un grado más alejado. Por lo contrario, la obligación del matrimonio entre primos cruzados, definida en el más estricto sentido, es a veces una característica notable del otro sistema matrimonial" (Lévi-Strauss, 1969, 144). En consecuencia, en un sistema de matrimonio con la prima cruzada patrilateral, se encuentra que el hijo reproduce de manera eficiente el matrimonio de su madre y la hija el de su padre: es pues característico que cada uno de los contrayentes reciba del otro padre su condición de status en forma fragmentada, o sean los deberes personales, que no tienen en realidad relación propia con el matrimonio.

Podemos indicar para concluir esta sección, que es el intercambio el que aparece siempre en la base de todas las modalidades de la institución matrimonial. El intercambio no solamente vale por lo que valen en sí las cosas cambiadas, sino, y en consecuencia, las reglas de la exogamia que lo perfilan, tienen un alto valor social: proporciona a los hombres un medio para relacionarlos entre sí y para superponer a los vínculos naturales del parentesco los vínculos de la alianza que se encuentra regida por la regla. La prohibición del incesto, enfocada desde este punto de vista viene a convertirse en la regla de donación por excelencia, de donde el matrimonio se transforma en el encuentro dramático entre la naturaleza y la cultura, entre la alianza y el parentesco. "Así el matrimonio es un arbitraje entre dos amores: el amor familiar y el amor conyugal; pero ambos son amor y en el instante del matrimonio, si se considera ese instante como aislado de todos los otros, ambos se encuentran y se confunden, 'el amor llenó el océano' . . . Pero lo que, para todo pensamiento social, hace del matrimonio

un misterio sagrado es que, para cruzarse, es necesario que los términos se junten por lo menos por un instante. En ese momento, todo matrimonio roza el incesto; aun más, es incesto, por lo menos incesto social: si es cierto que el incesto, entendido en el sentido más amplio, consiste en obtener por sí mismo y para sí mismo, en lugar de obtener de otro y para otro" (Lévi-Strauss, 1969, 567).

"En los dos extremos del mundo, en los dos extremos del tiempo, el mito sumerio de la edad de oro y el mito andamás de la vida futura se contestan: uno, al situar el fin de la felicidad primitiva en el momento en que la confusión de las lenguas transformó las palabras en la cosa de todos; el otro, al describir la beatitud del más allá como un cielo en el que las mujeres ya no se cambiarán, es decir, arrojando, en un futuro o en un pasado igualmente inalcanzables, la dulzura, por siempre negada al hombre social, de un mundo en el que se podría vivir *entre sí* (entre soi)" (Lévi-Strauss, 1969, 575).

IV.—DERECHO

"Al establecer una regla de obediencia general, cualquiera que sea la regla, el grupo afirma su derecho a vigilar lo que considera legítimamente como un valor esencial".

Lévi-Strauss

Las instituciones humanas sólo pueden provenir de dos fuentes: de un origen histórico e irracional y de la intención deliberada, o sea del cálculo de un legislador. Resumiendo las dos fuentes podría decirse que provienen o del acontecimiento o de la intención.

Las nociones históricas más complejas nos llevan por reconstrucción inversa hasta el final —si se puede seguir la concatenación—, donde se encontrarían las nociones fundamentales, o sea, en realidad, las primitivas. No es necesario indicar que este tipo de nociones de ninguna manera nos pueden indicar el coronamiento del edificio, sino que más bien son su base y, como dice el autor, "su cimiento y el humilde material de la obra en ciernes" (Lévi-Strauss, 1969, 142). Llegados a este punto se creyó que debía elegirse entre la aceptación del origen trascendente de todo y la imposibilidad de la reconstrucción, contando sólo con piezas sueltas y pequeños fragmentos. La oposición se desvaneció al descubrirse la inmanencia en la relación.

Este descubrimiento ha cambiado el estudio de las instituciones humanas; "también ellas son estructuras cuya totalidad, esto es, el principio regulador, puede darse antes que las partes, vale decir, ese conjunto completo constituido por la terminología de la institución, sus consecuencias y sus implicaciones, las costumbres mediante las que se expresa y las creencias a las cuales da lugar" (Lévi-Strauss, 1969, 142). Este principio regulador, en circunstancias puede tener un valor racional, aunque no se conciba racionalmente, y también se puede expresar en formas arbitrarias, aunque en su fondo no carezca de un profundo significado. La prohibición del incesto es el principio regulador por excelencia, dio lugar a formas irracionales de clasificación u organización, que para nuestro caso es lo mismo, de las cuales las organizaciones dualistas, el matrimonio entre primos cruzados y el avauculado son ejemplos; ahora bien, esto no significa que la cultura tenga prioridad sobre la naturaleza, sino que la captación de hipótesis, por el pensamiento primitivo, da lugar a la creación de estructuras fundamentales en las que reside la existencia misma de la cultura.

