



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**El efecto borroso del incesto.**

José Eduardo Tappan Merino

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Eugenia Olavarria Patiño.

Asesores: Mtro. Ricardo Falomir Parker.

Dr. Hans Robert Saettele Züend

México, D.F.

Julio, 2008

México, DF.

Julio, 2008





## LA PROHIBICIÓN

Guárdate de quererme.  
Recuerda, al menos, que te lo prohibí.  
o he de ir a reparar mi pródigo derroche  
de aliento y sangre en tus llantos y suspiros,  
siendo entonces para ti lo que tú has sido para mí.  
Pues goce tan intenso consume al punto nuestra vida.  
Así, a fin de que tu amor frustrarse no pueda por mi muerte,  
si tú me amas, guárdate de quererme.

Guárdate de odiarme,  
o de excesivo triunfo en la victoria.  
No es que yo a mí mismo haga justicia,  
y me resarza del odio con más odio,  
pues tú el título perderás de conquistador  
si yo, tú conquista, perezco por tu odio.  
Así, a fin de que mi ser a ti en nada perjudique,  
si tú me odias, guárdate de odiarme.

Más ama y ódiame también.  
Así ambos extremos la función de ninguno cumplirán.  
Ámame para que pueda morir del modo placentero.  
Ódiame, porque tu amor es excesivo para mí,  
o deja que los dos mutuamente, y no a mí, se destruyan.  
viviré entonces para apoyo y triunfo tuyo.  
Así, para que tú a mí, a tu amor y odio no destruyas,  
déjame vivir, pero ama y ódiame también.

John Donne

1572 1630 poeta metafísico ingles

*Versión de Purificación Ribes*

## INTRODUCCIÓN

Mi investigación de tesis camina por diferentes senderos, esta aventura comenzó con la idea de trabajar sobre el dolor y el síntoma, que luego se transformó en un guión de investigación. Me interesaban las relaciones que se entretajan entre lo que podríamos llamar las características universales, aquellas que se encuentran presentes en todos los pueblos, en particular el dolor y las diferentes maneras de vivirlo. Además quería incluir la problemática relacionada con la articulación entre lo psíquico y lo mental, distinción que ha guiado la mayoría de mis indagaciones recientes.

Sin embargo, como sabemos "la casualidad te brinda lo que nunca se te hubiera ocurrido pedir", la Dra. Olavarría directora asignada a mi investigación, en poco menos de tres meses derribó mi interés original para luego dirigirme por el rumbo de la teoría del parentesco, en especial para trabajar el incesto de segundo tipo, poco a poco me introduje hasta descubrir que, para hacer los estudios de maestría y doctorado muchas de mis preguntas originales están presentes pero, mejor orientadas y dimensionadas desde la teoría del parentesco. Otro aspecto importante fue que estaba dispuesto a trabajar dentro de una perspectiva esencialmente antropológica, sin incluir mis estudios y preocupaciones de corte psicoanalítico, pero la Dra. Olavarría insistió en lo contrario, quería que dentro de la pertinencia del tratamiento teórico y de la información incluyera los posibles diálogos con el psicoanálisis, lo cual me ha permitido un espacio creativo y de expresión más amplio.

Comencé por plantear entonces una investigación acerca del incesto de segundo tipo, bajo la perspectiva de la antropóloga Françoise Héritier, sin embargo, a partir de las lecturas y las pláticas con mi directora, se desprendió que mi interés se dirigía más bien a concebir un espectro borroso del incesto, antes que a tipos de incesto. Borrosidad en el sentido de la lógica borrosa, que abre las posibilidades para entender este fenómeno, me parece de manera más palpante, en tanto muestra cómo norma las relaciones entre los seres humanos, las tensiones libidinales, las sexuales, las de poder, etc. que subyacen a los vínculos entre las personas. Por lo mismo, el incesto como prohibición es aquello que muchos autores han colocado como su hipótesis instrumental para dar cuenta del origen mismo de la cultura y de la condición

humana. Uno de los primeros fue Freud en *Tótem y tabú*, pero la colocaba como un evento en la historia de la humanidad, que hubiese acontecido. Es Lévi-Strauss quien dimensiona la proposición freudiana y la saca de las coordenadas temporales para inscribirlas en las sincrónicas, en algo que podría axiomatizarse para entender los sistemas de determinación que comandan la vida de los hombres, de los pueblos y de las culturas. La borrosidad del incesto muestra que se trata de una dimensión ordenadora pero no estable, crea una tensión entre lo que prohíbe y lo que permite, entre el sí y el no, en donde cada cultura, entra desde sus propias premisas a ordenar y legislar, precisamente por esta inquietud que genera naturalmente la prohibición por lo que debe existir un sistema que la vigile, regule y castigue.

Por otro lado, la prohibición del incesto se comprende a la manera freudiana, es decir, como aquello que acontece cuando un bebe nace; los vínculos con aquellos que funjan dentro de los roles paternos pesarán de modo determinante en su vida, de tal suerte que el eje de coordenadas de su subjetividad será orientado por esta dinámica. En consecuencia, estas relaciones se encuentran impregnadas de afectos intensos, existe una especie de fuerza a mantenerse dentro de estos vínculos, y para poder salir de ellos, es menester que actúe una función separadora, algo que corte y aleje, con lo que se instaura la ley de prohibición del incesto, como ordenadora lógica de lo permitido y lo prohibido para el niño y para la cultura.

En este sentido, es posible seguir un hilo conductor entre el supuesto freudiano y la manera en la cual puede incluirse con el de Durkheim y el de Mauss de los sistemas de clasificación primitivo, en tanto consideremos lo primitivo fuera del ámbito de lo histórico y lo entendamos como estructural. Es decir, como factor prístino de los ordenamientos lógicos, como las bases mismas de los sistemas de clasificación de una persona en una cultura determinada. El "no" tiene una función de rehusamiento, *Weigerung* diría Kant, para mantener lo distinto frente a lo semejante, conservarse lejos de la unión con la madre.

Un niño se hallaba gruñendo junto al fuego de su madre.

La madre le preguntó que le pasaba, pero él no respondió y continuó gruñendo.

¿Quieres que te dé miel?, preguntó ella.

No, gruñó él.

¿Quieres un poco de canguro?

No, gruñó él.

¿Quieres unos huevos de tortuga?

No, volvió él a gruñir.

¿O puercoespín?

No, respondió él gruñendo.

La madre fue enumerándoles todas las cosas buenas que podía comer y beber y todas las demás cosas buenas del mundo, pero el niño sólo gruñía por toda respuesta.

Entonces le dijo:

¿Quieres que te dé mi vagina?

Sí lloró él, es eso lo que quiero. (Buchler, 1982:46)

En esta narración australiana, se trata de lo mismo que estamos hablando, por ser lo que el hijo quiere es que debe prohibirse, ¿de qué otra manera saldría al mundo a buscar algo que ya tiene?, es por esta operación que se le obliga a rehusarlo. A fin de que opera el incesto y le permita salir pero, para buscar algo de ese mismo orden. Esta prohibición es la base misma de todas sus clasificaciones del mundo, de sus sistemas normativos, de sus valores, de su ética y moral, etc. Funda la primera operación que determina a otras operaciones simbólicas, pero que se sepulta, quedando como un programa inconsciente.

Pero no es algo que subsista resuelto de una vez y para siempre, se trata de un deseo poderoso que ha quedado prohibido, una persona no puede permanecer en el incesto, debe buscar otras mujeres; esto es, exactamente, lo que es la cultura, pero no es ajena a esta tensión originaria que además crea los mecanismos y procedimientos necesarios para tramitar este avatar de la vida de todos los seres humanos. La prohibición es sumergida, para decirlo de alguna manera, en una determinada cultura, y gracias a esta condición de inmersión que podemos localizarla y estudiarla, sabemos de ella por sus efectos. Es decir, inferimos su existencia por sus manifestaciones, en la performativa existencia de los hombres localizamos la presencia de este dispositivo estructural. Más tarde descubrí que uno de los polos negativizados y ensombrecidos del incesto entendido como prohibición de acceso sexual, tiene que ver con el acceso a la vida de los sujetos prohibidos por la ley del incesto, es decir, la posibilidad de causarles la muerte, sexualidad y muerte se encuentran por lo tanto regulados por esta prohibición.

Quizá por esta condición de universalidad de la prohibición del incesto, es que los derroteros que empleamos para estudiarla se encuentran dentro de la

densidad cultural adecuada para comprender su despliegue, me refiero al cine mexicano y en particular a películas como: "La mujer del puerto", "Tú mamá también", "Amores perros", "Como agua para chocolate" etc. que nos servirán de cañamazo para seguir esta problemática y la manera en que muestra su borrosidad en las transgresiones, no es una incursión novedosa en el territorio del cine por un antropólogo, ya que me anteceden entre otros Joan Frigolé (1997), Roxana Foladori (2005) quienes además trabajaron el cine mexicano con la misma intención que la mía, no podría dejar de mencionar el trabajo de María Eugenia Olavarría (2006) sobre el cine. Finalmente, sólo resta subrayar que la presente investigación se inscribe en una discusión más amplia sobre lo que es la competencia de la teoría antropológica en la actualidad y sobre las condiciones de su vigencia disciplinaria.

## EL CAPITULADO

**I. ANTECEDENTES.** Presentan tanto la importancia como la amenaza de los cambiantes escenarios de los objetos de estudios tradicionales de antropología, por esto, para trazar su continuidad disciplinaria debe plantearse transformaciones sin des-oír su historia. Se muestra también las diferencias esenciales entre lo que es propiamente la antropología y la etnología, en la que la primera se nutre por fuerza de la segunda, aunque mantiene su preocupación por la condición humana, es decir, aquello que puede generalizarse y compararse entre distintos pueblos y culturas. Se trata de comprender a partir de la otredad lo que constituye la mismidad, lo Uno a partir de lo Otro, característica disciplinaria que la singulariza y diferencia del resto de las ciencias sociales y de las humanidades.

Un tema de la teoría clásica de la antropología y de la etnología ha sido el estudio del parentesco, esta investigación se inscribe bajo esa perspectiva teórica, sin embargo, se problematiza su vigencia en las sociedades complejas, en las que los sistemas de las unidades familiares y las sociedades cerradas al parecer han dejado de existir, razón por la cual nos preguntamos sobre su pertinencia actual.

**2. ANTROPOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS.-** Se muestran las relaciones históricas entre antropología y psicoanálisis, manifestando que no siempre han sido buenas ni de beneficios mutuos. De todas maneras, desde la teoría estructural encontramos muchas posibilidades de articulación y de provecho para ambos campos disciplinarios. Recordemos que la propuesta de Lévi-Strauss, entre otros autores, rescata del psicoanálisis freudiano un conjunto de conceptos que en su reinterpretación ayudan al antropólogo francés a elaborar la teoría estructural, exponiendo vasos comunicantes de gran importancia entre ambas disciplinas. Relación que se establece con mayor fuerza con la propuesta de Lacan quien a su vez realiza su relectura de Freud a partir de Lévi-Strauss, estableciendo un nuevo lustro a un conjunto de conceptos freudianos que se encontraban prácticamente ignorados por la comunidad psicoanalítica en esos momentos.

Con lo que a partir de la teoría levistrosiana y el psicoanálisis de Lacan encontramos una nueva forma de articulación que parece fructífera para ambos campos. A fin de revisar de nuevo teorías como las de Tótem y tabú, el malestar en la cultura, el complejo de Edipo etc. a la luz de estas nuevas consideraciones. Se presentan algunas de las hipótesis esenciales del presente trabajo, en el cual se destaca el papel de los sistemas simbólicos en la estructuración de la subjetividad y de la cultura, considerando un sistema de determinaciones causales que se van escalando en complejidad a partir de principios elementales, tales como los significantes (en términos lacanianos): placer-displacer, sí-no, yo-otro, permitido-prohibido, masculino-femenino que subyacen en todos los sistemas de clasificación y en la estructura misma de las operaciones inconscientes que constituyen los sistemas de determinación de la conducta de los hombres y de la formación de las culturas.

Para entender lo anterior es esencial analizar la manera en que el interdicto opera, específicamente a partir de la "ley de prohibición del incesto". Que los sistemas de parentesco constituidos por esa prohibición la administran de manera diferencial, pero bajo una lógica normativa finita; que se encuentran subsumida ordenando la subjetividad y las formas de clasificación que permean lo que es la constitución simbólica del mundo, la realidad psíquica —llamada así por Freud—, donde no hay un más allá de esta realidad, la naturaleza queda sepultada e inaccesible en el plano interior o exterior.

**3. FAMILIA, INCESTO Y EL SISTEMA JURÍDICO MEXICANO** Se trabajaron las leyes mexicanas sobre las formas de regular las alianzas, desde una perspectiva diacrónica y sincrónica, ya que se cuenta con un documento en el que se acusa a Hernán Cortés de haber intentado mantener una relación entre la madre y la hija. En esta perspectiva, tenemos en cuenta los vínculos del Estado y el derecho, la familia y el incesto en el sistema jurídico mexicano.

**4. EFECTO BORROSO DEL INCESTO EN EL CINE MEXICANO. 3 CASOS A** manera de botón de muestra se presenta una película mexicana en la que aparece el incesto de primer tipo, de corte consanguíneo.

#### **Nota sobre el capitulado de la tesis de doctorado.**

En el capítulo 2º se incluirá la propuesta de Hérítier sobre la relación entre psicoanálisis y antropología. Además se aumentará la discusión teórica de Hérítier y Lévi-Strauss, alrededor del incesto y de los sistemas de parentesco sólo esbozadas hasta este momento. En el capítulo 3º Se trabajará el recorrido comparativo del derecho internacional en su dimensión antropológica.

En el capítulo 4º Se trabajarán las películas mencionadas en la introducción. Se trata en este capítulo de analizar las representaciones del incesto de primer y segundo tipo en tres películas del cine mexicano, para establecer la pertinencia del concepto de efecto borroso. De la misma manera se verá, la manera en que otros antropólogos han logrado establecer en el cine un objeto de estudio adecuado para la antropología. El análisis de las películas propuestas a partir del material teórico presentado, así como entrevistas a guionistas, críticos de cine, directores y se seguirá lo que expresó la crítica.

En el capítulo 5º se desarrollará con claridad las diferentes teorías sobre el incesto, y se profundizará y sustentará la perspectiva del efecto borroso del incesto. Para finalizar se hará un apartado de conclusiones.

## CAPÍTULO 1

### ANTECEDENTES

#### 1.1. EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA.

La antropología cuestiona su pertinencia disciplinaria frente a los cambios del mundo actual, en los que difícilmente encontramos comunidades aisladas, cerradas, autónomas o algún pueblo aborigen desconocido por ésta, lo que invita a que se redimensione con miras a encontrar un lugar en el nuevo siglo que comienza. ¿Qué puede hacer la antropología frente a estas condiciones que muestran la desaparición de su tradicional objeto de estudio y, por lo tanto, la legitimidad de su campo de saber y su metodología? Es paradójal que para la conquista de alguna respuesta que nos haga advertir el futuro, volteemos nuestra mirada a la tradición antropológica en vistas a comprender cómo ha construido su objeto y su pertinencia. Camino que conlleva el diálogo para identificar los puntos de vista no siempre explícitos de su campo de saber.

En tanto las universidades crearon dinámicas que empujaban a la antropología hacia los problemas de la actualidad, cuyas respuestas aparecieron forzando sus alcances clásicos. Por esto, la antropología para renovarse debe hacerlo a partir de las identificaciones y diferenciaciones disciplinarias, aquello que constituye su especificidad, preguntarnos a partir de ello ¿qué es aquello que hace antropológico a un discurso que se autodenomina como tal? En este sentido, abrimos una experiencia al trabajar desde la perspectiva antropológica del incesto y desde el sistema jurídico mexicano, además de las películas que contienen descripciones densas de manera subsumida como mencioné en el capitulado.

Lejos de las tradiciones solipsistas de la mayoría de las disciplinas sociales, la antropología desde sus inicios, surgió por la necesidad de comprender al hombre, pero a diferencia de otras disciplinas lo hizo de manera en que lo propio o lo Uno se explica a partir de lo Otro; esto llevó al antropólogo más allá de la referencia de sus marcos culturales para comprender a otros pueblos y a partir de ellos a sí mismo. Las variaciones de la condición humana contrastan

con "el espíritu humano"<sup>1</sup> llamado así por Claude Lévi-Strauss, que es aquello universal que no varía de una cultura a otra. "El espíritu humano" se pesquisa tras la diferencia con el reino animal, el psicoanálisis propone que es desnaturalizado que entra al mundo de lo simbólico. Sin embargo, para establecer las constantes culturales debe hacerse como efecto de estudiar la variedad de sus formas culturales, que no son otra cosa que despliegues existenciales cuyas apuestas garantizan su continuidad como grupo.

A diferencia de la filosofía, la sociología o la psicología, la antropología descarta cualquier abstracción de la naturaleza humana, sus investigaciones se acercan a la forma de vida de hombres concretos, manifestando su incomodidad ante las abstracciones sociológicas como las que intentan clasificar a las personas por su ocupación: estudiantes, usuarios de computadora, obreros, campesinos, etc. Sabe que un "estudiante" es un hijo con tal o cual edad, pero también ocupa un lugar como hermano, miembro de un sindicato, que practica una religión, además participante activo con un partido político y se vincula sentimentalmente, etc. Tener en cuenta lo anterior, le impide al antropólogo caer en una grosera generalización de la persona a partir de exaltar una de sus características.

La antropología del siglo XIX centrada en el interés sobre lo Uno (el sí mismo occidental), se abrió preguntándose sobre lo Uno ahora a partir de lo Otro; sin embargo, logró encontrar auténtico interés en lo Otro, sin referencia a lo Uno. La etnología surgió como una subespecialidad que se desarrollaba de manera más o menos independiente especializándose en las formas de vida aborígenes dejando de lado las preguntas originales sobre lo Uno que se hicieron los primeros antropólogos. Cómo entender la Otredad sin hacerla coincidir con los parámetros de la Mismidad, cómo entender al Otro sin que entre en juego lo Uno. La necesidad de un «etnocentrismo crítico» desde el punto de vista del antropólogo italiano Ernesto De Martino (1985), quien destacó que el antropólogo antes de sumergirse en la Otredad, debe percibir la suya como tal, sorprenderse de las vidas de sus compañeros, hermanos, vecinos, de tener en cuenta a las instituciones de su cultura y explorarlas antes de querer entender las costumbres de los nativos de cualquier continente, en

---

<sup>1</sup> En su acepción francesa, como particular de algo, o relativo a algún fenómeno, lo consubstancial.

resumen, hacer de la Mismidad una Otreidad. El campo de la antropología estudia al hombre y para alcanzar su objetivo ha tenido que estudiar sus manifestaciones, sus despliegues, por tanto, el antropólogo debe considerarse a sí mismo objeto de estudio, un ser determinado por su cultura.