La naturaleza tiene un orden, pero el orden de los hombres es arbitrario en relación con esa naturaleza, y se crea como un superpuesto sobre ella, usando de lo que da la naturaleza trasmutado por la cultura en las estructuras humanas. Los sistemas de parentesco, resultado directo de la prohibición universal del incesto, nos conducen a ver las relaciones familiares como un conjunto de derechos y deberes, donde la ausencia de familia no define nada, salvo que sea el caos. La multiplicidad de las reglas que prohíben, indican, prescriben ciertos tipos de cónyuges o formas de matrimonio, se resumen en la prohibición del incesto, donde todas esas reglas reciben su valor y se aclaran y explican.

El problema se dilucida al encontrarse la conexión dinámica que se establece entre el dominio de la superestructura (mito) y la infraestructura, que serían las organizaciones sociales, envolventes de las regulaciones matrimoniales. En esta unión el ritual es importante, porque es probablemente el único medio de contacto entre ambos dominios y así como algunos episodios del mito se expresan en el ritual, la organización de este ritual, las normas para su celebración, son el ritual mismo, de donde la pauta del ritual se relaciona entonces con la estructura social del grupo y crea la norma de correspondencia entre ambos sistemas.

La regla establecida dentro de un grupo —endogamia o exogamia— cuando se convierte en regla de obediencia general, reafirma dentro del grupo el derecho a vigilar y cuidar todo lo que este grupo ha definido como esencial y constitutivo. Es una negación a sancionar la desigualdad entre los sexos y se establece sobre el fundamento de la distribución de las mujeres en el grupo, la libertad que se reconoce a todos los individuos. "Este fundamento es, en síntesis, el siguiente: para reclamar una esposa no pueden invocarse ni el estado de fraternidad ni el de paternidad sino que este reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo y no de familia" (Lévi-Strauss, 1969, 79).

La Regla tiene ventajas para el individuo, porque obliga a la renuncia de un lote de mujeres disponibles con inmediatez, pero estrecho y restringido, por otro grupo mucho más amplio, pero que da mayores oportunidades y, teóricamente, resulta mucho más elevado para todos. Puede objetarse que tales razonamientos son alambicados para el primitivo, pero en cuanto a su resultado, que es lo que interesa, no presupone un razonamiento formal sino la resolución de tensiones dentro del grupo. Lo angustioso de la tirantez que puede originar la hostilidad colectiva, puede inhibir del goce de un derecho, pero para la renuncia de ese derecho no es necesario, para ver su íntima explicación, como una intervención calculada o una decisión de la autoridad, no es otra cosa que la solución de conflictos afectivos cuyo modelo todavía aparece al nivel de la vida animal, o sea, dentro de la naturaleza.

Pero, la ausencia de reglas es el criterio para resolver la oposición entre un proceso natural y otro cultural. La actitud del hombre regula sus actuaciones por medio de distinciones nítidas, muchas veces más nítidas e imperativas en los primitivos que entre los actuales y, el hombre, no deja nada abandonado, en cuanto a los problemas que ahora se apuntan, al azar y al encuentro, de modo que su comportamiento de un día no pueda servirnos de pauta para preveer lo que haría al día siguiente. Puede caerse en un círculo vicioso si se pretende buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que ya suponen —es más ya son— la cultura y que se instalan en los grupos con la ayuda imprescindible 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" (Lévi-Strauss, 1969, 41).

Esto nos lleva a concluir que el punto preciso del paso de la naturaleza a la cultura no puede aprehenderse, ni tampoco los mecanismos propios que lo rigen, pero si se tiene la pauta para reconocer las actitudes sociales, en el momento que se puede determinar viendo si existe o aparece o si no existe y no aparece la Regla en los comportamientos del hombre sustraídos ya de las determinaciones institutivas. "En toda parte 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" (Lévi-Strauss, 1969, 41).