“[...] en su artículo *The superorganic* aparecido en *American Anthropologist* lo expuso Alfred L. Kroeber: La distinción que cuenta entre lo animal y el hombre no es la que se da entre lo físico y lo mental, que no es más que de grado relativo, sino la que hay entre lo orgánico y lo social ... Bach, nacido en el Congo en lugar de en Sajonia, no habría producido ni el menor fragmento de una coral o una sonata, aunque podemos confiar en que hubiera superado a sus compatriotas en alguna otra forma musical” (Savater, 1997:30)

La mayor parte del reino animal cuenta con una estructura social, la exclusividad en el hombre es la cultura que, según Kroeber, simplemente muestra que las circunstancias y contextos culturales e históricos que rodean a una persona, pesan más para comprenderlo que si quisiéramos hacerlo por su inteligencia. En el siguiente apartado veremos como surgieron durante este siglo los estudios de parentesco.

La antropología en el siglo XX, cambió sus propuestas y además surgieron otras, en particular, desde la década de los cincuenta hasta la década de los ochenta. Para mostrar algunos de estos cambios seguiré el texto H. Sherry B. Ortner (1993). Como sabemos, la antropología creció en el “campus universitario” de Europa y de Norteamérica de manera marginal a como lo hacían otros campos disciplinarios en las mismas universidades, sociología, economía, derecho, ciencias políticas, filosofía, etc. Si la diferenciamos de la etnología, a los antropólogos les pertenecía el objeto de estudio menos importante para Occidente; cuyos estudios resultaban costosos por los traslados necesarios de los investigadores y su mantenimiento en distintas partes del globo. En la mayoría de los casos, lugares poco accesibles que implicaban la compra o el alquiler de un conjunto de implementos indispensables para la estancia del antropólogo. Mientras que en general la antropología crecía lentamente bajo otras dinámicas, la especialización y la competencia en las parcelas de la investigación social y humana de las sociedades occidentales generaban una abundante literatura.

El estudio de las sociedades aborígenes no requería de tantos especialistas, ya que se creía que un antropólogo era suficiente para dar cuenta de la

totalidad de ese espacio social y cultural. Entretanto, en las sociedades industriales occidentales surgía la supra especialización para dar cuenta de las mismas preguntas que se formulaban a las comunidades, se trataba de una visión etnocéntrica: lo aborígen era más simple y las sociedades desarrolladas por fuerza eran más complejas y requerían de profesionales mejor capacitados y cada vez más especializados. Por lo cual, en mi opinión, Wolf formula (citado por Ortner 1993:7) que la antropología debía ampliar su mirada frente a la complejidad creciente de los fenómenos que intentaba explicar, ahora con mayor responsabilidad y actitud autocrítica. El antropólogo no podía verse a sí mismo como un «todólogo», se preguntaba continuamente sobre aquellos criterios compartidos con otros colegas y los propios de las comunidades, definir el alcance y posibilidades de su investigación como efecto del debate entre colegas, frente a las nuevas exigencias de las universidades. Que resultaban artificiales y fuera de contexto dentro del propio desarrollo de la antropología. Esto es un auténtico problema para aquellos antropólogos que no querían transformarse en sociólogos de lo rural.

Implicaba la preocupación de: ¿en qué medida podían resistir los antropólogos la invitación de las rectorías universitarias que replantean su disciplina?, y dan cuenta de los problemas que las autoridades universitarias consideraban importantes o redituables, como si entendieran a la antropología como una subespecialidad de la sociología. En defensa de una historia y de la propia tradición en la investigación. Al parecer algunos antropólogos cerraron filas aunque, no sabían muy bien qué buscaban pero sí lo que no querían y les pareció correcto apertrecharse en las universidades y casarse con una escuela teórica propia «de esa universidad» que les permitía crear una identidad con matices teóricos para construir una «antropología de autor».

Frente al posicionamiento de esta práctica, otros antropólogos de diferentes latitudes hacían lo mismo, por esto, apareció una tendencia creciente a la diversidad de enfoques y escuelas, la fragmentación de la antropología y la etnología poco a poco se convirtieron en una babel, no podían entenderse ni construir diálogos fructíferos únicamente, compartían una variante teórica, pues los otros autores resultaban adversarios. Casi con la desaparición de la etnología transmutada en etnologías en plural.

Sin embargo, todos ellos se habían dejado tocar por la «otredad», que tiene que ver con el famoso «shock cultural del antropólogo». Muchos de estos antropólogos influidos por este impacto cultural sobre sí mismos, no pudieron otra cosa que adoptar lo que Harris, (Ortner 1993:7), mostraba como antropología de místicos y fanáticos californianos. Antropólogos afectados por la naturaleza de su propio objeto de estudio, que cuestionaban a la etnología y a la antropología, pero también a las formas de conocimiento racionalista occidental, a los intereses oscuros de la ciencia cuando se encuentran del lado de las transnacionales, etc. Críticas que de alguna manera no pudieron desdeñarse por el resto de la comunidad antropológica, no todo lo que decía este grupo “místicos californianos” podía tomarse como basura, menos para quienes buscaban comprender el lugar del «otro». Perspectiva que debatía cualquier vinculación con la científicidad de los análisis, por concebirlos como preocupaciones del todo distantes de los intereses de la comunidad, como si en realidad fuese una frivolidad académica.

Pero se trataba de un «otro» imaginizado, mediante el cual potenciaban aquellos valores o actitudes consideradas opuestas a la corrupción occidental, de tal suerte que exaltaron la «otredad» para transformarla en una mismidad idealizada, romántica, maniquea pero sobre todo falsa. De nuevo, el Otro quedaba del todo desconocido, ahora más que nunca, ya que suponían conocerlo mejor que nadie, como si la experiencia vivida por los antropólogos fuera suficiente para legitimar sus puntos de vista, ¡Para alcanzar lo real hay que rechazar lo vivido! decía Lévi-Strauss (1979:13-42), se trata de una consideración esencial si queremos acertar lo falaz de las propuestas que intentan legitimarse únicamente por la vivencia participativa en las comunidades estudiadas.

A partir de la babel de fragmentaciones de antropologías y etnologías, de las prácticas universitarias, de la «antropología de autor»... Con todo, lo cierto es que hoy no contamos con un campo unificado que podamos llamar etnología o antropología, como destaca Ortner, cada una de las escuelas dirige su atención sobre áreas que otros simplemente no consideran importantes. Cada uno de los teóricos crea su propia genealogía de discípulos que suma y legitima su punto de vista, lo que va separando a las teorías y simultáneamente va consolidando las divergencias. Es la firma la que comienza a legitimar una

investigación, lo demás es irrelevante o concebido como simple artesanía académica, que tan lejos o tan cerca está tu investigación de Geertz o de Lévi-Strauss o de Godelier, etc. En definitiva, nacen nuevos conceptos o categorías, y gracias al cambio continuo de todos los cuerpos paradigmáticos y al interior de la antropología, que se producen continuidades o rupturas tanto en sus temas como en sus problemáticas, y unos y otros cada día estamos más lejos en cuanto a la manera de legitimar lo que hacemos bajo el nombre de antropología.

Así pues, lo que podemos llamar antropología es un campo disciplinario diverso constituido por diferentes perspectivas, intereses y abordajes teóricos y metodológicos. Hay tiempos en donde conviven la variedad de enfoques, aunque con grandes desconocimientos y críticas sin fundamentos o con una gran ignorancia. No todas las miradas que bajo el nombre de antropología mantienen el mismo nivel de sistematicidad o de rigor, se requiere bastante para encontrar antropólogos. Por esto, la antropología que perdura es la que hemos llamado de autor, en la que la mirada, la actitud, el vasto dominio de la información, un conocimiento profundo del *ethos* cultural del propio antropólogo y una larga y continuada experiencia de investigación *in situ* es una inusual combinación de elementos que forman en realidad al antropólogo, que no es otra cosa que "una actitud".

El siguiente punto refiere a la crítica general a los modelos explicativos de las décadas anteriores a los ochenta durante el siglo XX. En primer lugar, se cuestionó sobre todo a la hiperteorización, propuso Ortner, aun con el uso de modelos teóricos que más que explicar la realidad social, lo que buscaban era corroborar sus propios sistemas axiológicos, sus hipótesis y sus marcos de referencia teórica. Con lo que la información obtenida en campo se transformaba en un sistema autoverificativo, en una supuesta prueba más del poderoso esquema teórico de la escuela representada. Mientras la realidad sólo era etiquetada sin haberse examinado. Pudiera tratarse de una crítica popperiana, en donde la amplitud del campo explicativo considerada como una virtud, al contrario, mostraba superficialidad en sus explicaciones por su poder analítico; lo inflexible de esta perspectiva para otros abordajes teóricos produjo un estéril formalismo. También se abandonaron las importantes tradiciones etnográficas. En segundo lugar, en mi opinión, se criticaron atinadamente las

grandes explicaciones sobre las perspectivas generales de la sociedad para dirigir de nuevo la atención sobre los individuos, sus conflictivas, sus posiciones frente a la toma de decisiones particulares y cotidianas.

En tercer lugar, consideremos este periodo como el de reordenamiento del campo de pertinencia y competencia de las antropologías, frente a las disciplinas afines. La antropología establece que la base de una cultura es un sistema clasificatorio y normativo que coacciona a la gente sin que se dé cuenta: para mirar, sentir y hacer las cosas desde un determinado consenso, en tanto prohíbe, inhibe, restringe y castiga otro conjunto de prácticas. Esto es, se dirige a las pequeñas cosas, a los fenómenos comunes más que a los extraordinarios, a la vida cotidiana, lo que de ordinario y común tiene la existencia, antes que a lo extraordinario. Las rutinas y lo cotidiano establecen formas que reconocemos como patrones que fundan las tradiciones, que a su vez, desembocan en una cultura. Sin que esto implique que en sus estudios el antropólogo permanezca fiel a las condiciones originales o a los límites disciplinarios que la tradición le ha confiado, eso sería una torpeza, desde luego puede agregar a sus investigaciones las perspectivas analíticas de otras disciplinas, mientras la naturaleza del tratamiento del problema sea antropológica.

Suponer que sólo uno de los rasgos o características definen "el espíritu humano" es un recorte demasiado grosero para atrapar la complejidad *el todo no se obtiene por la suma de las partes, sino por las relaciones que se establecen entre ellas*, son esas relaciones las que se pierden con los enfoques unidireccionales, esquemáticos o simplistas. Quizá sea una de las enseñanzas de los estudios de comunidad, mostrando al hombre en sus distintos planos y papeles. La mirada antropológica con sus cuestionamientos posibilita advertir al hombre desde diferentes direcciones de manera simultánea, para saber lo que es un hombre dentro de sus propios límites psíquicos, sus circunstancias; sus contradicciones, sus posibilidades culturales, sociales, de clase, de género, religiosas y su orientación política, etc. Y no la mera construcción de un modelo ni la de un ser recortado por nuestras delimitaciones teóricas y disciplinarias. Esta es cuando menos una diferencia esencial con la sociología y con la psicología social.

Las elecciones de las personas, por lo general, no son efecto de algún tipo de cálculo ni resultado de un análisis estratégico. Las grandes decisiones en la vida son muy pocas o en realidad son tomadas de modo automático. Por tanto, el nivel doméstico es el lugar privilegiado para entender la reproducción del orden simbólico, el universo de las pequeñas cosas. "En particular porque aunque la racionalidad pragmática es ciertamente un aspecto de la motivación, no es nunca la única, y no siempre la dominante. Otorgarle el estatuto de fuerza motivante única es excluir del discurso analítico un rango completo de términos emocionales –necesidad, miedo, sufrimiento, deseos y otros- que seguramente son parte de la motivación" (Ortner 1993:49). Queda del todo claro, en mi opinión, el papel de la "determinación en última instancia", empleada por las distintas corrientes estructuralistas y los distintos marxismos. "Desde el punto de ubicación de la interacción simbólica, la organización social es una construcción dentro de la cual las unidades actuantes llevan a cabo sus acciones. Los hechos sociales estructurales, tales como "cultura", "sistemas sociales", "estratificación social" o "roles sociales", ponen condiciones para su acción pero no determinan su acción" (Blumer, 1962:152).

En cuarto lugar, otra crítica de este periodo fue más honda al considerar que había que revisar las teorías parsoniano/durkheimianas que se sostenían en una perspectiva de "un mundo ordenado por reglas y normas". Cuestionando abiertamente conceptos como determinación estructural, hegemonía, dominación simbólica. ¿Qué tan determinante es en realidad, lo que considerábamos de manera acrítica como tal?, o bien, ¿en qué medida los elementos de un sistema se comportan como supuestamente deberían? La crítica se dirige entonces a los reduccionismos teóricos que le apuestan al orden de la causalidad estructural, que no advierten lo qué es la estructura. Así que les convino a quienes generaron esta crítica reintroducir el concepto gramsciano de "hegemonía", porque los elementos del sistema por alguna razón mantienen un vínculo de hegemonía frente a otros, lo que implica cierta subordinación pero no por fuerza una determinación. Para encontrar lo determinante hay que cavar muy hondo hasta los mismos sistemas de clasificación de la realidad. En esta investigación hay una distinción al legado del trabajo de Durkheim por su relevancia.

Por lo que se abre la perspectiva a considerar diferentes planos en el análisis de:

"Una institución —digamos, un sistema matrimonial— es al mismo tiempo un sistema de relaciones sociales, [actividades sexuales] arreglos económicos, procesos políticos, categorías culturales, normas, valores, ideales, patrones emocionales, [prácticas placenteras] etcétera, etcétera. No se hace ningún intento por colocar estos componentes en niveles y asignar primacías a uno u otro. Tampoco, por ejemplo, el matrimonio es totalmente asignado a la "sociedad", ni la religión lo es a la "cultura". Una aproximación práctica no requiere partir en pedazos artificiales, como base y superestructura (a argumentar cuál determina a cuál), ya que su empeño analítico no es explicar una parte del sistema por referencia a otra parte, sino preferentemente explicar el sistema como totalidad integral remitiéndolo a la práctica (lo cual no quiere decir que esté armoniosamente integrado)"<sup>2</sup>(Ortner, 1993:44-45).

Así pues, si recapitulamos, la antropología como pionera en los estudios sobre la subjetividad problematizó, primero, la lógica de todo aquello que un grupo acepta como adecuado o no, puesto que entendió que las formas de producción, las prácticas religiosas, la moral, los sistemas de parentesco se encuentran comandando las formas de vida; segundo, advirtió la mirada del antropólogo, que funge como instrumento del análisis, por lo que no se cae en la ingenuidad de suponer que entre el antropólogo y la comunidad, no hay más que una relación aséptica, libre de contaminaciones y juicios; esto es, puede tergiversar la visión de culturas lejanas y distintas, entre otros elementos, su cultura, sus prejuicios y tabús que en su mayor parte no comprende. A condición de dar cuenta de esos puntos ciegos en la mirada de quienes investigan, que aumentan sus posibilidades para comprender un determinado problema.

Además, la Antropología como ciencia que estudia al hombre —para quien la cultura se concibe como aquello que permite sus manifestaciones— es una manera indirecta de explorar por sus despliegues a quien se manifiesta. Anteriormente, se buscaba en «el otro», en el primitivo, a ese ser que fuimos en nuestros orígenes porque se creía que al conocerle mejor, nos conoceríamos nosotros. En la actualidad, ya no existe ese «primitivo» estereotipado. Las transformaciones sociales y la globalización en las últimas décadas han hecho tambalear el planteo de los problemas sociales. Y han

---

<sup>2</sup>Los corchetes son míos.

provocado la modificación no sólo en lo que se refiere a la constitución del objeto de estudio de la Antropología, sino también han inducido el difícil tránsito e estos nuevos objetos e información hasta su forma de analizarlos o interpretarlos. He querido subrayar otra cuestión notable como lo es el uso ambiguo de conceptos como antropología y etnología, considerándolas como disciplinas que son equivalentes. Como si fuese un problema semántico que refiere, esencialmente, a lo mismo; por el contrario, sostengo que se trata de dos maneras de mirar distintas y no necesariamente complementarias.

Acerca de la etnografía se refiere siempre a una construcción, el establecimiento de un modelo que represente el sistema social que se describe, visto que es imposible proponer un modelo sin el sacrificio de las pequeñas dinámicas electivas de los hombres estudiados, sin sus dudas, sin sus contradicciones. La condición humana como un poliedro y no como un maniquí. Si bien se sabe que el hombre está sujetado, no es libre, y que la voluntad se realiza con márgenes más o menos determinados y acotados por las características estructurales y por el menú de opciones que implanta la cultura. No podemos vaticinar o predecir lo que hará un individuo de una comunidad particular, decimos más o menos los derroteros que seguiría su sistema de decisiones, pero siempre en ese margen del "más o menos", de lo equivocista.

Sin embargo, algo que puede aportar la antropología es la experiencia de más de un siglo sobre los estudios sostenidos en lo que podríamos considerar la «otredad». A partir de la tradición oral y del trabajo de investigación «*in situ*», destacándose su especialidad en «los estudios de parentesco», que le ha permitido encontrar el relieve y la hondura de las dimensiones y proporciones de la condición humana. Cada uno de los objetos de estudio de la antropología guiaba a pensar lo que Occidente no podía pensar, al intentar ver el mundo desde el lugar del «otro», hubo de salirse del puerto seguro de la auto-complacencia de quien comparte nuestros propios criterios.

## 1.2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DEL PARENTESCO

Frente al mundo globalizado ¿hoy todavía resulta vigente la teoría del parentesco?, ¿los sistemas de alianza o matrimonio se encuentran regulados

por las legislaciones de Estado o por sistemas de parentesco? Los estudios de parentesco se iniciaron con el anhelo por la comprensión de los sistemas elementales entre los vínculos humanos. Esta preocupación apareció en la Europa del siglo XIX, gracias al interés de los abogados para estudiar los sistemas jurídicos comparados sobre todo el derecho civil, el familiar y lo relativo con la herencia y la propiedad. Descubrieron que aun en su propio continente (europeo), muchos de los ordenamientos legales eran distintos de un país a otro, así es como los jurisconsultos se interrogaron con el ánimo de investigar las razones históricas y sociales que les permitirían comprender estas diferencias. El interés comparativo los dirigió a otras latitudes, obteniendo la información tan innovadora que logró que se replantearan las maneras en que Occidente se pensaba a sí mismo.

Los sistemas de clasificación entonces tienen el rostro más evidente en los sistemas de parentesco. Vistos no como operadores de la conducta social, sino como las coordenadas esenciales que norman la subjetividad, por lo que aparece un supuesto problema para la antropología que estudia las relaciones de parentesco.

Quizá uno de los descubrimientos más importantes fue que la organización social buscaba una consistencia con cada una de las formas de parentesco. Descubrieron que los ordenamientos de los sistemas de parentesco ejercían una fuerte influencia sobre otras instituciones y prácticas culturales. Ya que se trataba de reglas esenciales que rigen lo permitido/lo prohibido, lo idéntico/lo diferente, además de la herencia y la residencia. Se encuentra como matriz de las operaciones simbólicas, por ello, en las formas de poder, en las prácticas sexuales y lo considerado socialmente como propio/impropio. Todo ello subsumiendo los distintos sistemas de parentesco.

Quien muestra el estado del arte de su época con el libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, fechado en 1884, fue Friedrich Engels. En él nos ofrece una mirada crítica de las propuestas de autores decimonónicos que hoy son clásicos de la antropología: Johann J. Bachofen, Edward B. Tylor, Maine, McLennan, John Lubbock, Lewis H. Morgan, entre otros. Estas obras estaban orientadas a las investigaciones interculturales que situaban las regulaciones y legislaciones de la vida familiar, dentro de la

conjetura del desarrollo histórico de la familia occidental y de su sistema jurídico.

“Hasta 1860 ni siquiera se podía pensar en una historia de la familia. Las ciencias históricas hallábanse aún, en este dominio, bajo la influencia de los cinco libros de Moisés. La forma patriarcal de la familia, pintada en esos libros con mayor detalle que en ninguna otra parte, no sólo era admitida sin reservas como más antigua, sino que identificaba – descontando la poligamia– con la familia burguesa de nuestros días, de modo que parecía como si la familia no hubiera tenido ningún desarrollo histórico; a lo sumo se admitía que los tiempos primitivos podía haber habido un periodo de promiscuidad sexual” (Engels, 1980:206)

Tras la inclusión del Otro en los paradigmas de la época: se abre una distancia, un espacio cuyo desplazamiento crea un nuevo lugar para mirar lo Uno en contraste con lo Otro. Tras una propuesta antropológica: una concepción del hombre. En la cita antes expuesta, hay una perspectiva católica que a semejanza de la de Hobbes presuponian previo a la cultura a “el hombre natural”, que creían tendía espontánea y naturalmente a los excesos, a la desmesura, a la violencia, a la desproporción, a la promiscuidad; por tanto, será la civilización la que permitirá contener, reeducar y domesticar a fin de impedirle caer en esas desproporciones.

De alguna manera, esa condición de “naturaleza artificial” que refiere a la cultura opinó Hobbes, nos impide destruirnos los unos a los otros, “el hombre es el lobo del hombre” afirmó—. Este ideal se oponía a la perspectiva russoniana, donde el hombre era bueno por naturaleza, cuya corrupción se debía a la cultura occidental y a la sociedad. Engels mantiene la idea del empirista inglés y lo usa para desacreditar el punto de vista del jurisconsulto Bachofen, sostenido en su libro *El derecho materno* de 1861, quien pretendía encontrar las claves de las instituciones familiares de Occidente en el origen de la misma sociedad occidental expuesto en sus mitos y leyendas. Bachofen, como muchos otros, infería una promiscuidad sexual originaria a todas las culturas, que pasaba a organizarse luego en un matriarcado, “tales relaciones excluyen toda posibilidad de establecer con certeza la paternidad, por lo que la filiación sólo podía ser por línea femenina [...] a consecuencia de este hecho las mujeres, como madres, como únicos progenitores conocidos de la joven generación, gozaban de un gran aprecio y respeto que llegaba según

Bachofen, hasta el dominio femenino absoluto (ginecogracia).” (Engels, 1980:207).

Los abogados-antropólogos evolucionistas Tylor, McLennan, Lubbock y Bachofen construían sus conjeturas alrededor de la demostración que, conforme más arcaica fuera una cultura, mayor era el caos que la dominaba y la promiscuidad era un síntoma de ese desorden. Después se transitaba por el hipotético matriarcado, como un sistema político y familiar gobernado por mujeres, tratándose de un sistema comunitario, que se va concentrando en los individuos y el poder se transfiere a los miembros masculinos del grupo. Mientras que en el matriarcado y lo matrilineal implicaban lazos sociales menos competitivos o más comunitarios; mientras que el patriarcado suponían empujaba en la dirección opuesta.

“Bachofen interpreta la Orestíada de Esquilo como un cuadro dramático de la lucha entre el derecho materno agonizante y el derecho paterno, que nació y logró la victoria sobre el primero en la época de las epopeyas.” (Ib.:270).

Las normas de parentesco se van estableciendo a partir de estas regulaciones sociales, políticas, económicas y sexuales que giran alrededor de las prohibiciones. Lo permitido no se encuentra legislado de forma explícita en ninguna cultura, únicamente lo prohibido se enuncia, pero no siempre dentro de lo explícito, por lo que existe un margen o área de indeterminación que llamamos borrosa por esta característica que es una falta necesaria y estructural en los sistemas normativos, cada uno de los sistemas de parentesco, es en realidad una forma de organizar y regular lo que es permitido de lo que no lo es, lo que es socialmente bien visto de lo que es mal visto, lo que es propio de lo que es diferente; constituyen además los ladrillos de las instituciones particulares de una sociedad.

Este era el estado de cosas en que se hallaba el pensamiento sobre los orígenes de la familia en Alemania y en Norteamérica. Ignorando la teoría de Bachofen, en 1865, en Inglaterra, el abogado McLennan “fue considerado aquí por todo el mundo como el fundador de la historia de la familia y como la primera autoridad en la materia” (Ib.:211). Además, propuso los conceptos de “exogamia” y “endogamia” como características propias del origen de la familia,

supuso al igual que Bachofen la existencia de ese estado de hombre natural, que vivía una sexualidad y una violencia sin límites, la promiscuidad entre los miembros del grupo era el factor dominante. Este era un periodo de endogamia extrema, al igual que el alemán, propuso entonces que la dominante debía ser la ley matrilineal, pues no se sabía quien había sido el genitor, se creía que la línea materna era el único vínculo de sangre cierto.

“Poco antes de que McLennan publicara su obra, *Primitive marriage*, otro juriconsulto inglés, Sir Henry Maine publicó: *Ancient Law*. A Maine le atraían ante todo las instituciones indo-europeas, especialmente, la familia asociada patriarcalmente, es decir, la familia de padres e hijos que poseen la propiedad en común y que era la principal unidad de parentesco en la India y, según opinaba Maine, la forma original o troncal de la familia indo-europea. McLennan se opuso violentamente a las conclusiones de Maine, ya que violaba su principio de que el parentesco a través de las hembras había sido la forma original” (Fox, 2004:17-18).

Lo que resulta claro entonces es que existe un vínculo entre la ley en general y las regulaciones de parentesco.

“McLennan sólo reconocía tres formas de matrimonio: poligamia, la poliandria y la monogamia [...] y Lubbock (El origen de la civilización, 1870) reconoció como un hecho histórico este matrimonio por grupos (Comunal marriage)”(Engels, 1980:212)

Lubbock en *El origen de la civilización* de 1870, propuso que existe evidencia histórica para suponer el matrimonio comunal, señaló Engels. Un año después, Morgan en su trabajo *Sistemas de consanguinidad y de afinidad* de 1871, mostró un análisis comparativo entre diferentes pueblos de la tierra, considerando que los sistemas más arcaicos del matrimonio por grupos o comunitario ha sido la base de distintas formas de matrimonio en lugares tan distantes como: Hawai, Australia y África. El propio Morgan en *Studies in Ancient History* de 1877, mantuvo que los sistemas endogámicos o exogámicos, no eran necesariamente opuestos. Los autores representan puntos enfrentados sobre qué es “el hombre natural”: es promiscuo, violento, propenso a los excesos o lo opuesto, contenido y organizado a partir del sistema familiar de horda.

Lubbock como presidente de la «*Anthropological Institut of Great Britain and Ireland*», consideraba que lo más valioso del libro de Morgan era la inclusión de sus trabajos etnográficos aunque no estaba de acuerdo con sus interpretaciones. Lubbock y McLennan no le daban ningún lugar a los términos de parentesco en sus investigaciones, para ambos sólo expresaban maneras corteses y nativas. La visión que se tiene de qué era lo humano, de manera abierta o velada determina nuestras perspectivas sobre lo que es la cultura, dirige los debates que se generan alrededor de lo qué es la sociedad, la cultura y los sistemas de parentesco.

Engels consideró a Morgan como el padre de los estudios de parentesco ya que se ocupaba del factor económico, además fue quien propuso el concepto de "familia sindiásmica", disoluble fácilmente por ambas partes: ya sea del esposo o de la esposa. Morgan descubrió que la nomenclatura del parentesco inscribe las posibilidades y límites de las relaciones entre los parientes, en su estudio de las comunidades indígenas norteamericanas, en especial la iroquesa. Los nombres de parentesco conllevan obligaciones y derechos que deben seguirse de manera seria y cumplida por los miembros de la familia y de la comunidad, deberes especificados por el nombre y su papel dentro de la red de intercambios de parientes.

"El iroqués no sólo llama hijos e hijas a los suyos propios, sino también a los de sus hermanos, que a su vez, también le llaman a él padre. Por el contrario, llaman sobrinos y sobrinas a los hijos de sus hermanas, los cuales le llaman tío. Inversamente, la iroquesa, llama hijos e hijas a los propios y a los de sus hermanas, quienes le dan el nombre de madre. Pero llama sobrinos y sobrinas a los hijos de sus hermanos, que le llaman tía. Del mismo modo, los hijos de hermanos se llaman entre sí hermanos y hermanas, y lo mismo hacen los hijos de hermanas. Los hijos de una mujer y los de un hermano de ésta se llaman mutuamente primos y primas" (Engels, 1980:222-223)

Para Morgan la evolución de la humanidad había transitado por tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización, que se componían de subperiodos (inferior y superior). De modo que hizo un gran esfuerzo para articular en cada uno de los periodos, diferentes aspectos sobre la organización de la producción que debían repercutir en distintos ámbitos de las sociedades, desde lo íntimo de la vida doméstica hasta lo más trascendente de los intercambios económicos. "Las últimas investigaciones sobre el origen de la especie humana

han venido a demostrar que el hombre comenzó su vida al pie de la escalera y que fue labrando su lento ascenso por ella, del salvajismo hacia la civilización, por la sucesiva adquisición de sus artes o técnicas para obtener alimento, opinaba Morgan. (Glantz, 1988:55).

El desarrollo conceptual del abogado y antropólogo norteamericano descansa en su método comparativo, con el que pretendió contrastar los diferentes contextos y actividades primitivas con la finalidad de obtener los rasgos sobresalientes y fundamentales, que permitirían dar cuenta de por qué los diferentes desarrollos socioculturales. Es así que la supervivencia o la ley del más fuerte, se convirtió para él, en el elemento explicativo de todo el proceso de evolución humana y sociocultural. El hombre de la edad de piedra era por fuerza diferente del de la edad de bronce, por el tipo de relaciones y de artes de subsistencia.

La historia que imaginaban estos autores del siglo XIX, implicaba que la primera forma de vida familiar no distinguía entre ninguno de sus miembros más que por su edad, sexo y por sus habilidades, todos los miembros podían ser potencialmente maridos y esposas. "La familia punalúa" establecería la primera delimitación y prohibición que fue la de cancelar la posibilidad entre padres e hijos de consolidar algún tipo de alianza matrimonial. La segunda fue la de impedir el matrimonio entre los hermanos, idea soportada en la consideración de una promiscuidad "natural", que en su proceso o evolución cultural tras los interdictos, los condujo hasta transformarse en propiamente entes culturales. Como consecuencia de la prohibición se crea la cultura, que legitima que se auto limiten, cuya principal encomienda es la contención mediante las delimitaciones y el límite a una supuesta tendencia a los excesos, que es la parte biológica impulsada por los instintos. Desde esta perspectiva, los ordenamientos fueron necesarios sólo para evitar la violencia dentro del grupo, se establecieron clasificaciones y normatividades a partir de la prohibición.

Como un intento para responder a esta problemática, con la finalidad de agregar conjeturas sobre esa horda primitiva y poco más de cincuenta años después, Freud escribiría *Tótem y tabú*, continuando la tradición conjetural de las investigaciones que sobre el origen de la familia existían. Un hombre natural que tiende a los excesos que deben detenerse, confinados para constituirse el

hombre social. Esto mismo supone Freud en la base de la subjetividad humana en la medida en que “el ello” sería una instancia psíquica desbordada por lo que se requiere del complejo de Edipo para introyectar la conciencia moral que sería la instancia punitiva del Superyo, que busca frenar los excesos del ello.

Paternalidad, maternidad, germanidad, filiación y alianza aparecen entonces como las relaciones esenciales en el estudio del parentesco y de la cultura: los roles formales necesarios para contener lo humano, sin ellos nos desbordaríamos, tenderíamos, bajo esta mirada, a la desmesura, a la anarquía, a la violencia. Se destaca el papel de las relaciones de parentesco como la unidad y la célula de expansión del orden social, lugar donde se realizan las tareas de la reproducción social y de la especie a través de la cultura, por lo que ahí se aprende: la moral, las buenas costumbres, el sentido común, etc. Perspectiva que teje cierto paralelismo con la visión judeocristiana, en la cual el hombre tiende siempre a los excesos, por lo que únicamente gracias al temor a Dios puede controlarse, y evitar su naturaleza “instintual y animal” desbordada. Se trata de una manera implícita que gobierna el ámbito de las ideas tanto en etnología como en la antropología.

### 1.3. LA RELACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS

Comencemos en este apartado con la tradición del pensamiento antropológico y etnológico, para luego dilucidar la relación entre parentesco y psicoanálisis. Con motivo de los procesos coloniales se hicieron estudios sobre los aborígenes, en vistas a conocer sus culturas etnológicamente. En Alemania aparecieron varios destacados autores quienes definieron los rumbos de la etnología (Bachofen, Bastian y Boas, entre otros), cada uno aportó un legado importante y así forjaron la tradición del pensamiento etnológico y antropológico. Por los motivos de la presente investigación me parece importante contrastar dos perspectivas, dos posiciones con respecto a lo que es la antropología en cuanto una teoría general del hombre; la primera, separa las preguntas específicas sobre una cultura en particular en la que es prácticamente imposible generalizar (Franz Boas) y, la segunda, se interesa en el hombre universal que busca las grandes generalizaciones, las claves de lo que compartimos entre las culturas más de lo que nos separa (Adolf Bastian).

Con respecto a la primera perspectiva, con la teoría del relativismo cultural Franz Boas (1858-1942) subrayó la imposibilidad de realizar comparaciones entre las distintas culturas, cada pueblo puede comprenderse sólo a partir de sus propios parámetros surgidos de contextos únicos y particulares: distintos de un pueblo a otro. El etnólogo debe trabajar todos los ámbitos de cada pueblo de manera completa, elevando la dignidad de cualquier comunidad aborígena como un universo complejo y vasto que merece un estudio desde diferentes ángulos disciplinarios: lingüístico, histórico, económico, político, social, cultural, religioso, de parentesco, etc. Con otros autores sienta las bases de la Etnología como una disciplina científica. Reivindica el derecho a la diferencia, mediante la cual cada cultura es eficaz para actuar sobre un determinado medioambiente. De lo que resulta que hay una relatividad cultural imposible de pensar en los absolutos: nada es bueno o malo, todo depende de sus contextos culturales y sociales específicos.

Cada una de las instituciones, así como las diferentes formas, nombres y estructuras de parentesco se comprenderán como la apuesta que cada pueblo realiza para sobrevivir en su propio contexto. No se pueden establecer apreciaciones o juicios de carácter comparativo, cada aspecto de la cultura es distinto de un pueblo a otro, y son muy variadas las encomiendas que desempeñan para asegurar la sobrevivencia. En este sentido, desaparece la idea de la primacía cultural de Occidente, así como la posible separación entre los hombres cultos de los incultos, imposible comparar la cultura de un burgués ciudadano con la de un campesino; cada uno tiene la cultura que le permite enfrentar los retos propios para los cuales su cultura específica es adecuada. Cada cultura construye sistemas propios de clasificación y de valores, que conducen a cada una de las culturas nativas a mirar el mundo de manera diferente, articulando cada elemento con el resto de los componentes de su cultura.

Lo constitutivo del hombre es la cultura que esencialmente será la propuesta russoniana, cuya responsabilidad recae en las instituciones culturales, que determinan lo que hace hombres a los hombres. La continuidad entre los diferentes autores expuestos es la concepción del hombre como efecto de sus condiciones sociales, como efecto de la cultura. Pero ninguno con tanta claridad como le hiciera F. Boas, a la manera de Rousseau contra cualquier

influencia de Voltaire, quien constituyó el espíritu directo de todas las formas de racismo que se mantenían presentes aunque estuvieran fuera de la escena académica pero presionándola.

El trabajo del etnólogo consistía entonces en hacer excelentes crónicas de las costumbres nativas, para lo cual era imprescindible que los investigadores pasaran largas temporadas viviendo con los aborígenes en sus comunidades. Los tiempos de las especulaciones habían muerto: imposible generalizar a partir de las investigaciones étnicas, cada grupo es distinto, tampoco había que intentar que las costumbres nativas pudieran explicar algo del pasado de la sociedad occidental, ese esquema también había perecido.

Ahora se trataba de entender a los grupos étnicos sólo porque estaban ahí, debían crearse nuevas generaciones de académicos de la misma manera que existían egiptólogos, mayistas, especialistas en las culturas orientales, etc., por tanto, debían existir expertos en cada uno de los pueblos de la tierra, todos legitimaban la presencia y el estudio serio de un etnólogo. Desde luego, que se colaron intereses coloniales pues el saber de los pueblos facilitaba su sometimiento. La crítica que realizó Boas es teórico-metodológica, efectivamente, sus contemporáneos hacían generalizaciones e inducciones totalizadoras a partir de muy pocos datos extraídos de los grupos étnicos estudiados, se establecían parámetros supuestamente universales habiendo estudiado apenas un aspecto, una fracción de la cultura de una comunidad, con muy breves periodos de trabajo de campo. Boas criticó la audacia y falta de profesionalismo de la época, que consideraba a las sociedades aborígenes como unidades fáciles de comprender, en comparación a la complicada sociedad occidental.

En la segunda perspectiva, Adolf Bastian (1826-1905) fue un antropólogo al parecer muy culto, según la opinión de quienes han reseñado su trabajo. Mostró la importancia para los psicólogos, de tener en cuenta los factores culturales del entorno, "el pensamiento del individuo es sólo posible porque funciona dentro de un grupo social." (Bastian, 1881:2). Sin embargo, al parecer le interesaron no sólo las particularidades culturales, sino también las grandes semejanzas, las generalidades. Adolf Bastian observó a las religiones y mitologías tras lo cual propuso, que si bien las instituciones como las religiones son muy diferentes si se comparan unas con otras en lo particular, en cambio,

en lo general existen rasgos identificatorios entre los distintos pueblos. Llamó: «ideas étnicas», a las que mostraban las características de una cultura, la base común de una etnia determinada; por otro lado, las «ideas elementales» eran las constantes entre diferentes culturas, aquellas que son universales y ahistóricas, lo que constituye la diferencia del interés etnológico frente al del antropólogo. Bastian reconoció en los mitos y rituales una serie de motivos con temas esenciales y recurrentes en diferentes culturas, que permitió un trabajo antropológico con la coexistencia entre las ideas étnicas y las ideas elementales.

Las semejanzas culturales en la propuesta de Bastian, es lo que llevó a Carl Gustav Jung a un conjunto de apreciaciones que se transformaron en observaciones clínicas, que tuvo en consideración para sostener que esas “partículas elementales” tienen por fuerza que ver con características de corte psicológico, que a su vez representan la condición humana universal, desarrollando su idea de los arquetipos culturales y del inconsciente colectivo. Que servirían de patrones muy generales en los cuales se podía agrupar a los distintos pueblos de la tierra, arquetipos y parámetros definidos a partir de los cuales se constituían los matices que hacen a las culturas diferentes unas de otras. Para el psicoanalista suizo se trataba de modelos que se repiten con el mismo contenido pero diferentes formas, por lo que en realidad las opciones culturales son finitas, permanecen y se rubrican como efecto del inconsciente colectivo.