En el comienzo de las sociedades, toda norma de conducta se presenta corrientemente bajo la manera consuetudinaria. La costumbre se encuentra como la reguladora de toda la conducta. Esa costumbre primitiva tiene mil facetas, pues involucra toda clase de preceptos morales, reglas de trato social (decoro, decencia, cortesía, etc.), normas estrictamente jurídicas, recetas culinarias, consejos de higiene y de medicina, etc. El hombre en esa situación primitiva, que puede abarcar no sólo una fase cronológica muy antigua, sino casos contemporáneos que se refieren a situaciones especiales, rige su vida por la repetición de usos que tienen para él significación religiosa, jurídica, técnica, moral y de decoro. Pero es cierto que el hombre primitivo no distingue todos estos aspectos: esa costumbre primitiva se presenta como algo previo a la posterior diferenciación, como una norma indiferenciada, que es todo a la vez, religión, derecho, ciencia, moral, etc., y nada de esto "en particular y con plenitud".

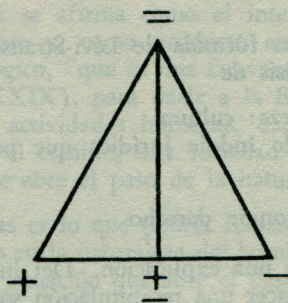
Se debe observar que esa primitiva costumbre indiferenciada, se presenta más que como una norma, más que la conciencia de una ley inexorable, como "un puro hecho de poder social irresistible". El hombre primitivo siente la costumbre como algo que debe ser acatado inexorablemente, a la cual tiene que obedecer y por la cual transcurre su vida. Al principio esta primitiva costumbre indiferenciada debió de constituir la verdad del grupo, la conducta que todos los componentes de un determinado territorio seguían, adaptándose a ella paulatinamente por un "mero instinto biológico", más que por una reflexión consciente. No sería tampoco extraño que estas gentes primitivas siguieran el carril de esa costumbre por una especie de impulso, que no tendría oposición, o que, de tenerla, sería muy leve.

Pero sucede que poco a poco se va cambiando este mero hábito de seguir el camino señalado por los antepasados y cumplido estrictamente por los contemporáneos, por la idea más determinante de que la costumbre no se puede y no se debe cambiar. Ya esa costumbre adquiere ciertas características de norma, es decir, no tanto de que ha sido y es, sino de que debe ser obedecida inexorablemente. En la primitiva costumbre el ser humano no se hace preguntas en el acatamiento de las formas consuetudinarias, porque la coacción que recibe del grupo es tan fuerte que no se experimenta; esa coacción viene a estar involucrada en el sentir, tanto individual como colectivo. El hombre primitivo ni siquiera imagina que las cosas puedan ser de otro modo, no piensa que le sea dable rebelarse contra lo que ha sido siempre; más que todo, siente que las cosas deben ser hechas de esa manera y no de otra, se trata en definitiva de "una adaptación cuasi animal al ambiente". Acontece que un buen día un hombre se rebela, por circunstancias diversas, contra lo que ha venido siguiéndose ciegamente. La costumbre entonces se somete a residencia, se pone en juego su valor y como resultado se valora. En este momento el hombre capta aquella normatividad de la costumbre, que no había sentido hasta entonces, y se dibuja en ella la circunstancia de que debe ser así, por imposición del grupo.

Si no puede concebirse un análisis real para estudiar el problema del tránsito naturaleza-cultura, al menos el criterio de la norma y de la universalidad viene a dar

la base del análisis real que define los elementos naturales de los culturales que intervienen en la síntesis de orden más complejo. Todo lo universal que se encuentra en el hombre pertenece a la naturaleza y es espontáneo, mientras que lo sujeto por la norma es cultura y, como consecuencia ineludible, es relativo y particular. A esto hay que oponer el hecho con que ya hemos topado bastante, el conjunto de costumbres, normas, especificaciones, instituciones, etc., que regulan la prohibición del incesto. Y esta regla, inicio del derecho, contiene los elementos de la naturaleza y de la cultura, reunidos en forma unívoca e inseparable. De un lado se encuentra su universalidad y su espontaneidad y, del otro, la relatividad y particularidad con que cada grupo lo regula. Es decir, en la prohibición del incesto aparecen los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: de hecho es una regla, pero una regla social que es universal. "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" (Lévi-Strauss, 1969, 42).

La estructura de la Regla, pues, estaría formada por lo menos en cuatro términos, que Lévi-Strauss define como "Una actitud de afecto, ternura y espontaneidad; una actitud resultante del intercambio recíproco de prestaciones y contraprestaciones; y, además, de estas relaciones bilaterales, dos relaciones unilaterales correspondientes, una a la actitud del acreedor, la otra a la del deudor" (Lévi-Strauss, 1970 A, 47-48).