Tras la diferencia étnica, Bastián estableció la existencia de lo común a los distintos pueblos de la tierra. Estos miramientos generales muestran que existen “ideas elementales” (compartidas) sobre las que se erigen las singularidades, dicho de otro modo, en la superficie de las culturas encontramos diferencias que contrastan de un pueblo a otro, pero si cavamos más hondo, más profundamente hallamos que las raíces de las culturas no son tan diferentes, en ocasiones, son las mismas o muy semejantes. Se puede situar el trabajo antropológico a partir de Bastián en tres niveles: 1) si se encuentran interesados en los componentes étnicos refiere a una clase de etnología descriptiva. Mientras que si se interesan por 2) las ideas elementales se estaría haciendo otra clase de antropología. Existe también 3) la que representa el justo medio aristotélico que integraría como lo propuso Bastián

ambos niveles, el antropológico y el etnológico. Sin embargo, la historia de la antropología ha caminado más por el debate entre las posiciones que en su conciliación.

Ante el agotamiento de una antropología decimonónica que dirigía su mirada interrogante al "salvaje", con el fin de despejar las dudas sobre los distintos estadios de la evolución, apareció otra corriente aunque evolucionista, dejó de situar a Occidente como el fin *único* y último de la cadena de la evolución sociocultural. Por primera vez, reconoció que lo "salvaje" tenía su propia historia, y razones claras para ser diferente, pues no se podía visualizar una tendencia histórica única. Cada pueblo había tenido una historia particular que en ocasiones se entremezclaba con otros pueblos, lo cual comenzó a permitir la discusión acerca del evolucionismo multilineal, esto es, con muchos caminos e infinidad de metas, un camino arborescente.

Tylor, en su trabajo *La cultura primitiva* publicado en 1871, introdujo el término de cultura ya en su sentido antropológico, despojado de la connotación de alta cultura, de ser culto o inculto, de tener cultura o de ser un bárbaro. Se trata del conocimiento propio y adecuado de un pueblo particular, eficiente en su apuesta por la sobrevivencia. En ese momento se reconoció, que los pueblos no occidentales tienen una cultura diferente de la europea, pero no por esto es inferior o menos evolucionada, sólo distinta, pues cada caso entraña condiciones propias y particulares para la existencia. En cuanto a las ideas propuestas por Tylor son escuchadas con ánimo por jóvenes que luego superarían al maestro, me refiero a Radcliffe-Brown (1881-1955) y a Bronislaw Malinowski (1884-1942), quienes invadidos por la teoría spenceriana y las ideas de Tylor ven con nuevos ojos a las sociedades no europeas.

Aun lo que en apariencia era lo más insignificante o sin sentido (para el investigador) tenía una encomienda precisa que realizar en esa sociedad, una función que desempeñar. La tarea del investigador era descubrir esos hilos invisibles que relacionaban un aspecto con otro, además, demostrar su funcionalidad: para qué sirve cada elemento y cada institución de las sociedades aborígenes.

Todos los componentes de la cultura son entonces importantes: los mitos, la familia, la magia, la política, la organización del trabajo, etc. Aunque existen algunos con un peso mayor que son los llamados elementos materiales, desde

el punto de vista de Morgan, pueden entenderse como "las artes de subsistencia". Según Frazer, "el fundamento material consiste en la necesidad de alimentación y un cierto grado de calor y amparo de los elementos forma la base económica o industrial y es imprescindible para la vida humana". (Malinowski, 1975:8-9). En la base del funcionalismo está la idea organicista de Spencer, porque esta corriente de pensamiento concibe a la sociedad como un organismo vivo con funciones básicas y fundamentales para mantenerlo con vida. Cada componente, por pequeño que sea es imprescindible, está relacionado con otro como las células que al hacerlo forman un tejido, todo tejido conforma un órgano que, a su vez, es parte de un sistema (circulatorio, digestivo, respiratorio, etc.) religioso, político, comercial, de parentesco, etc. Asimismo, existen interrelaciones entre los distintos sistemas que llamamos integración funcional de las instituciones. Si existe algo en la sociedad es porque cumple una función; de lo contrario, se atrofiaría o desaparecería.

La responsabilidad de la sociedad en la constitución de lo humano tuvo su mayor ímpetu en el marxismo. Una forma de entender la realidad y al hombre. Ya que ve a las sociedades como resultado de un proceso histórico esencialmente determinado por las relaciones de producción que se encuentran constituidas por clases antagónicas. Plantea que la base sobre la que se levantan todas las civilizaciones es la producción y reproducción de la vida de sus miembros: formas de producción económica, relaciones de intercambio, de consumo, etc. Los modos de producción son esa categoría histórica que da cuenta de un tipo de relaciones económicas dominantes. Las sociedades se organizan por grupos o clases, lo que hace patente la desigualdad entre sus miembros, unos se enriquecen por medio de los excedentes de producción, ya sean tributos, renta de la tierra o plusvalía. Encontraba como el resto de las disciplinas humanísticas y sociales, un factor ordenador y determinante de los procesos sociales, en el factor histórico-económico. Con el fin de que esta relación no sea subvertida, las clases hegemónicas norman esa forma de vida creando formas culturales y sociales, cuya principal función es mantener el orden social y el estado de cosas que les dan privilegios. Pero se trata de una perspectiva que no libera al hombre, lo ve como efecto de sus circunstancias culturales, aunque las propuestas biologicistas se mantienen manifestando la diferencia de razas, lo que las hace

decadentes a la mirada de los otros; legitimando una actitud antisemita y cualquier otra forma de racismo de finales del siglo XIX y que termina con el fin de la 2ª guerra mundial en 45.

La preocupación que podríamos llamar propiamente antropológica se reflejó en que prácticamente todos los estudios sociales y culturales se abocaron a las investigaciones sobre el parentesco a finales del siglo XIX y el primer tercio del XX, tiene mucho que ver con el interés intelectual de Occidente. Los antropólogos comienzan a interesarse en los pueblos no occidentales con el objetivo de alcanzar a la Otredad, entendida como las "otras formas de vida", contrastar y encontrar semejanzas en la condición humana. Así es como aumentaron el número de investigaciones también se desarrolló la etnología, por eso los intereses científicos sobre la familia y el parentesco se ampliaron para entrar en el escenario académico que consolidaría las perspectivas disciplinarias propias de la antropología y de la etnología, como disciplinas científicas.

Malinowski es uno de los antropólogos y etnólogos más importantes de principios de siglo XX, y reconoce su deuda con Rivers (1900 y 1910) por su método genealógico, que lo ve como el instrumento para la investigación del funcionamiento social de la familia y de la organización del parentesco. Rivers pensaba "que cuanto más primitiva es una sociedad, más concreto es su pensamiento y, por lo tanto, más apto resulta el método genealógico" (Bestard, 1988:64). Para Rivers, incluso una muerte, con los consecuentes rituales funerarios y de duelo, resultaría del todo incomprensible si no situáramos que el muerto pertenece a una familia, a su vez, se relaciona con todo el mecanismo social para la comprensión incluso del dolor que le causa a los deudos como indispensable para entender el lugar que tiene en la estructura genealógica general. Estaríamos de acuerdo con Rivers, pero sustituyendo el argumento histórico por el estructural, propondríamos que en la base de las operaciones mentales y culturales se encuentra el método genealógico de jerarquizar, clasificar, prohibir y legitimar.

"El advenimiento del psicoanálisis, sobre todo la teoría del complejo de edipo, cayó como bomba sobre las más bien áridas exposiciones de la escuela evolucionista. Al propio tiempo, los trabajos en Norteamérica de antropólogos como Lowie y Boas Contribuyeron mucho a socavar los esquemas evolucionistas [...] Sin embargo fue el polaco Malinowsky,

combinando su interés por el psicoanálisis con un intenso periodo de trabajo de campo [...] quien dio nueva vida a los estudios del parentesco. No le interesaba en absoluto la terminología ni la especulación evolucionista, sino hallar una explicación a las costumbres [...] en el contexto de su propia cultura.” (Fox, 2004:20)

La idea del mito de Edipo como una condición universal, presentaba una situación muy atractiva, un elemento común a todas las culturas, pero que pronto mostró para el antropólogo polaco que se trataba de una propuesta etnocéntrica, no encontró en ella ninguna condición psicológica universal. A Malinowski le concernían los abordajes sincrónicos, a profundidad, estas estrategias eran relevantes pues su interés eran los pueblos aborígenes, para él no deberían estudiarse en relación con los afanes explicativos de Occidente, sino simplemente por el interés en estas formas de sociedad: donde investigar a los nativos y sus circunstancias. Las maneras en que las distintas prácticas, tradiciones, rituales e instituciones se desplegaban y se relacionaban unas con otras, construyendo un sistema articulado cuya encomienda principal era asegurar la reproducción misma del grupo y del sistema.

Las instituciones de parentesco son las unidades principales en esta construcción teórica, la institución de las instituciones, la clave en los mecanismos sociales y culturales ya que es la célula de la reproducción social. Así, resulta entonces como condición y efecto de las relaciones económicas, políticas y culturales, etc. Estas dinámicas de parentesco son el centro del análisis, siguiendo las formas en que organizaban la producción agrícola, los sistemas de caza, la construcción de canoas, el comercio y el poder todo orbitando alrededor de los sistemas de matrimonio, entendido ahora como formas de alianzas e intercambios entre los grupos. La búsqueda de Malinowski era comprender las diferentes clases de instituciones y sus operaciones, así como la función social que desempeñan, ya que para él tenían la principal encomienda de reproducir, manteniendo el orden social.

“Malinowsky (1913), en el prefacio a *the family in the Australian Aborigines* y al referirnos a la forma en que los evolucionistas presentan los hechos, comenta que sus especulaciones no se dirigen al “funcionamiento real del mecanismo social, sino a las supervivencias, rudimentos y condiciones primigenias ficticias”. Y añade: el método del pensamiento sociológico no se ha desarrollado a partir de las formas sociales vivas, sino a partir de sombras restos petrificados” (Bestard, 1988:63).

Bestard subrayó que la teoría extensionista del parentesco propuesta por Malinowski le da gran importancia a las relaciones y a los lazos tras los cuales se originan estas nociones y se extienden hacia grupos sociales sucesivamente más amplios. Para el antropólogo polaco, los términos de parentesco son en realidad, simples etiquetas que dan cuenta de relaciones sociales. Le interesa la perspectiva del ser humano como efecto de una múltiple aproximación simultánea, mostrando las diferentes facetas de lo que somos, de las contradicciones que nos habitan, de la manera que podemos decir una cosa y hacer otra. El interés de la antropología desde su nacimiento se fue diversificando la condición humana, la cultura, las formas de organización social, económica y política, los sistemas de creencias, los sistemas de parentesco, lo particular comprendido como folclore y lo compartido entre los pueblos.

La condición humana puede comprenderse a partir de las diferencias que encontramos entre las maneras de vivir de los distintos pueblos. Como decíamos antes, si advertimos lo diferente como efecto vemos lo propio y las constantes, la Otredad significaba la única puerta para vislumbrar la mismidad. Pero únicamente si en éste análisis se da cuenta de seres multidimensionales, atravesados por contradicciones, por sentimientos y pensamientos, por tradiciones e innovaciones, es decir, en la medida en que se presentan seres humanos inmersos en la complejidad que les es propia.

“Característico del método del doctor Malinowski es tener en cuenta todas las complejidades de la naturaleza humana. Por así decirlo, de hombres en relieve, no perfiles de una sola dimensión. Recuerda que el hombre es una criatura de emociones, por lo menos tanto como de razón; y está constantemente en la brecha para descubrir lo mismo la base emocional que la racional de cualquiera de sus actos. El científico, el hombre de letras, está demasiado predispuesto a ver la especie humana únicamente en abstracto, seleccionando una de las facetas particulares de nuestro ser complejo y polifacético. Entre los grandes escritores, Moliere es un ilustre ejemplo de interpretación unilateral. Todos sus personajes están lisos en una sola dimensión: uno es un avaro, otro hipócrita, otro un fatuo, etc. pero ninguno es un hombre. Todos son maniqués vestidos de forma que se parezcan mucho a los seres humanos; pero el parecido no pasa de ser superficial, por dentro todo es falso y un hueco, por qué la fidelidad a la naturaleza ha sido sacrificada en aras del efecto literario. Muy distinta es la representación

de la naturaleza humana en los grandes artistas, tales como Cervantes o Shakespeare: sus personajes son sólidos, dibujados no desde una perspectiva, sino desde muchas" (prólogo Frazer, 1975:8-9).

Por tanto, se trata de dar cuenta de seres humanos en las distintas circunstancias que rodean su vida, de tal suerte que en ocasiones la literatura o la pluma de algunos antropólogos, que muestran la diversidad de cada habitante de una aldea, es mucho más rica que las teorizaciones más agudas.

"Sin duda que, en la ciencia, una cierta extracción en el tratamiento es, no ya legítima, sino necesaria, puesto que la ciencia no es ni más ni menos que conocimiento elevado a la máxima potencia, y todo conocimiento implica un proceso de extracción y generalización [...] Asimismo, la ciencia del hombre se ve forzada a extraer ciertos aspectos de la naturaleza humana y a considerarlos al margen de la realidad concreta; o más bien se divide en múltiples ciencias, cada una de las cuales considera un aspecto particular del complejo organismo humano, como pueden ser el físico, el intelectual, el moral o el social; y las conclusiones generales que se tienen representan, más o menos, un cuadro incompleto del hombre como totalidad, puesto que los rasgos que lo componen no son sino unos pocos seleccionados entre una multitud." (Ib.:8-9)

Quizá éste sea uno de los retos más difíciles para la antropología. El esfuerzo de obtener sus generalizaciones del material etnográfico tal como lo intenta Malinowski, encontrar en lo particular, lo general, dirigirnos al grano de polen para hallar en él, el secreto del universo. Presentar al hombre bajo el más puro sentido de la dialéctica heraclitiana, es decir, desde distintas dimensiones, en sus luces y en sus sombras, en el centro mismo de las contradicciones que le habitan. No es un simple telón que refleja las condiciones de una sociedad y de una cultura, no se trata de "entes" que se adaptan siempre a las circunstancias y para quienes la cultura resulta la obligación de mantener una dinámica conservadora bajo cualquier circunstancia. Ya que de modo frecuente observamos, por un lado, a oriundos de una sociedad concreta que luchan por emanciparse, por cambiar las condiciones sociales que consideran injustas, por otro lado, en otros casos aceptan servilmente su condición de dominación y mantienen los mecanismos para que se perpetúe.

La cultura es esencialmente dinámica y habitada también por contradicciones, no todos sus elementos se articulan como engranes en una

maquinaria perfecta, que tiene una marcha sigilosa y sin problemas, como lo veían los antropólogos decimonónicos. Se trata de obtener perfiles en los distintos planos del despliegue de la condición humana desde los más profundos y estructurales hasta los más superficiales, evitar de cualquier modo la perspectiva acartonada que se obtiene desde una sola dimensión, es en la multidimensionalidad que atisbamos algo de la condición humana, únicamente desde la complejidad. Radcliffe-Brown, vio la necesidad de establecer una mirada que localizara los resortes y condiciones esenciales de la cultura y de la organización social, aquellos que se transforman en la maquinaria que mueve al resto de las maquinarias. Encontrar y estudiar las estructuras y sus funciones en los diferentes sistemas y planos que componen cada cultura: establecer las encomiendas que cumplen las distintas instituciones y las dinámicas que de ellas se derivan. Con ello, el peso de la investigación recaía en la estructura esencial y su vínculo directo con los sistemas de gobierno para el mantenimiento del orden social.

Esta perspectiva permite tejer las relaciones que existen entre la pequeña unidad doméstica y el resto del sistema social. El lugar articulador de los sistemas de parentesco tiene un papel destacado en la teoría estructural-funcionalista, que la dota de un poder explicativo profundo comparándola con las perspectivas paradigmáticas decimonónicas, sobreestimando las descripciones etnográficas. Sin embargo, aún se encuentra lejos de establecer una propuesta teórica que saliera de la herencia organicista de Spencer o del evolucionismo de corte darwinista. Además, con la excepción del relativismo cultural, los antropólogos podían ponerse en el lugar imaginario de sus objetos de estudio, concebían una etnografía que no fuera de manera oculta una autobiografía, algo del orden de una proyección, primero, desde una perspectiva teórica y luego para legitimar esta actitud como si se tratara únicamente de su posibilidad de sumergirse y empaparse de las culturas autóctonas. Aunque sin referirse a los individuos, a los *entes* particulares o a las relaciones interpersonales, siempre fueron vistos como actores representando la tarea socialmente necesaria en los distintos escenarios de una sociedad.

“Un sistema de Kinship y de matrimonio puede considerarse como un ordenamiento que permite a un cierto número de personas vivir y

cooperar una con la otra en una vida social" (citado por Dumont Louis Radcliffe-Brown, 1975:21).

Por tanto, entendemos que para Radcliffe-Brown lo esencial de las relaciones establecidas mediante el pequeño grupo doméstico sea la articulación social, gracias a la cual se transmite de una generación a otra los códigos y características de los intercambios: afectivos, económicos, políticos, etc. Mantener las normas que comandan las relaciones entre los individuos al interior de la unidad doméstica, como con la comunidad.

"Un sistema de parentesco [...] es, en primer lugar, un sistema de relaciones diádicas entre persona y persona en una comunidad, siendo regulado su comportamiento en cualquiera de estas relaciones, en mayor o menor grado" (Ib.:22).

Se desprende de esta cita que será quizá uno de los aspectos más importantes que muestren la diferencia entre la perspectiva de Radcliffe-Brown y la que realizará Lévi-Strauss. Ya que el segundo propone que no se trata únicamente de una relación diádica entre la pareja que contrae matrimonio, sino que lo mínimo a considerarse será la relación que tienen más de dos elementos que establecen el sistema de intercambio, un don, y un contra don, algo que se da porque se recibe algo a cambio. En el que la mujer será un cónyuge para uno y hermana para el otro, para decirlo con otras palabras, una familia es en realidad una pequeña asamblea, aunque nunca estén presentes todos sus miembros, sus lugares fantasmáticos se encuentran en la relación doméstica entre marido y mujer, determinan las características de la misma, la pareja está concertada por una compleja trama simbólica.

No es un asunto diádico, entre dos actores, si fuese así, el concepto de familia sería suficiente para dar cuenta del fenómeno y no tendríamos que pensar en relaciones de parentesco como parámetro más abarcador, en realidad se encuentra sumergido como sería el caso de un iceberg, la unidad doméstica es la parte expuesta y la más evidente. Sin embargo, lo más importante se encuentra en el conjunto de las determinaciones que la dirigen y la norman, lo que equivaldría a la parte sumergida, encontrar esas claves, que llevan a los actores a representar los papeles posibles que ofrecen los libretos de cada cultura particular. ¿Qué es lo socialmente considerado adecuado?, ¿qué resulta reprochable?, ¿qué es lo característico de las relaciones dentro del

grupo doméstico o familia nuclear?, ¿quiénes son los miembros de la familia extensa?, ¿cómo deben establecerse las relaciones con otros miembros? Las relaciones de cualquier clase son de alguna manera un intento de proyección a los ordenamientos familiares sobre la comunidad. Lo relevante es la fractalización de las relaciones de parentesco sobre el resto de los ordenamientos sociales.

"[...] en la construcción de un sistema de parentesco existen un número limitado de principios estructurales que pueden ser utilizados y combinados de distintas maneras. El carácter de la estructura depende de la selección, de la manera de usar y de la combinación de dichos principios. El análisis estructural de un sistema de parentesco debe, por consiguiente, efectuarse con referencia a los principios estructurales y a su aplicación" (citado por Dumont Louis Radcliffe-Brown, 1975:23)

Las características que legislan, forman y determinan a los sistemas de parentesco son finitas, esto es, aun cuando las capas más superficiales en la cultura, cada pueblo parece por entero distinto de los otros. Con todo, las fuerzas que lo gobiernan, coaccionan y determinan son limitadas, las mismas o muy semejantes. Un conjunto cerrado en el que los elementos y sus posibilidades combinatorias son finitos y comandados por leyes muy parecidas a las universales. Lévi-Strauss será quien anuncie que ese papel esencial lo tiene la ley de prohibición del incesto, que domina sobre el resto de las determinaciones, para decirlo de alguna manera, constituye el esqueleto sobre el que se sostiene cada cultura.

Los tres conceptos clave son: causalidad, estructura y función, se trata de los componentes de una teoría única en cuanto esquema de interpretación de los sistemas sociales humanos, que busca más allá de lo fenomenológico, no se contenta con la mera descripción de los hechos, busca las causas. La cultura no se explica por sí misma, explora en los mecanismos culturales de contingencia y necesidad establecidos en las relaciones entre los distintos elementos que componen la cultura y en cuanto a su relación y subordinación de unos y otros. Los tres conceptos están entrelazados lógicamente, ya que función alude a la utilidad dentro del sistema, al papel que desempeña algo en una relación de causalidad y a su vínculo, partiendo del provecho que obtenga la institución. "La teoría puede aplicarse al estudio de la continuidad de las

formas de vida social e igualmente a los procesos de cambio en esas normas” (Radcliffe-Brown, 1974:21).

Como podrá observarse, para Radcliffe-Brown existen procesos que determinan tanto el cambio como la continuidad social. Pero no es un proceso arbitrario, sigue un conjunto de operaciones, que determinan incluso el cauce de los conflictos, no toda sociedad puede arribar a los mismos puertos que otras, hay posibilidades e imposibilidades. El cuerpo teórico estructural-funcionalista es mucho más complejo que los que lo antecedieron, con todo, hoy día, puede verse como un empirismo ingenuo. En la medida que separan lo cotidiano de lo eventual, lo característico de lo excepcional o de la exégesis que se hace de la cultura y que está tan de moda hoy en día, pero que no alcanzan a revelar los sistemas de las determinaciones. Con Radcliffe-Brown la pregunta sobre las características compartidas entre los pueblos ya no resulta “ociosa” en la medida en que podemos comparar instituciones y prácticas sociales, había que salir de los límites de la comunidad para servirnos de los estudios particulares y establecer teóricamente generalizaciones, ésta era la encomienda del antropólogo.

No se trataba de meras etnografías era preciso trascender el interés exclusivo por lo etnológico, con la finalidad de encontrar lo característico para transformarlo en general. Es un método inductivo que va de lo particular hacia lo general. Hay una base, un soporte lógico por el cual los cimientos no biológicos del hombre, aquellos que originan lo simbólico, y que por su condición de esencialidad serían los mismos en todas partes y tiempos, según el antropólogo británico, sólo que cada uno realiza apuestas distintas en lo particular, que terminan por adaptarlo o no, a sus circunstancias ecológicas, climáticas y de vecindad con otros pueblos. Por consiguiente, desarrollan propuestas sociales, económicas y políticas con características propias, etc.

Kroeber (1909) siguiendo los hallazgos de Morgan, se diferencia del estructural-funcionalismo británico en tanto que se manifiesta sobre la necesidad de darle mayor importancia a examinar los sistemas de parentesco como determinados por el lenguaje, y no como un reflejo directo de dimensiones sociológicas como sus antecesores, sino de presiones y características de corte psicológico. Una lógica inconsciente, de modelos conceptuales clasificatorios que ordenan el mundo y las relaciones humanas:

parámetros que constituyen a una cultura y la hacen diferente de otras que definen un estilo de ser en el mundo.

"Se trata, pues, de estudiar la lógica interna de los sistemas terminológicos en tanto sistemas de clasificación. De esta manera, Kroeber insistía en el aspecto cognitivo del parentesco tratándolo como universo lógico, Mientras que Rivers se planteaba la mecánica de la organización social tratando la terminología del parentesco como reflejo de esa mecánica." (Bestard, 1998:71).

Traslada la problemática del parentesco al conjunto de posibilidades lógicas, que a su vez norman las particulares formas de ver el mundo. Con lo que permite un diálogo franco y directo con Durkheim y Mauss en tanto ellos elucidaron la importancia que tienen los sistemas taxonómicos y de clasificación para percibir el mundo, que descansan en los sistemas de parentesco, proyectando sobre el universo en el que viven de manera implícita y podríamos decir inconsciente. Dotando esta realidad sobrepuesta a las "cosas del mundo" de leyes que se desprenden de estas mismas clasificaciones. Mediante estos parámetros se busca vivir como su efecto cuyo resultado es la cultura: un sistema ordenado lógicamente de clasificaciones que constituyen una forma de mirar, entender y actuar en el mundo.

En relación con Evans-Pritchard que fue discípulo de Radcliffe-Brown, quien buscó los mecanismos compartidos entre distintos pueblos, en 1940 desarrollaba la teoría de las *gens* como una forma de organización familiar que encontrará en la Grecia y Roma antigua, así como en el sur del Sudán, se trata del parentesco establecido por la filiación de un pariente conocido. El parentesco se relaciona con las instituciones para articularse a los sistemas y al poder sobre todo a sus formas políticas. Lo relevante es que este descubrimiento adquiere un lugar trascendental en la medida en que aparece en otras sociedades de otros tiempos. Meyer Fortes en su libro *Dynamics of Clanship among the Tallensi* del año 1945 amplía, según Robin Fox, los sistemas de parentesco como base para entender la estructura social a partir de la condición política. Con lo que los sistemas de parentesco subsumen los sistemas de clasificación que determinan las maneras de relacionarse con el entorno, con las condiciones de las relaciones económicas, políticas, y afectivas entre los miembros de una comunidad.

#### 1.4. EL ESTRUCTURALISMO Y EL PSICOANÁLISIS.

En particular, veamos en que contexto surgen las escuelas antropológicas y sus filiaciones a fin de ubicar al estructuralismo en un amplio sentido, primero, para luego encontrar sus articulaciones con el psicoanálisis. En esta dirección, el equipo de los *bricoleurs* (Ortner, 1993) dominó durante la década de los cincuenta, estaba constituido por tres grandes escuelas: a) la estructural funcionalista británica, heredera de la tradición clásica de Radcliffe-Brown y Malinowski, b) la antropología norteamericana representada por dos grupos: el propiamente culturalista, y el llamado de cultura y personalidad (psicocultural, partiendo de la autora) representados entre otros por Margaret Mead y Ruth Benedict. Y finalmente la de c) las evolucionistas norteamericanas, construida alrededor de las figuras de Leslie White y Julian Steward. Constituye el periodo de la postguerra, caracterizado por un gran dinamismo y efervescencia intelectual. A finales de esa década, aparece un nuevo fervor intelectual que encontró causas profundas en la reconfiguración y reorientación teórica en el ámbito de la antropología generando tres grandes escuelas: 1) La antropología simbólica, 2) la ecología cultural y 3) la estructuralista. Tres escuelas que analizaremos brevemente a continuación.

La antropología simbólica se desarrollará en dos escenarios: el primero dirigido por Clifford Geertz en Chicago y el otro por Victor Turner en Cornell, (dos gigantes que encontrarán su lugar en la historia de la antropología). Es relevante la manera en que Ortner muestra las deudas intelectuales de cada uno de los dos grandes teóricos, la filiación intelectual en el caso de Geertz, lo liga de manera directa con Talcott Parsons (quien a su vez era heredero del pensamiento Weberiano), en cambio, las deudas intelectuales de Turner deben buscarse en Durkheim. Turner representa el viraje de la antropología británica que trabajaba con los fenómenos sociales.

Mientras que Geertz propone que la cultura no se encuentra en la "cabeza de los hombres, sino que toman cuerpo en los símbolos públicos, símbolos mediante los cuales los miembros de una sociedad comunican su visión del mundo, sus orientaciones de valor, su *ethos* [...] entre sí [y] a sus futuras generaciones" (Ortner 1993:13). Victor Turner propone que los símbolos en

realidad, no son más que vehículos de la significación y de la cultura. En realidad no me parecen propuestas encontradas, sino que muestran un mismo fenómeno en estratos distintos de la operación cultural.

Podríamos caracterizar como el centro de la problemática geertziana la necesidad de comprender y mostrar como "los símbolos modelan las maneras en que los actores sociales ven, sienten y piensan con respecto al mundo" (Ib.:13). De modo que, cualquier interés por comprender una cultura no puede escapar de una metodología hermenéutica que analizaría esos símbolos en sus textos y en sus antecedentes culturales. En cambio, Turner buscaba las vinculaciones directas entre el orden simbólico y el orden social, más concretamente "en las maneras en que los símbolos desempeñan ciertas operaciones prácticas en el proceso social" (Ib.:13), como los ritos de transición, de purificación y por la importancia de los seres míticos como mantenedores del orden social, etc.

Perspectiva funcionalista que comparte Aguirre Beltrán quien plantea que el nagualismo busca resolver las incertidumbres sociales propias de una economía sostenida en la agricultura de temporal, que lo reduce a un complejo sistema de prácticas y creencias, cuya encomienda es la reproducción del sistema social, por lo que en realidad busca soluciones fáciles y cómodas en la medida que los fenómenos en si, quedan del todo inexplicados. Turner lo que busca es comprender el lugar que tienen los símbolos como articuladores sociales, como sistemas de relación, se pregunta cómo los símbolos permiten resolver los conflictos y contradicciones sociales, muestra la encomienda de los símbolos hacia el desempeño del mantenimiento del orden dinámico de las sociedades. Atrás de su búsqueda está encontrar la función social que ocupa el símbolo en circunstancias precisas. Siguiendo de algún modo la tradición de la escuela estructural-funcionalista británica.

La ecología cultural es la legítima heredera de un enorme bastión de pensadores, de la primera generación, encontramos antropólogos como Morgan, Marx, Engels y Tylor. En la segunda generación, ya en la década de los cincuenta destacarían: Leslie White, Julian Steward y Gordon Childe, entre otros. Los estudios se localizan en otro perímetro del análisis social, pues su interés los dirige a estudiar en las comunidades las grandes tendencias tecnológicas para resolver sus principales problemas sociales: alimentación,

vestido, edificación de viviendas, características de los instrumentos, herramientas, calendarios agrícolas, etc. Pero sobre todo buscan la forma en que estas necesidades se modifican por las nuevas condiciones climáticas, cataclísmicas o simplemente por las nuevas exigencias sociales que se presentan. Así, los cambios sociales marcan las grandes tendencias en la historia, entendiendo por historia las diferentes maneras y los recursos empleados para sobrevivir mediante la adaptación —a través de la cultura, social y tecnológica— a las condiciones del medioambiente.

Brevemente, podríamos decir que el núcleo duro de la propuesta de la ecología cultural se encuentra en los fenómenos de la adaptación, y en especial estudian cómo la cultura permite o bien resiste a estas exigencias adaptativas. "Es precisamente en este punto que la ecología cultural ofrece una nueva perspectiva... Ella presenta atención entre lo interno y lo externo; ubica como el resorte impulsor del movimiento evolucionista el intercambio entre cultura y medioambiente" (Sahlins 1964:135-136). Perspectiva teórica que le permite fecundos intercambios con la historia y la arqueología, etc.

Lévi-Strauss conmocionó los estudios antropológicos en general y del parentesco en particular, a finales de la década de los 40a y principios de los 50a. Creando una revolución en la concepción del hombre y de la cultura que impactó a la filosofía y a otras disciplinas sociales y humanas. Los estructuralistas franceses es el nombre asignado al movimiento que siguió a las elaboraciones teóricas de Lévi-Strauss, quien "procuró establecer la gramática universal de la cultura, la manera en que las unidades de discurso cultural son creadas (por el principio de oposiciones binarias), y las reglas de acuerdo con las cuales las unidades (parejas de términos opuestos) son ordenadas y combinadas para generar las producciones culturales reales (mitos, [ritos], [sistemas taxonómicos], reglas matrimoniales, etc.)" (Ortner 1993:22). El estructuralismo es lo que determina la forma que asume cada cultura, pues constituye una gramática de sistemas lógicos de posibilidades e imposibilidades, compuesta por pares de opuestos.

En este sistema de oposiciones se sientan las bases de los sistemas de clasificaciones, mismos que son los que definen las posibilidades y los límites de una cultura; orientados bajo un sistema de coordenadas específicas a partir de las cuales podemos identificar lo que las caracteriza, lo particular, lo propio.

Mientras que en la base de cada una, encontramos los elementos que podemos considerar generales, en efecto, como constantes transculturales que pueden constituir características universales. Desde la perspectiva estructuralista podemos concebir a los mitos, por ejemplo, como recipientes privilegiados en donde encontramos de modo más claro este sistema de coordenadas constituido por sistemas binarios. Y de manera universal como axiomas que determinan los procesos que enmarcan y delimitan lo pensable frente a lo impensable. De modo que, todo mito en cualquier parte del globo tiene la encomienda de explicar los orígenes, el punto de arranque de cada cultura es un axioma que detiene las pesquisas sin fin de nuestros orígenes, sobre nuestras causas, son las bases del mismo sistema de causalidades.

Lévi-Strauss influido por el pensamiento freudiano, la teoría marxista, la música y la teoría estructural-funcionalista, dedica su vida a estudiar las operaciones y las partículas básicas sobre las que descansan las diferencias culturales, los diferentes tipos de taxonomías y categorizaciones. Buscó las coordenadas esenciales de soporte a toda clase de leyes que rijan y gobiernen los actos humanos. En su texto de 1949 llamado *las estructuras elementales de parentesco*, propuso los ordenamientos operables de los vínculos entre los parientes, a partir de lo permitido y lo prohibido. El antropólogo sigue la propuesta del tabú del incesto, como lo proponía Freud en su trabajo titulado *Tótem y tabú*, se transforma en ese supremo de todas las relaciones sociales.

Sigmund Freud en *Tótem y tabú* de 1913, nos muestra como autor de su época que se encontraba preocupado por los orígenes de la cultura; para él, había sido efecto de una interdicción temprana, no de un lento y gradual proceso evolutivo. Por tanto, ese momento tenía que ver con el cambio en una horda primitiva, en que debió de subvertirse la esclavitud a los instintos que hermanaban al hombre con el resto de las bestias, algo del orden de una mutación. Que consistió en que los machos jóvenes mataban al macho dominante de su horda, para lograr el acceso sexual con las hembras de su grupo, pero sucedió que una vez realizado el tiranicidio y devorado ritualmente por los jóvenes machos, les acudió el remordimiento y la culpa. Ya que, ese macho además había sido proveedor, cuidador y les había enseñado lo que sabían. Momento en el que descubren la liga de parentesco que lo ubica como

padre; como consecuencia, se autocensuran a las hembras de su grupo para poder acceder a las hembras de los otros grupos. De esta manera, nace un sistema de intercambio de las hembras entre los varones de diferentes hordas, resguardado por el Tabú al incesto. Además muestra la relación triádica que constituyen las relaciones de parentesco, los hombres que intercambian mujeres para formar familias.

Para el padre del psicoanálisis, el tabú del incesto es el factor ordenador que crea las condiciones necesarias y suficientes para constituir a la cultura y de cualquier tipo de sociabilidad humana. Por esto, no es la cultura la que moldea el psiquismo de los hombres sino es el psiquismo el que moldea a las culturas. *El malestar en la cultura* es la obra de Sigmund Freud en la que presenta además cómo nuestra especie paga un precio muy elevado en términos de sacrificio, por alcanzar un supuesto bienestar que se da siempre postergado, tratándose de una simple promesa. La cultura sacrifica además la vida pulsional y reprime la espontaneidad. Freud nos enseña que el hombre está condenado a la errancia del deseo. Desnuda el malestar intrínseco de la política, frente a la imposibilidad de encaminar a los hombres por la vía de la "felicidad de vivir juntos", y muestra los riesgos y tensiones que resultan de esa imposibilidad.

*El malestar en la cultura* fue escrito en el año de 1930, en pleno ascenso del nazismo. Freud siempre había propuesto que el ser humano no debe pensarse ni teorizarse de manera individual, ya que es un ser social. Definir entonces al sujeto como efecto de la dialéctica, del conflicto que se sostiene entre las pulsiones. Así, la dialéctica entre ambas pulsiones marca el movimiento del deseo que constituyen al psiquismo, como a la vida social. Sin embargo, el malestar es inherente al sujeto y a la cultura. Desde que los lazos sociales se construyen sobre la base de la renuncia pulsional, es imposible suponer un estado de satisfacción en términos de plenitud o ausencia de conflicto. Las pulsiones, para obtener alguna satisfacción, se ven obligadas a tomar ciertos rodeos sustitutos de placer.

Freud no cree que pueda existir un contrato social libre de conflictos o que promueva el bienestar de todos sus participantes independientemente de cómo sea éste, en última instancia buscará que atenúe el desamparo originario, o la

conflictividad. Pero sólo es posible pagando el alto precio de la renuncia a la sexualidad y a la agresividad constitutivos, que le son tan repulsivas a los ideales que la cultura impone en todos los tiempos y todos los lugares. El superyó aliado a la moral y el deber, se convierte en la pieza clave para entender el malestar que subyace a la operación de la cultura. La cultura y la sociedad requieren del sacrificio del individuo, sobre todo de aquél que puede ser doblegado, para servir a los otros, buscando que pierda su actitud crítica, y deje de confrontar "el orden y el estado de las cosas de la sociedad y de su gobierno".

El malestar en la cultura se encuentra esencialmente ligado a la represión de la dialéctica entre *Eros* y *Tanatos*, entre estos dos términos complementarios, antagónicos y polares se despliegan los destinos de las personas y de los grupos. Por esta compleja dinámica, no es posible concebir una relación de satisfacción entre sujeto y cultura, tampoco es posible sostener una cultura que produzca solamente malestar. Toda cultura debe proporcionar una cuota de placer mínimo para mantenerse medianamente en operación, se trata de un placer sustitutivo. Sólo entonces, cuando es imposible continuar el engaño se realizan las grandes o pequeñas transformaciones sociales, las culturas son conservadoras, temen a los cambios. Aceptamos nuestro servilismo en el contrato social, por miedo a la libertad. Eso es exactamente lo que nos advertía Freud, la facilidad con la que se vive en el auto engaño, de la manera en que todas las instituciones y el sistema social busca perpetuarse, mantenerse a toda costa. Vivir engañados, aplicándonos falsos raseros, suponiendo de manera automática que aquellas metas que ambiciona la sociedad son las que debemos seguir y que quizá nos harán más felices. Cuando en realidad no nos conducen a obtener ningún bienestar, manteniendo el engaño, la verdad nos asusta y nos duele. El aparato psíquico actúa simplemente porque no soporta el desasosiego que le produce el malestar y el sinsentido, por lo que rápidamente busca con el "yo" dar respuestas aunque sean malas o falsas con tal de eludir la angustia, nos aferramos a ellas si nos evitan el malestar.