El proceso de intercambio, entonces, podría llamarse "mutualidad", en el sentido básico de mutuo, o sea, cambio, prestación que indicaría un dar al otro, que sin ser donación, exigiría una contraprestación efectiva, y que en el triángulo de la par, podría concebirse con el signo de igual (=), luego, el derecho, en su forma de actitud o de exigencia ante la obligación, es decir, derecho concebido como facultad de hacer, dar o no hacer algo, podría concebirse con el signo de más (+), y, luego, la obligación, o sea la contrapartida del derecho, como quien debe dar, hacer o no hacer, se indica como el signo menos (-). Pero el triángulo jurídico, base fundamental de las estructuras de este tipo, no estaría completo si opuesto al criterio de "mutualidad" en la base de la relación derecho-obligación, no apareciera el de reciprocidad, explicado con los signos más-menos (\pm).

La actitud del individuo frente a esta estructura no sería de unilateralidad, sino que siempre funciona con la conjunción de dos individuos, y no de manera simple, sino que cada actitud se perfila por la conjunción de varias actitudes en forma de haz, donde se puede encontrar la relación mutualidad más reciprocidad, que lleva envuelta la de obligación y derecho. "Esta es una razón suplementaria que puede hacer difícil aislar la estructura elemental" (Lévi-Strauss, 1970, A, 48).

Lévi-Strauss, fundado en Radcliffe-Brown, explica el funcionamiento de esta estructura, referida a las estructuras elementales del parentesco, que es de donde procede, en la forma siguiente: "La unidad de estructura a partir de la cual se construye un parentesco es el grupo que yo llamo una 'familia elemental', consistente en un hombre y su esposa y su hijo o hijos... La existencia de la familia elemental crea tres tipos esenciales de relación social: entre padre e hijo, entre los hijos de los mismos padres (siblings) y entre marido y mujer en tanto padres del mismo niño o niños... Las tres relaciones existentes dentro de la familia elemental constituyen lo que denomino el primer orden. Relaciones de segundo orden son las que dependen de la conexión entre dos familias elementales por la mediación de un miembro común tales como el padre del padre, el hermano de la madre, la hermana de la mujer, etc. Se ubican en el tercer orden de relaciones tales como el hijo del hermano del padre y la mujer del hermano de la madre. Podemos trazar así, si contamos con información genealógica, relaciones de cuarto, quinto o enésimo orden" (Lévi-Strauss, 1970 A, 48).

El triángulo que se ha dibujado y explicado atrás puede integrarse todavía más con dos componentes ajenos. El sector llamado "derecho" puede transformarse en "recibidores de mujeres", y el llamado "obligación" convertirse en el de "donadores de mujeres", donde el triángulo se integra más dentro de la organización elemental de la familia y perfila mejor su origen familiar. Luego, en el lado definido por los puntos "mutualidad" y "obligación", a la mitad del cambio estaría la relación cambio-cambio, con lo cual completamos la visión del derecho como el informe que se establece entre el dar de lo mutuo sin obligación con el donar obligatorio de la obligación. Podría aclararse todavía más el concepto de mutualidad con el siguiente ejemplo: mutualidad es renunciar a algo para recibir algo, se renuncia a una hija para recibir un yerno.

De acuerdo con la sagaz fórmula de Lévi-Strauss, tan plena de sentido y que da lugar a tan profundos análisis de

crudo: cocido:: naturaleza: cultura
podría completarse con una de índole jurídica que podría enunciarse en la forma siguiente:

incesto: regla:: matrimonio: derecho

Esta fórmula necesitaría una explicación. Del incesto se ha hablado suficiente en este estudio para entrar a hacer una recapitulación sobre ello. La regla es la regulación de la prohibición del incesto (usada aquí en sentido restrictivo como componente parcial de la totalidad de lo jurídico). Ahora bien, matrimonio indicaría todas las reglas específicas para la creación de los sistemas de parentesco, los cuales vienen a tener especial relación con el régimen de derecho general como indicadores de la norma, que ya dentro del campo de la familia, el hombre se ha acostumbrado a aplicar. De donde la relación que se establece entre el fenómeno del incesto y la regla, es equivalente a la que se establece entre matrimonio, sus regulaciones, y el derecho general.