Regresando a la perspectiva de Lévi-Strauss que muestra la condición en que actúan las características estructurales como primeras determinaciones en un universo complejo de interacciones, sobre fondo y forma. "Este es el sentido

que Lévi-Strauss plantea su afinidad con Marx y Freud, quienes similarmente argumentaban que bajo la proliferación superficial de las formas, se encuentran operando unos cuantos mecanismos relativamente simples y uniformes (De-George and De-George 1972) Tal percepción nos conduce a distinguir mucho más claramente entre simples transformaciones que no operan dentro de una estructura dada, y un cambio real que implicaría un cambio estructural, que podría ser la revolución si se quiere, por el que la propia estructura se transforma" (Ortner 1993:23-24). Un cambio que opere a nivel estructural es algo auténticamente difícil, además es necesario que se mantenga por largas generaciones para hablar de una modificación propiamente estructural.

Por su parte, el antropólogo Lévi-Strauss transformó los elementos que nos aparecen como irracionales de la cultura en elementos inconscientes, que siguen una determinación lógica. O bien, no es el caos lo que los articula, transformándose "lo inconsciente" en una característica fundamental para el análisis del hombre y de la cultura, creando una teoría que propuso una racionalidad de lo irracional. Las maneras de trabajar con las determinaciones a partir de sus efectos, las causas a partir de sus consecuencias o de sus representaciones.

La teoría estructuralista plantea, a diferencia del funcionalismo, que no todos los elementos socio culturales tienen la misma importancia, considera que existen unos más determinantes, unos tienen la encomienda de ser el soporte de los otros. Como en la edificación de una casa, unos serían los cimientos sobre los que se levanta una determinada construcción; soportan todo el peso del edificio. Sobre éstos se pone el armazón que dará las características del edificio, su estructura, su esqueleto, el sistema de castillos y trabes... El antropólogo estructuralista, como el psicoanalista, se encuentra más interesado en radiografías que en fotografías, o si fuese el caso, en esta última busca el armazón que las subyace.

La estructura determina lo que es un muro de carga del que no lo es; además, nos permite diferenciarlo. En efecto, separar lo contingente de lo necesario. No somos libres de abrir puertas o ventanas en cualquier lado, aunque el edificio vecino las tenga como quisiéramos. De cualquier manera, las posibilidades de sometimiento y libertad en cada una de las culturas como en los individuos se encuentra condicionada por las características estructurales.

Los sujetos tanto como sus producciones culturales se comportan de la misma manera. Pensémoslo como un fenómeno de fractalización, que va de la estructuración psíquica hacia las grandes instituciones y dinámicas sociales.

El propio Althusser aclara aún más este sentido de paradójica libertad, al mostrar que el sujeto se encuentra sujeto a condiciones determinantes. Con todo, existe la posibilidad de determinar las reglas de su determinación, y por así decir, la libertad estriba en la posibilidad de someterse libremente a su propio deseo ". . .el individuo es interpelado en tanto que sujeto libre para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte libremente, por tanto, su sujeción; por tanto —cumpla por sí mismo— los actos y los gestos de su sujeción. Sólo hay sujetos para y por su sujeción. Por esto —caminan por sí mismos" (Althusser, 1968:148).

A pesar de la variedad de conceptualizaciones sobre lo qué es la estructura, la mayoría de los autores optan por concebirla desde la perspectiva sincrónica. Con el objetivo de encontrar la causa de un determinado acontecimiento dentro de los elementos que intervienen en su formación, pues no se buscan en el pasado ni sus raíces en la historia. Por consiguiente, la noción de sincronía resulta fundamental a la teoría estructural, tomada de la lingüística, tras la cual se hace el análisis del hombre, de la cultura y de las sociedades a fin de crear modelos y establecer comparaciones entre los conjuntos simbólicos que los caracterizan. El diálogo entre lo simbólico de la cultura y lo simbólico de la carne que se hace verbo: humaniza. Lo biológico se encuentra en un papel subordinado soportado por el orden simbólico.

Continuemos con el ejemplo del edificio: si queremos conocer sus características estructurales hay que estudiarlo, saber cómo están los cimientos y el sistema de trabes, tras las cuales podemos inferir el proceso de construcción del edificio. La historia de la construcción en sí misma resulta inútil para la teoría estructuralista, antes bien, le interesa conocer la razón última que explique el porqué el edificio es como es, nos acercáramos si estudiamos el plano arquitectónico.

Los postulados estructuralistas contrastan con los funcionalistas y fenomenológicos en tanto estos últimos ven a la sociedad como un conjunto organizado, donde prácticamente los elementos tienen el mismo peso e importancia, tras su interacción y preservación, se crean instituciones que, por

así decirlo, forman a la sociedad. El estructuralismo agrega que, para que exista ese orden hay que estudiar al factor ordenador, con motivo de que éste no se encuentra en el interior de los elementos. En el caso de la música: hay instrumentos y cada uno es importante en sí mismo. Pero para escuchar es necesario que exista algo que de un orden a cada uno de los instrumentos, que diga cuándo deben entrar y cuándo salir, en qué escala se toca, qué notas, en cuál clave, en qué secuencia, en qué tiempo, cuándo entra un *crescendo*, etc.

A saber, la estructura sería como la armadura en una partitura, aquellas anotaciones que sin escucharse se marcan del lado de la clave y determinan las características de la ejecución instrumental, ahí están los tiempos, la clave musical, lo que indicará más adelante si será un bemol o un sostenido, etc. Es una instrucción que actúa determinando directamente los valores temporales y las notas de los compases, este es el papel que los teóricos asignan a la estructura, aquellas determinaciones que únicamente se infieren por sus repercusiones. Pues están del todo incorporadas en la forma, será escuchando música y sabiendo solfeo y contrapunto, que podremos establecer las características normativas de la pieza.

Del ejemplo anterior, lo relevante es que lo estructural no se encuentra en el fenómeno empírico de la música. Aunque para dar cuenta de esto sólo contamos con la música, sus formas y sus ordenamientos. No hay un más allá de la música, como si se tratara de un metalenguaje, es en la ejecución de una pieza que se despliega gracias a su estructura. Para Lévi-Strauss la estructura es un sistema, y cada uno está regido por un código que permite, si el antropólogo logra descifrarlo, su traducción a un lenguaje más simple. Además, la estructura sería la razón última que nos permite entender un determinado fenómeno, por la que accedemos a sistemas clasificatorios mediante los cuales construimos la realidad. La estructura es una totalidad lógica definida por las interrelaciones de los elementos que componen un determinado sistema. Lo principal es que el hombre, según el antropólogo francés, es un ente simbólico, determinado y sostenido por una red simbólica. La estructura de la red simbólica nos permite habitar una realidad, pensar y actuar en ella, mediante las prohibiciones se establecen los límites de este precipitado simbólico que representa a un sujeto, en sus determinaciones psíquicas. De nuevo, aparece

el interés por el hombre universal, aquello esencial al hombre y a sus producciones que encontramos como constante, como necesaria.

De tal modo, Lévi-Strauss nos muestra —si alguien cree, por ejemplo, en el Vudú, es posible a partir de lo que llama “la eficacia simbólica”, actuar sobre los sistemas supuestamente autónomos del organismo detener un sistema como el circulatorio, el digestivo o el respiratorio; y es tan honda su influencia, que es posible que nos encaminemos a alguna enfermedad o incluso la muerte— la expectativa construida simbólicamente, de las leyes que gobiernan el cosmos y a nosotros, actúa incluso en dos direcciones. Es decir, procurándonos enfermedad y muerte o, su inverso, salud y curación. Tras la eficacia simbólica y gracias a que los humanos se estructuran como un lenguaje; esta intervención implica una influencia directa sobre lo psíquico y lo somático. Somos un efecto de lo simbólico. Tanto la salud como la enfermedad del cuerpo y el alma se encuentran así determinados.

La escuela estructuralista tiene una posición abiertamente crítica frente a las antropologías descriptivas, en las corrientes con postulados explicativos sustentados en la teoría histórica y en las teorías del proceso social. Puesto que suponen que muestran la operación de los fenómenos que actúan en las transformaciones sociales, cuando en realidad los enuncian y los aluden, indicando que se trata de procesos históricos, pero ¿qué es eso?, ¿qué ocurre en ellos?, ¿cuáles son las determinaciones más influyentes y por qué? ¿Qué variables operan para modificar un determinado fenómeno?, y ¿cómo actúan? De lo contrario, desde este supuesto, la historia se transforma en una caja oscura en la que se procesan o modifican los fenómenos, sin que podamos en realidad dar cuenta de ellos. La historia simplemente muestra sus efectos, pero no sus características ni sus formas de actuar. Por consiguiente, acudir a la historia para explicar algún fenómeno siempre será una manera fácil para el investigador, pues con esta finalidad demostrativa, encuentra explicaciones cómodas a sus especulaciones, a partir de la razón histórica, como si el simple hecho de aludir a la historia explicara algo en sí mismo, del estilo de cosas como las del evolucionismo del que hemos hablamos, y si fuese así, habría que preguntar ¿cómo?

De la teoría estructuralista se desprende una consideración directa sobre el espíritu humano al mostrar que está gobernado por condiciones de carácter

estructural, inconscientes, que se encuentran fundadas bajo una lógica que se desentraña al entender los ordenamientos del sistema simbólico. Baste ahora de manera preliminar, que refiere a un sistema de significantes (como lo propone Jacques Lacan) constituidos por pares de opuestos binarios, expresados directamente en la estructura del lenguaje. No hay un más allá del orden simbólico en el sentido que no existe un "hombre natural" como propondrían los jusnaturalistas.

La propuesta de Jacques Lacan destaca un acto psíquico, cuya creación hace operar lo simbólico, alejado de cualquier referencia natural o educativa como si la "larva humana" de modo espontáneo adquiriera el lenguaje. Desde Lacan debemos enfatizar que lo Simbólico apunta a la desnaturalización mediante un acto, desprovisto de cualquier referencia a la noción de proceso; antes bien, de un hecho constituyente como la interdicción. Más allá de Lévi-Strauss, con Lacan comprendemos que no se trata de un *corpus* que nos allegamos, el símbolo sobreviene en el cachorro humano de la permutación del instinto en pulsión y de la necesidad, en deseo; trocar el grito en demanda, de suerte que lo humano debe realizarse cada vez que nace un niño; o sea, una operación de sustracción animal.

"Pensemos en el origen del lenguaje. Imaginen que hubo un momento-en que, sobre esta tierra, se tuvo que empezar a hablar. Admitimos, por tanto, que hubo una emergencia. Pero a partir del momento en que esa emergencia es aprehendida en su estructura propia, nos es absolutamente imposible especular sobre aquello que precedió si no lo hacemos mediante símbolos que siempre han podido aplicarse. Lo que surge parece extenderse siempre en la perpetuidad, indefinidamente, más acá de sí mismo. Con el pensamiento no podemos abolir un orden nuevo. Esto se aplica a todo lo que quieren, incluido el origen del mundo." (Lacan, 1986:14-15)

Por otro lado, la tradición estructuralista produjo, durante los años setenta en Francia, una condición híbrida entre la antropología y el marxismo con Althusser, quien fue uno de los principales artífices de esta vinculación. Pero, esta facilidad con la que articuló también tuvo consecuencias, dado que el marxismo tenía dos soportes esenciales: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Con la finalidad de que el marxismo se fusionara con el estructuralismo para constituir un híbrido imposible: un marxismo estructural,

hubo que truncar el soporte histórico, subrayando la dimensión estructural dialéctica de las operaciones culturales. La cultura aparecía en el centro de sus argumentos por su tradición simbólico-estructural, pero del lado de la ideología o bien de la falsa conciencia como una producción asociada a las clases hegemónicas.

Con la finalidad de mantener las condiciones de dominación, aun en el orden simbólico, no era más que otro nivel más profundo de la expresión de ese orden social injusto y de la necesidad de perpetuarlo. En Inglaterra el fenómeno fue diferente, dado que había construido su propia tradición —dentro de una antropología dirigida a lo social— tras generar marcos adecuados para la inclusión teórica del marxismo, respetando su condición materialista, dialéctica e histórica. La teoría ecológica, a la luz del marxismo era vista como un materialismo vulgar, de modo deliberado, desideologizado, opina Ortner.

Sin embargo, propuso que una de las virtudes de la antropología de carácter marxista estructural, era su método profundamente sistemático y ordenado, “tenía en su esquema un lugar para cada cosa” (Ortner op.cit.:30), quizá esa no sea una virtud, como opinaba Popper en su crítica al marxismo, en que los fenómenos sociales siempre encontraban una explicación. Prácticamente sin existir un campo de incompetencia o imposibilidad explicativa. Este fue uno de los principales problemas de quienes seguimos a modo de doctrina la propuesta marxista, la ilusión generada ante el orden y entendimiento global, cuando en realidad una significativa dimensión del fenómeno no la comprendíamos. Aunque con ignorancia, deslegitimábamos a nuestros críticos pues al fin y al cabo eran seguidores de una ideología burguesa o eran simples defensores del *status quo*, teníamos más certezas, casi ninguna duda, buscábamos más confirmaciones que cuestionamientos a nuestros enfoques.

Todos los hombres son iguales, como seres sociales efecto de una sociedad particular, en caso de tratarse de una sociedad sana creían imposible originar aberraciones tales como: la homosexualidad, la delincuencia, la prostitución, la disidencia, etc. El hombre era una simple proyección de las condiciones sociales y culturales, por tanto, los motivos que tendían a legitimar las desigualdades sociales eran concebidos como una falsa conciencia, efecto de una alienación necesaria según la sociedad de clases o castas. Una vez satisfechas sus necesidades primarias: alimentación, vestido, techo, educación

y salud prácticamente todo lo demás era frivolidad, además de que las formas religiosas encubrían la dominación: ideologías y falsas conciencias. Existía una idea russoniana de "un hombre naturalmente bueno", corrupto por efecto del orden social injusto y artificialmente desigual.

Había que dirigirnos al estado primordial de ese "hombre natural" que se desprendía como una forma de relación dominante en el comunismo primitivo o el primer modo de producción, cuya historia mostraba que los hombres eran espontáneos y naturalmente «buenos», por consiguiente, se consideraba un abuso cualquier trasgresión a estos ordenamientos naturales. O como formas ilegítimas que dieron lugar a la aparición de una sociedad establecida por clases sociales, en la que las clases superiores intentaban mantenerse, "tramposamente en el poder". La antropología desde la orientación que le da la economía política busca las relaciones y nexos entre la sociedad mayor y los marcos locales de las comunidades, como la penetración capitalista y la influencia en los distintos planos que forman la sociedad. Subraya la idea de la historia como proceso de cambio en las dinámicas locales y tradicionales. No obstante, en mi opinión, la sociología rural y la antropología de esta época confundían sus propias delimitaciones disciplinarias. Las preguntas sobre el hombre o acerca de las particularidades culturales parecían poco importantes, lo significativo estaba en los macro procesos de alienación, la manera en que se realizaba esta dominación entre las clases que transformaba a los pueblos indígenas en unidades homogéneas como desposeídos, explotados o en su defecto marginados, se quería estudiar lo que se consideraba como el sistema de injusticia que legitimaba este tipo de ordenamientos sociales.

Recapitulando, nuestro esfuerzo antropológico es situarnos en el plano arquitectural de la cultura, en los mecanismos elementales que nos permiten comprender el operar social. Por lo cual, propongo mantener con claridad esta diferencia de intereses entre antropología y etnología que ya hemos revisado, el propio Lévi-Strauss se definía a sí mismo como antropólogo y se diferencia de los etnólogos.

"Todos los investigadores que tratan de responder a la pregunta -¿Qué es el hombre?- Hacen, de un modo u otro antropología" (Augé, 2005:99)

De cualquier manera, el tema más importante de la antropología simbólica y estructural y lo que despierta nuestro interés es "la condición humana" cuyo centro son las matrices de las operaciones simbólicas, aquellas que desde el punto de vista de Marc Augé van más allá de las condiciones locales y de los marcos temporales, que tienen que ver con lo que destaca la mirada de los antropólogos, con su estilo, con la perspectiva de pensar al antropólogo como un autor y no únicamente como un cronista aséptico que se encuentra fuera de aquello que narra. Lo anterior le reclama a la antropología estructural alejarse de lo empírico y en ocasiones de los datos inmediatos obtenidos en la labor directa con fuentes etnográficas. Desde luego, no se descarta que mientras se trabajan las diferencias culturales, las etnografías aun las clásicas continúan siendo una fuente de la cual abreviar. ¿Por qué seguir leyendo las grandes etnografías de principio y mediados del siglo pasado? Nos interesa la propuesta teórica del antropólogo, es evidente que sí, no sólo como investigador sino por ser su mirada un objeto de estudio antropológico.

"Como en sustancia viene a decir Jürgen Habermas, los grandes pensadores llevan el vestuario de su época, pero su pensamiento es intemporal. Por supuesto, los clásicos de la antropología han envejecido y, en su lectura, nos hacen vivir la época de su escritura, pero al mismo tiempo nos dicen algo de la condición humana, más allá de determinismos locales y de las situaciones que les permitió existir." (Augé 2005:103)

El antropólogo es un narrador que subsume sus juicios y consideraciones, lo que agrega valor, no le resta como lo veía el etnólogo. Estas consideraciones son de suma importancia en la presente investigación, ya que el efecto borroso del incesto es considerado como un efecto de las operaciones de las matrices simbólicas, constituidas por los sistemas de clasificación que conllevan a su vez nociones de relación y jerarquía. Los antropólogos, a manera de los autores clásicos de la filosofía y de la literatura, son personajes que se inscriben desde su concepción del trabajo etnológico o antropológico en una determinada escuela. Pero son sus matices lo que trasciende y fortalece a la antropología: hay antropología porque hay antropólogos y no viceversa.

En definitiva, Lévi-Strauss privilegia el papel del parentesco en cuanto constituyente y mantenedor del lazo social, como sistema de relaciones; Lacan subraya su papel estructurante en la subjetividad de los elementos que fundan

el parentesco, y Freud muestra la necesidad del parentesco para organizar y permitir la sexualidad.

En las sociedades humanas la regulación de la conducta sexual es difícil de entender separada de las propiedades distintivas del lenguaje humano [. . .] los lenguajes humanos clasifican las relaciones, y dan nombre a las categorías de parentesco. El acceso sexual y/o el matrimonio están proscritos para algunas de estas categorías en todas las sociedades humanas. (Buchler, 1982:8)

Así pues, las diferentes perspectivas teóricas que surgieron en el ámbito de la antropología han logrado de alguna manera permanecer con cierta vigencia, en prácticamente medio siglo en el periodo que va los años cincuenta a los ochenta; mientras que aquellas a las que la antropología debía de integrarse permanecen con muy poca actualidad. La plasticidad de los modelos teóricos antropológicos es realmente asombrosa, pues van de una posición teórica hacia otra sin ningún debilitamiento o alguna autocrítica. Todas las críticas provienen de los vecinos, de los representantes de las otras teorías que exigen a los antiguos postulantes a rendir cuentas, ¿cuántas autocríticas conocemos?, desafortunadamente muy pocas, cuando el modelo pierde vigencia y actualidad simplemente se abandona sin ruido o se defiende con una tozudez incomprensible.

En cuanto a mis identificaciones diré que la antropología estructural clásica está siendo debatida al interior de su propio campo, me quiero incluir en esta discusión a partir de la polémica que se realiza desde la teoría de la relatividad (clásica y contemporánea) sobre las determinaciones estructurales en su sistema de causalidad. Hacer una revisión desde este esqueleto simbólico bajo una perspectiva crítica, agregando flexibilidad y equívocidad en las interpretaciones de la cultura, regresando a los temas e intereses clásicos de la antropología.

## CAPÍTULO 2

### ANTROPOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS

“La poesía es darle nombre a las cosas”

José Hierro

#### 2.1 LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO

La prohibición del incesto es el objeto de mi investigación como condición de operación psíquica de la cultura, comprendiendo para ello dos escenarios: el primero, el de las representaciones propiamente dichas en narrativas fílmicas y literarias que constituyen un espacio en la producción de la cultura, dirigiéndome con ello a la matriz simbólica de los sistemas de clasificación. Continúo con la tradición antropológica de estudiar un fenómeno a partir de sus representaciones. Y el segundo, abordo cómo la prohibición del incesto debe comprenderse como efecto borroso, la tensión, el conflicto implicado así como

la consecuencia multiplicadora que tiene esta interdicción sobre el accionar de los sistemas de clasificación, que son sus soportes: lo determinan y lo delimitan. En especial la prohibición del incesto comprendida como fundante de la subjetividad, de la cultura y la condición necesaria del orden simbólico, por lo que subsume o contiene lo que se considera como el incesto de primer y segundo tipo.

Razón por la cual se considera a estas prohibiciones como las ordenadoras del resto de las prohibiciones. Y del marco normativo general de las relaciones sociales. El interdicto que comanda las posibilidades lógicas de los vínculos humanos, esto es, determina lo que podrá considerarse como característico y propio de cada una de las culturas, su matriz simbólica. La investigación como marco a las representaciones del incesto en el cine nacional. En la medida que se trata de relatos que mantienen lazos profundos con los sistemas de clasificación cultural.

“A los antropólogos les gusta afirmar, con cierto gusto por la paradoja y el acertijo, que el incesto es algo relativo, o que “el incesto está bien mientras todo quede en familia” (Lévi-Strauss citado por Buchler, 1982:14).

Por lo que apela a la relatividad de lo que signifique familia, y lo familiar para cada cultura.

El antropólogo Marvin Harris en su libro *La cultura norteamericana contemporánea*, (Harris, 1985) aborda el fenómeno llamado cultura norteamericana, en un país esencialmente pluricultural y multiétnico. Apuesta a la posibilidad de que la antropología pueda dar cuenta sin salirse de su tradición de nuevos y diferentes objetos de conocimiento ¿cultura norteamericana?, ¿sería este objeto de estudio un imposible para las concepciones clásicas? Marc Augé en *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (Augé 2006) realiza un ensayo distinto pero coincidente en mostrar que la teoría antropológica es lo suficientemente flexible como para dar cuenta de diferentes expresiones sociales contemporáneas, sobre todo en lo político a través del análisis de los mitos y los rituales, tanto de la escena pública como de la política. Hay varios intentos para estudiar el mundo contemporáneo con sus distintas expresiones culturales y sociales.

Por lo que seguí una doble perspectiva: a) desde la antropología simbólica, discurriendo por un doble cauce: por un lado, Durkheim y Mauss, y, por el otro, especialmente, Lévi-Strauss y Hérítier. b) la que me permite dar cuenta de los asuntos relativos a la constitución del psiquismo, desde la orientación psicoanalítica sobre todo teniendo en cuenta las perspectivas de Freud y Lacan. Me parece que si atendemos al concepto de Gilbert Ryle de "descripción densa" el cine sería una puesta en escena (literalmente) de lo que eso implica, por lo rico y hondo de lo expresado, sería un escenario para el análisis legítimo desde varios puntos de vista, siguiendo a "Geertz que parece más interesado en sugerir tenuemente una ciencia de la interpretación" (Reynoso 2005) Mientras que, por otro lado, tendré en cuenta la teoría del mito y del rito tal como la abordan Lévi-Strauss, Edmund Leach, Mary Douglas. Por ejemplo, Douglas cuando hace análisis mitológico de algunos de los textos de la Biblia, este tipo de abordaje resulta pertinente para trabajar las narrativas literarias y fílmicas, antropológicamente, lo mismo que hiciera Eugenia Olavarría (2006: 183-184)

Como principal encomienda, la prohibición es la causa de todos los ordenamientos, ya sean psíquicos, afectivos, económicos, políticos, familiares o históricos, etc. Los sistemas, las reglas y las leyes del parentesco constituyen la dinámica de los pensamientos que de forma soterrada norman el resto de las actividades humanas. Lévi-Strauss pudo comprender mediante su propuesta de la prohibición del incesto, lo que Freud situó en el origen de la cultura como un ordenamiento que se encuentra en su base. Resulta un mecanismo que dirige nuestras coordenadas ya que plantea la primera y más esencial diferencia entre lo humano y el reino de la naturaleza. Diferencia de gran interés para la antropología porque se erige en la pregunta indispensable ¿dónde comienza lo natural y dónde lo simbólico?, las respuestas que se tengan serán axiomatizadas y permanecerán de forma implícita en toda consideración o teoría antropológica, ese es el lugar del Edipo, entendido como complejo.

Esta prohibición se expresa en la cultura como tabú del incesto, que limita y posibilita las alianzas; su lado positivo, establece el intercambio y la paz entre los hombres, y su lado negativo, limita la libertad de los hombres, "Tylor, en un célebre aforismo, afirmaba que los hombres no tenían otra opción que 'casarse

o matarse” (Héritier 2000:493-502). La prohibición del incesto es estructurante de la sociabilidad —es una manera de obligar a los individuos miembros de una familia a buscar y construir alianza con otros grupos familiares— o sea, dinamizan la cultura... Con Marcel Mauss sabemos que todo sistema de intercambio es un sistema de obligaciones de dones y contradones: quien recibe da, posibilitando las relaciones sociales y su permanencia. Del lado positivo de la prohibición del incesto se desprende el átomo de parentesco, según Lévi-Strauss. El átomo de parentesco es la unidad elemental a partir de la cual se constituye la sociedad, entendida ésta como un sistema de relaciones.

Así, Lévi-Strauss se interesó en la gramática de la cultura constituida por aquellas partículas que componen los sistemas mayores, o sea, los elementos normativos que caracterizan a la condición humana. Aquellos sistemas invariantes de los que se sirven las culturas que actúan como sus cimientos o como esqueleto que tiende a soportar y establece “en última instancia” las relaciones entre los individuos como con el resto del sistema cultural. Estudiando aquello que escapa a las manifestaciones culturales más evidentes pero que tienen el peso para determinarlas, que se encuentran subsumidas en una vestimenta, en una ceremonia, en una decisión, en la manera en que se organiza el trabajo, etc. Concluyó que la base de todas estas determinaciones, se establece por las lógicas que articulan al sistema simbólico, Lacan agregaría que es ahí donde se encuentran las claves de las características propias de cada una de las culturas. En efecto, el espíritu humano y la cultura son un producto constituido por un sistema de opuestos binarios que se transforman en los ejes articuladores y en cada una de sus creaciones se encuentra implícita la huella de su forja.

Aunque, Jacques Lacan agrega que no es en la cultura donde debemos pesquisar la base de la condición humana, como hemos dicho, lo humano no es efecto del accionar de la cultura. Pues de esta forma habría tantas clases de condición humana como culturas hay en la tierra, antes bien, distingamos con mucha claridad que la base de lo humano está en esa matriz simbólica formadora de culturas. Pero lo que interesa a los motivos de la presente investigación se refiere a que los sistemas de clasificación se expresan de manera singular en la normatividad que estructura a los sistemas de

parentesco, de alianza y de sexualidad. Se trata de una relación triádica, a causa de que muchos aspectos reglamentarios de la manera de vivir la sexualidad se encuentran determinados a su vez por los sistemas de parentesco. Que también se relacionan con los modos de organizar las alianzas, que al escalarse muestran lo que es correcto o incorrecto, lo que se relaciona con la diferencia sexual, con el trabajo, con la organización política, etc.

Aun teniendo en cuenta la importancia de los tres elementos para el estudio de las relaciones y dinámicas sociales, la antropología estructuralista no ha cedido frente a las modas y exigencia de otras disciplinas como la psicología y la sociología, para realizar sus investigaciones desde las teorías sobre la familia. Esto es así porque teme, justificadamente, caer en un tipo de juicio naturalista que orienta a otros estudios diferentes de los antropológicos. El argumento "falaz", que muestra la manera en que los animales, en especial los mamíferos superiores mantienen relaciones familiares como los primates y a lo cual nosotros no podemos desobedecer, este supuesto ordenamiento natural que nos lleva a formar familias.

Para Lévi-Strauss el núcleo de las relaciones de parentesco no es la familia, sino las relaciones que se establecen entre los hombres de dos linajes para garantizar el intercambio de mujeres. Lo importante no tiene que ver con la familia, sino con los sistemas de alianzas que garantizan y norman los intercambios. La familia como si fuese una organización natural entre los hombres es un concepto que le parece peligroso, como si obedecieran a las leyes de la naturaleza, donde los machos van tras las hembras a copular y reproducirse constituyendo sistemas familiares como los chimpancés, los gorilas o los orangutanes, etc. (Lévi-Strauss: 1974).

Las formas de organización del parentesco pertenecen por entero a las relaciones simbólicas, según Lévi-Strauss. Las mujeres devienen un bien muypreciado de los intercambios, porque son quienes garantizan la sobrevivencia de los linajes. Las relaciones de parentesco se comprenden como la semilla de la cultura, que avala el intercambio de mujeres, productor social que mantiene una tensión estructural en su encomienda de reproducir el orden social y, de modo simultáneo, ser efecto de esta ordenanza. Por tanto, es la institución fundamental que mantiene una direccionalidad con el conjunto de las

normatividades morales que condenan un determinado acto y favorecen otro. "Decía un autor estadounidense hace unos años que el análisis del parentesco era a la antropología lo que el desnudo al dibujo y el arte." (Augé y Paul Colleyn 2005:36) ¿Por qué?, la respuesta no es simple, debido a la múltiple importancia de los estudios de parentesco para la antropología, algo como el oficio y la disciplina aunque no sea el arte en su conclusión, pero que sí será su efecto.

María Eugenia Olavarría en relación con el parentesco nos dice: "es notorio que a partir de 1990 se asista a un resurgimiento inesperado de los estudios de parentesco" (Olavarría, 2002:99). Se trata de un resurgimiento, que no sólo agrega información y consolida a las teorías anteriores, de hecho, reorienta los análisis en materia de parentesco.

"el núcleo duro de la organización lógica interna de cada uno de los sistemas tipo terminológicos, es las relaciones de germanidad. La relación hermano-hermana es el sitio privilegiado donde se expresa la identidad y la diferencia, en el interior de una situación de equivalencia los germanos comparten estatus frente a sus padres (equivalencia), el orden de nacimiento implica el establecimiento de ciertas relaciones de anterioridad, superioridad y jerarquía (diferencia), y el reconocimiento y el reconocimiento de la diferencia sexual determina su identidad. La diferencia sexual no es un dato a priori, sino un efecto de la valencia diferencial de los sexos. Héritier demuestra cómo los principios de la identidad y de la diferencia sexual en el plano de los pares de germanos, y la inclusión de la diferencia en un modelo jerárquico padre/hijo o mayor/menor son los motores últimos de la diferenciación estructural de los grandes sistemas-tipo de parentesco."(Olavarría, 2002:99).

La proposición destaca exactamente el centro de lo que llamamos cultura, las posibilidades lógicas que determinan la consistencia de un sistema, sus posibilidades e imposibilidades. El armazón sobre el que descansa una concepción del mundo y su particular despliegue aunque no sólo eso, sino la causa de la dinámica misma de las diferenciaciones entre los sistemas-tipo, entendidos como las posibilidades lógicas de las relaciones más recurrentes. Françoise Héritier heredera del pensamiento estructuralista ha logrado construir un punto de vista, manteniendo la integridad de la propuesta levistrausiana. Al trasladar la conflictiva estructural a las tensiones que se establecen con la germanidad, en la medida en que a partir de estas relaciones erigimos los parámetros tras los cuales guiamos nuestra conducta "socialmente adecuada".

La identidad de género, así como la diferencia sexual y su práctica se establece con esos criterios: las relaciones entre hermanos.

“Pero es un hecho que en la última década pueden distinguirse tres grandes tendencias que obligan a repensar qué es la teoría del parentesco hoy día: 1) el nuevo rostro que ha adquirido la historia social gracias a los estudios históricos en torno a la familia y las “sociedades de casa”; 2) las recientes discusiones sobre la articulación de las distintas esferas de poder y la dominación [...] para entender las relaciones entre los sexos, las generaciones, y los grupos, y 3) el reconocimiento, a finales de los ochenta, en el sentido de que sexualidad, género y parentesco forman un único tema de estudio: el que se refiere a la institución de la reproducción humana” (Olavarría, 2002:100-101).

Los estudios sobre “las sociedades de casa”, que existen en la aristocracia europea, a saber, en las casas como la de los Austria, los Borbón, los Habsburgo, etc., En tanto la encomienda de “la casa” es mantener una línea directa de sucesión al trono, la herencia del poder a través del gobierno, el mantenimiento simbólico del *quo* a través de la monarquía. Son sistemas que van más allá de la comprensión de la familia como unidad productiva doméstica y de relaciones entre linajes. No se trata de la familia concebida como el reproductor principal de las relaciones sociales, sino considerar el peso simbólico que tienen “las casas” como modelo y parámetro de legalidad para el pueblo en su conjunto.

Por otro lado, la perspectiva jurídica que guió las investigaciones de parentesco (o sus aproximaciones) desde el siglo XIX era la herencia, en el plano de la teoría y de la concepción de los análisis del parentesco con los alcances de sus fundadores en su mayoría jurisconsultos. Que tenían como problema de investigación el derecho comparado, para quienes sus principales preocupaciones eran los sistemas y formas de matrimonio, las formas de residencia, la propiedad familiar y la herencia de estos bienes. Sin embargo, el ejercicio del poder no era cuestionado ni las formas de dominación, sometimiento, obediencia o castigo, etc. Existe una identificación absoluta entre el ejercicio del poder en la familia y las características de los lazos sociales que los miembros de esa familia establecerán dentro del grupo. Finalmente, la cuestión de que lo masculino y lo femenino son construcciones sociales interdependientes que establecen los roles familiares y sociales, cuya principal

encomienda es la reproducción de la vida, en tanto lo humano construido por cada cultura.

*“Cada cultura dota a esta categorización de un espesor semántico específico (alto/bajo; caliente/frío; positivo/negativo) y de una valoración jerárquica (superior/inferior). Esta valoración aparece, por efecto de la simbolización, como causa y no como producto de la diferencia sexual. Al ser la masculina la categoría no marcada, dicha categorización funciona negativamente para el polo femenino: “La relación conceptual orientada se traduce en desigualdad vivida” (Olavarría, 2002:103).*

Considerando que la aparición de lo masculino, ya no como un efecto del macho y de sus instintos domesticados; antes bien, se viste de forma diferente por cada cultura que permiten varias representaciones de lo masculino; o sea, el género como un efecto del orden simbólico. En cambio, entendido como sistema de opuestos binarios, lo masculino y lo femenino no son equivalentes opuestos sino que lo femenino es lo negativizado de lo masculino, no hay en este sentido dos sexos, existe uno, la versión positiva operable por su negativo, sin que sean simétricos en la estructuración simbólica. El segundo no pertenece al sistema de pares de opuestos, sino más bien será un lugar desde donde se constituye el binario. Lo masculino entonces es un “topos”, un lugar simbólico, la unidad referencial, la perspectiva desde donde se construyen los sistemas ideacionales. Este lugar se explica a sí mismo, es como el cero de las coordenadas, de modo que lo femenino será este mismo valor negativizado. Ahora se comprende porque lo masculino no entra de la misma manera en el orden simbólico que otro tipo de significante o símbolo. Se entretiene con todos los criterios clasificatorios, está presente en toda representación, en la base de la trama de los sistemas de clasificación del mundo y en su ordenamiento.

Otro hecho singular es la manera en que Hérítier dimensiona la prohibición del incesto, en tanto condición de la vida social destaca Olavarría. Hérítier muestra que la prohibición incestuosa es porque las relaciones de parentesco varían de una sociedad a otra, son diferentes las prohibiciones, pero en todas existe el elemento ordenador sobre los parientes prohibidos para realizar alianzas y/o cópula, lo incestuoso puede recaer en diferentes miembros no por fuerza consanguíneos. Las distintas nociones culturales le dan un peso más o menos uniforme a la importancia de los fluidos: sangre, semen, sudor, saliva, etc. En las operaciones simbólicas que legitiman las características y los tipos

de lazo social. Existen comunidades en las que una mujer no puede tener "comercio sexual" con dos hermanos, pues el semen de cada uno de ellos entraría en contacto con el del otro en la vagina; la prohibición recae sobre la mujer en tanto es concebida como puente entre hermanos, simbólicamente, un incesto homosexual.

"Su noción de incesto de segundo tipo completa la teoría de Lévi-Strauss en tanto explica [...] la serie de prohibiciones que atañen a parientes por alianza." (Olavarría 2002:103)

La antropóloga francesa propuso que el tabú del incesto no recae únicamente sobre los parientes consanguíneos sino también sobre los parientes constituidos por afinidad, hijos adoptivos, esposos de las hermanas, esposas de los hermanos, compadres, etc., nos muestra María Eugenia Olavarría. Lo que es muy importante ya que muestra al parentesco como un asunto sobre todo simbólico. Las normatividades que se desprenden de la prohibición del incesto alcanzan todas las formas de relación entre los miembros de una comunidad, no únicamente los consanguíneos, sino que toca incluso a todos aquellos que metafóricamente queden incluidos aunque tangencialmente por el sistema de clasificaciones y prohibiciones culturales.

En definitiva, Sigmund Freud fue el primero en notar la esencialidad del interdicto que se encuentra en la Ley de prohibición del incesto como condición estructural que norma las relaciones entre los hombres. Así que, desde Freud como Lévi-Strauss se subraya su condición estructurante. Tras las primeras teorizaciones del parentesco, Lévi-Strauss afirmó que el átomo de parentesco se establece con el agregado del tío materno, pues refiere sobre todo a una relación entre hombres que intercambian mujeres, mediante esta ley. Como consecuencia, cuando se agregó esta noción cambió del todo su significado, a causa de la desnaturalización del concepto familia se eliminaba su eufemismo, pues adquirió mayor peso simbólico cuando la teoría de la filiación se dirigió a la de la alianza; produciendo un efecto multiplicador y determinante en el resto de las instituciones y en sus relaciones sociales.

## 2.2 Diálogos clásicos.

Los diálogos entre la antropología y el psicoanálisis a lo largo de sus historias han sido variados y en muchas ocasiones rípidos y poco provechosos.