Esto nos conduce a la hipótesis que para Lévi-Strauss el derecho es producto cultural, de manera eminente como una institución humana, pero que sus fundamentos más íntimos se encuentran en la prohibición del incesto, regla de dubitativo carácter natural-cultural, impresos, hasta cierto punto, en la naturaleza propia del hombre, que se distingue por su creación de la cultura. El derecho provendría como un símbolo, como las fichas combinatorias de un juego, que son permutables, pero que obedecen a reglas, sin que jamás pierda el sentido de ser un significante y un significado, al mismo tiempo.

Para concluir pues, con este párrafo, bien podría decirse lo siguiente:

En el principio era el derecho de familia...

IV.—CONCLUSIONES

"Toda investigación científica de la verdad exigiría que la razón no se sujetase jamás apasionadamente a una hipótesis. 'Si el primer deber del sabio es inventar un sistema, el segundo es tomarle asco', o por lo menos, considerarlo con indiferencia".

Maurois

Poco nos resta por indicar, ya que la mayoría de las conclusiones han quedado como jalones a lo largo de todo este trabajo, y la labor de reunir las sería casi banal y repetitiva. Para comprender la teoría hay que hacer lo que todo etnólogo ante culturas diferentes: ponerse en el lugar de los hombres que "viven en ellas, comprender su intención en su principio y en su ritmo, percibir una época o una cultura como un conjunto significativo" (Lévi-Strauss, 1970 B, 362). Este consejo, diría yo, no tiene única vigencia con la etnología, sino que es fundamental para la comprensión de la historia, y si el derecho es historia, para comprender una norma jurídica en su plena validez, hay que injertarla en el medio socio-cultural en que ha aparecido, integrándola en la totalidad a que pertenece y no desmembrándola de ella, porque carecería entonces de todo sentido. La norma adquiere significado si permanece dentro de su conjunto significativo, para usar la terminología de Lévi-Strauss.

El derecho es un medio de comunicación entre los hombres, es símbolo y es signo, es símbolo y signo que se afirma como el intermediario entre dos objetos y entre estos objetos y el hombre y, como producto exclusivamente humano, aparece dentro de un estudio antropológico, "que es una conversación del hombre con el hombre" (Lévi-Strauss, 1970 A, XXIX), para darle a la Regla su importancia extraordinaria en la regulación de las actividades humanas, dado que no se puede concebir, como se ha ido indicando en el camino, una sociedad humana que no posea reglas, iniciándose en la elemental que abre el paso de la naturaleza a la cultura.

La teoría de Lévi-Strauss es lo que podría llamarse de un jus-naturalismo científico, porque injerta el derecho en la naturaleza del hombre, pero se encuentra su explicación en la regulación de una situación que abre el paso de la naturaleza a la cultura. Sin embargo, esta definición adoptada no es estricta porque en un método sano científico es peligroso adoptar tales definiciones que indicarían laxitud.

Las sociedades primitivas ignoran o pretenden desconocer la historia. Conservan con tesón el descubrimiento de sus modos de vida originales, que consideran los primeros de su desarrollo, y no modifican sus estructuras, se protegen en sus características distintivas "por el predominante cuidado de perseverar en su ser" (Lévi-Strauss, 1970 A, XLIV). Pero, si el gigantesco paso que han dado esas sociedades las lleva a salir de la naturaleza para reposar en la cultura, a través de la prohibición y regulación del incesto por medio de la Regla, o sea, de un sistema de derecho, porque otra cosa no es la Regla, ¿sería aventurado decir, me pregunto, que donde hay ya cultura, aunque sea en su forma más elemental, es porque ha nacido ya el Derecho?

BIBLIOGRAFIA

BURRIDGE, K'O. L. y otros

1970

"Estructuralismo, mito y totemismo"

Recopilador Edmund Leach

Colección Pensamiento Estructuralista

Dirigido por José Szabón

Traducción de María Elisa Latorre y Cristina Iglesia

Ediciones Nueva Visión

Buenos Aires

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1969

"Las estructuras elementales del parentesco"

Versión castellana de Marie Thérèse Cevasco

Biblioteca de Psicología Social y Sociología

Volumen 44

Editorial Paidós

Buenos Aires

1970 A

"Antropología estructural"

Traducida de la nueva edición 1961 por:

Eliseo Verón

Manuales de Eudeba: Antropología

Eudeba. Editorial Universitaria de Buenos Aires

Tercera Edición

Buenos Aires

1970 B

"El pensamiento salvaje"

Traducción de Francisco González Aramburo

Breviario del Fondo de Cultura Económica

Nº 137

Primera reimpresión

Fondo de Cultura Económica

México