“Ambos buscarán apreciar el alcance social de lo simbólico y sus espectros que exhiben en distintos procesos sociales similitudes y regularidades evidentes e incomprensibles, al mismo tiempo incongruencias y singularidades que desalientan cualquier tentación a la generalización. Ambos se interrogan sobre los límites de la inteligibilidad de la obligatoriedad, las regulaciones, las prohibiciones, las obligaciones y el sentido de los actos, sobre los linderos de la reflexibilidad y las raíces de la compulsión normativa y cognitiva. Ambos nombran los límites con la misma palabra, inconsciente, buscando atribuirle significados y relevancias distintas para la comprensión de la cultura. Ambos valoran el perfil de los impulsos anímicos en la formación de las regularidades del intercambio y el surgimiento de la regla jurídica, el arduo silencio ante el enrarecimiento ritual del hecho estético, las distorsiones y las evocaciones que parecen emanar de los procesos velados de la percepción.” (Mier, 2002:54).

Con motivo de que la antropología estructural como el psicoanálisis comparten su interés por el Sujeto<sup>3</sup>, que ambas se preguntan sobre la constitución de lo simbólico y sobre su influencia en los planos privados y públicos, en lo individual y en lo colectivo en lo estructural y en lo histórico. Coinciden al estudiar el papel que tienen las prohibiciones como plano general de la constitución de la subjetividad y de las culturas. Se trata de un conjunto de identificaciones y de diferenciaciones pero que muestran que los planos explícitos de la cultura no son más importantes que los implícitos, diferenciando con cabalidad entre forma y fondo entendiendo la implicación y lo implicado, la relación dialéctica de lo “uno” con lo “otro”.

Sigmund Freud y Carl Gustav Jung han estado presentes en los diálogos antropológicos; sin embargo, tardíamente, Lacan comenzó a tener un papel destacado, quizá por su particular forma de plantear los problemas y por sus construcciones teóricas. Si bien Lacan se nutre del hábeas freudiano, mantiene con éste una actitud crítica, como lo señala en el *Seminario uno*, cuando compara a Freud con Moisés, cuyo lugar fue señalar el camino hacia la tierra

---

<sup>3</sup> Sujeto en términos del Sujeto lacaniano, es decir como sujetado o sujeto al inconsciente, al lenguaje, como sujeto constituido por la falta, sujeto del lenguaje.

prometida pero con la imposibilidad de que pudiese entrar. Tal vez por la influencia de Marcel Mauss y Lévi-Strauss, Lacan mantuvo una actitud sin dogmatismos; coincido con quienes proponen que la relectura de Freud realizada por Lacan, se encuentra atravesada por la de Lévi-Strauss. Esta aclaración subraya la distancia que Lacan adopta frente a los presupuestos freudianos, por la cual, en ocasiones lo critica para simpatizar con algunas ideas antropológicas.

“La concepción freudiana de la represión, piedra angular de su contribución a las concepciones del aparato psíquico, surge entonces marcada por esta condición paradójica que hace patente su condición dinámica. Lo reprimido persista indomable e indestructible, revelándose en las formas simbólicas, en los impulsos reguladores del vínculo afectivo y jurídico entre los sujetos, en la búsqueda de satisfacciones estéticas y morales, en las construcciones imaginarias y cognitivas que alimentan el poder y la búsqueda de control” (Mier, op.cit.:55).

Una de las discordancias entre la antropología y el psicoanálisis que nos interesan en este trabajo apunta a la teoría del edipo. Aunque hay que aclarar que, entre otras dificultades, hallamos que aun al interior del psicoanálisis existe una acalorada discusión sobre qué es lo que debe entenderse con esta propuesta freudiana. Grosso modo, lo que desarrolla Freud basándose en la teoría de que nace un “ello”, un “eso”, que mediante unas operaciones psíquicas podrá adquirir un “yo” y una identidad sexual, pero lo importante bajo la perspectiva psicoanalítica freudiana es que no se trata de algo con lo que se nazca, nacemos carentes de “yo”. Por esto, no todo cachorro homo sapiens-sapiens podrá advenir en humano, propiamente dicho, será menester que se realice una operación simbólica que lo instaure, entendida como un complejo por el conjunto de variables simbólicas que intervienen. No obstante, Freud no fue muy explícito, lo que ha dado lugar a múltiples interpretaciones y propuestas teóricas, muchas de las cuales están encontradas.

Raymundo Mier interpreta que la represión se revela en las formas simbólicas; bajo esta perspectiva, la represión se hallaría antes, toda expresión de la misma deberá encontrarse de manera latente en distintas formas: síntomas, lapsus, sueños, etc. Así, la tarea del psicoanalista sería la de revelar ese sentido latente, eso que oculta la conciencia. Esta dilucidación pudiera tener algo de una perspectiva hermenéutica, que pretende hacer consciente lo

inconsciente: el analista tiene un papel destacado al analizar, interpretar y construir en el espacio analítico, que le permita develar al paciente esos contenidos que le eran inaccesibles.

Para Lacan se trata de otra cosa sobre todo por la manera en que muestra el significante, esto es, como la representación de la diferencia en la forma más pura: antecede y es condición de la represión. Por esto, no puede revelarse en las formas simbólicas. Antes bien, es la forma simbólica en sí misma. De hecho, propone que el "inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje" y nos advierte que el lenguaje puede ser representado por una banda de moebius, con lo que desaparece la idea de un contenido latente y uno manifiesto. También expresa que no hay meta lenguaje ni tampoco un más allá del lenguaje. Por tanto, el analista no es quien descubre los significados ocultos, será el propio paciente quien descubra las motivaciones que le eran inconscientes y que lo empujaron, por ejemplo, a desarrollar una fobia o a comprar una corbata con determinadas características. Únicamente el paciente es quien puede dar cuenta de eso que le era desconocido, que en su decir se le revela como claro y verdadero.

Por esto, hoy en día cuando referimos a cualquiera de los vínculos entre antropología y psicoanálisis, precisamos de más claridad para ubicar ¿qué antropología con cuál psicoanálisis? En la mayoría de los antropólogos de la primera mitad del siglo XX, prácticamente, toda referencia al psicoanálisis se encontraba dirigida a la teoría freudiana. Crítica que fue de gran utilidad en la refundación del psicoanálisis bajo la mirada de Jacques Lacan, que compartió y tuvo en cuenta estos problemas epistemológicos del psicoanálisis freudiano que criticaba la antropología.

"Malinowski emprendió una exploración de las tesis psicoanalíticas que, no demasiado tarde, desembocó en una aguda polémica que habría de marcar, desde sus matices tempranos, la historia de esta relación disciplinara" (Mier, op.cit.:56).

Entre estos diálogos que marcaron a ambas disciplinas, sería injusto dejar de subrayar el gigantesco tamaño de la empresa freudiana, que desembocó en que el psicoanálisis fuese más allá de su creador para adquirir su lugar inédito, algo así como lo que le sucedió a Madame Bovary con respecto de su autor

Gustave Flaubert: mucho del psicoanálisis freudiano se transformó en materia prima de primera para la elaboración psicoanalítica lacaniana.

“Kroeber en 1920... en un artículo publicado en *American Anthropologist* había ya avanzado en una breve pero definitiva crítica al psicoanálisis desde criterios disciplinarios propios de la antropología... La tesis principal de la reflexión freudiana el comienzo de la religión, la ética, la sociedad y el arte se encuentran en el complejo de Edipo... Así, un primer punto de desencuentro surgió de la discusión sobre la validez y posibilidad de generación de las tesis psicoanalíticas. En particular, sobre el papel estructurante de la relación edípica y su dinámica como tesis fundamental para la comprensión del origen y destino de la cultura... Para Kroeber, la tesis de la universalidad del Edipo como fundamento de la cultura, era una construcción meramente especulativa de bases excesivamente endebles. Freud... había cedido a una tentación cuestionable al admitir sin reservas ciertas conclusiones precarias basadas en semejanzas imprecisas entre comportamiento infantil y actos registrados en culturas primitivas” (Mier, op.cit.:56-57).

¿Hoy quién podría estar en desacuerdo con la crítica realizada por Kroeber?, porque pareciera una necedad o dogmatismo pues ambas posiciones encuentran un amplio grupo de adeptos en nuestros días, entre otras, algunas escuelas psicoanalíticas. Uno de los blancos más fáciles de los antropólogos frente a la teoría freudiana es el carácter etnocéntrico que le suponen sin mayor detenimiento. Entre quienes se destacaron estaba Malinowski que argumentó que implicaba la idea de una familia nuclear monogámica, en la que los hijos varones se identifican con la figura parental paterna mientras toman como objeto de amor a la materna, las niñas realizan algo que Freud llama el cambio de vía, sin una clara idea de los mecanismos que impulsan este diferencia. Cuyo resultado será que existan niñas y niños, dado que durante la entrada en el mundo no existe diferencia sexual. Antes bien, será efecto del tránsito por el complejo de Edipo, recordemos que para Freud no existe el Edipo para los niños y el Electra para las niñas, sino un complejo de Edipo positivo y negativo, es una propuesta que va más allá del mito para dar cuenta de una operación simbólica que Freud llamó complejo.

Esta lectura sesgada de la teoría psicoanalítica que compartieron también algunos psicólogos, fue la que impulsó a los antropólogos a buscar contra ejemplos culturales de la teoría del Edipo freudiano, con miras a demostrar que se trataba simplemente de un punto de vista etnocéntrico que, además, juzgaban era una generalización irresponsable. Los antropólogos como B.

Malinowski argumentaban que Freud se sustentaba en un equívoco, al universalizar e incluir en su teoría, un fenómeno particular tal como la condición de la familia burguesa dentro de la sociedad vienesa de principios de siglo.

Ya la etnología comparada sabía que existían muchas culturas en las cuales el Edipo no aparece como en la tragedia de Sófocles. Con todo, será la lectura crítica de Lacan que coloca el complejo de Edipo en su dimensión estructural, cuya trama no se refiere a un ejemplo extraído de la literatura para mostrar el odio del hijo por el padre y su deseo por la madre. Simplemente, intenta dar cuenta del fenómeno estructurante como condición del psiquismo y de la construcción de la sexualidad infantil. Es cierto que este tipo de lecturas poco rigurosas y descontextualizadas como la de los antropólogos culturales, psicólogos y pedagogos llevan a refutaciones y validaciones en lo que podríamos llamar el territorio de lo imaginario, más por filias o fobias que por presentar argumentos; a fin de que pudieran discutirse las versiones de cada uno de los antropólogos o psicoanalistas.

Como sabemos, la teoría psicoanalítica propone que la sexualidad no es efecto de que se nazca con un pene o una vagina, los órganos serán los lugares en donde se apuntalará la diferencia sexual que es de orden psíquico, podríamos decir simbólico, de modo preliminar pero, sin lugar a ninguna primacía orgánica. El Edipo va más allá del modelo de la familia burguesa europea que intenta convertirse en un arquetipo de manera irresponsable, será suficiente para realizar una crítica demoledora suponer que mostrar sistemas de parentesco distintos poliginicos o poliandricos, o bien sistemas en que los roles del maternaje y paternaje y los nombres de parentesco clasifiquen a varias personas y no describan a un sólo miembro con el mismo nombre. Y la responsabilidad de la paternidad al parir o copular no exista de forma espontánea: para demostrar lo torpe y etnocéntrico de la propuesta del psicoanalista vienes. De todas maneras, presentaremos lo que se obtiene de la lectura de Freud desde la teoría lacaniana, sobre el complejo de Edipo.

“La crítica de Malinowski no se restringió a la refutación empírica de la tesis de la universalidad del Edipo sobre la base de la evidencia acumulada sobre los particulares sistemas de parentesco. Fue más lejos. Buscó en las tesis freudianas de Tótem y tabú el principio de la fragilidad de la tentativa explicativa del psicoanálisis” (Mier, op.cit.:61)

Freud, en su adolescencia, tradujo la tragedia de Sófocles de su versión en griego al alemán, tuvo claro que se trata de una tragedia que se inspiró en un mito, es decir, se trata de una representación de literatura dramática, que intenta dramatizar aquello que era importante para Sófocles. A este respecto, Michel Foucault (1998), mientras desplegaba la importancia del drama de Edipo durante sus cursos en Brasil, puso el énfasis en las formas jurídicas tradicionales de la antigua Grecia, presentó el asunto del juicio y de la ley. En tanto que, Hélio Pelegrino en la conferencia de Foucault le reclama a éste la atención con su interpretación del Edipo freudiano, que sustentaba en las demostraciones de otro psicoanalista René Spitz quien crea un término con el nombre de hospitalismo en 1945, en su texto *The anaclitic Depression, The Psychoanalytic Study of the Child* (René Spitz, 1969:204) para designar el conjunto de las perturbaciones psíquicas y somáticas provocadas en los niños durante el primer año y medio de vida provocadas por encontrarse privados de la presencia de su madre en una prolongada permanencia en una institución hospitalaria. Según Spitz, se trata de la necesidad de una suficiente "madre materna" en los primeros 18 meses de vida, realizó el estudio en México para una investigación donde concluía que los niños hospitalizados privados del amor materno mueren. Ante este lamentable argumento, Foucault responde que lo único que ahí se prueba es que el hospital no es bueno, pero no que la madre sea indispensable. (Foucault, 1998:149) Aun suponiendo que existe evidencia muy clara de la necesidad e identificación temprana de los niños con su madre, del amor que ellas puedan prodigarles. Los niños mueren no porque este presente o ausente la madre, esta investigación no prueba que sea indispensable su presencia, sino simplemente que esos hospitales son malos. La conclusión que obtiene Spitz es una simple verificación de lo que piensa, encuentra lo que busca. Muestra una concepción del Edipo muy imaginativa pero densa, acartonada y simplista. De un psicoanálisis que no tiene argumentos sino ideas pobres.

Lacan de igual modo que Schopenhauer se pregunta esencialmente ¿por qué huye Edipo al conocer la sentencia del oráculo?, dado que ese representa el resorte que lo conduce a matar a su padre Layo, que él no sabía ni que era rey, ni que era su padre y desposar a Yocasta que tampoco sabía que era su madre. Pero era el premio por derrotar a la esfinge y por la condición del trono

vacío. A causa de que Edipo huyó para salvar supuestamente a quienes creía sus padres que se puso en marcha la maldición que alcanzaría a tres generaciones: su padre, su madre, sobre él y su descendencia. La clave de la tragedia es el deseo que Edipo podía advertir en él, que le hace huir de su destino; huye de su deseo, precipitándolo.

Sin embargo, Freud mostró el conjunto de planos que se superponen de suerte que sólo existen casualidades psíquicas que explican desde un síntoma hasta un olvido.

En cuanto a la importancia del análisis con la diferenciación de planos y de pesos sobre las determinaciones en la conformación de la cultura y de la importancia que tienen las estructuras. El poder de la determinación de la lingüística comienza a ganar terreno sobre todo la sociolingüística, que intenta desde el mismo centro de la manera en que se subjetiviza la "realidad", dar cuenta de ella a partir de las palabras, de los sistemas semánticos y gramaticales, ya que son ellos la base misma del orden simbólico y por lo tanto de cualquier manifestación cultural.

Comienzan, por lo mismo, algunos tipos de cuestionamientos en la antropología sobre todo en el desarrollo inicial de la sociolingüística, girando alrededor de los procesos de pensamiento, ¿qué estructura al pensamiento?, ¿de qué se forma?, ¿el habla establece los procesos de pensamiento? O es el pensamiento el que determina las formas de habla, conduciendo a la hipótesis de Sapir y de Worf, quienes proponen la determinación del lenguaje sobre los procesos de pensamiento, que descansan esencialmente en los elementos de carácter léxico y gramatical. La manera como pensamos se encuentra esencialmente determinada por el lenguaje y los fenómenos del habla.

"Sapir mira la obra de Freud como una tentativa acorde con su propia visión 'configurativa' de los procesos humanos, una visión que encara los procesos no a partir de la identidad particular, aislada, de sus objetos, sino a partir de las formas, de los patrones de relaciones que hacen de esos objetos una constelación relacional. Los elementos del psicoanálisis que la antropología reclama se cifran entonces en un esquematismo construido a partir del análisis de redes afectivas primordiales. La mirada de Sapir recobra para la antropología una visión dinámica del desarrollo de la subjetividad... Así en consonancia con el psicoanálisis Sapir admite que el sujeto experimenta en su fase temprana de desarrollo un conjunto de afectos que configuran patrones estables y duraderos de respuesta psíquica que moldean según patrones no menos estables de interacción colectiva" (Mier, op.cit.:71).

Sapir como lo expresa Raymundo Mier muestra un especial interés por la adquisición del lenguaje y de la cultura, esos momentos tempranos en la infancia, que le conducen a la existencia de normas esenciales en la socialización, transmitidas de una generación a otra. Que muestran una comunidad humana primordial, una base común a los distintos pactos simbólicos que establecen las culturas, entre las distintas generaciones.

“En este sentido, el niño se inscribe plenamente en un espectro de relaciones que se despliegan, ordenadas según un campo simbólico primordial” (Mier, op.cit.:72).

Sabemos que esta es una de las principales preocupaciones del psicoanálisis, en vistas a comprender los procesos que se perfilan en la constitución de la subjetividad como una condición y característica humana no compartida con ningún animal.

“El vértice de estas analogías, su foco de convergencia, no es otro que este substrato originario, esta configuración primordial de las tramas afectivas, sea cual fuere su nombre, que comparten todos los seres humanos. Este substrato es entonces, para Sapir, un punto de anclaje para una faceta de universalidad de la cultura que permite superar las aporías y las inconsistencias tanto del relativismo radical, como del universalismo” (Mier, op.cit.:72).

Al intentar Sapir controvertir este tipo de consideraciones, que se presentan de manera psicologista, en realidad, tergiversa el espíritu de la propuesta que pretende mostrar mediante esos patrones racionales, —efecto de operaciones afectivas— que instrumentan los sistemas que constituyen la subjetividad. Constituyen operaciones que pertenecen más a una perspectiva de lógicas que de lo que entendemos por asuntos de orden psicológico o sentimental.

Por otro lado, la antropología continúa desmarcándose de la moda que representaba el pensamiento psicoanalítico. Marcel Mauss no puede, nos explica Mier, dejar pasar la oportunidad para mostrar lo endeble y poco riguroso de la propuesta freudiana en *Tótem y tabú*, que no comprende las complejas determinaciones sociales sobre lo individual; la operación de las instituciones, sobre las redes clasificatorias que de manera implícita se convierten en las partículas elementales que son tomadas para formar a las

culturas, son las distintas apuestas a la sobrevivencia las verdaderas responsables de la diversidad social y cultural.

“Mauss advertía que en su trayecto reflexivo, la antropología invocaba implícitamente algunos de los enigmas cardinales que habían surgido a la luz con la visión psicoanalítica y que incidían sobre la antropología haciendo difusa, vacilante, la distinción entre ‘lo social’ y lo ‘individual’” (Mier, op.cit.:72).

Sin embargo, se crea una falsa pugna entre la supuesta idea individualista del psicoanálisis frente a la condición de lo social y de la cultura defendida por los antropólogos. Los conceptos tales como: “el hombre es una animal social” muestra su esterilidad si queremos preguntarnos hondamente sobre la condición humana, al ser prácticamente tautológicos pues se explican por sí mismos, entonces... ¿el hombre es a la sociedad lo que el caribú a su manada, o la sardina a su cardume? La respuesta es simple: no. Pero, hacernos cargo de nuevo de la pregunta es una cosa diferente, ya que preferimos evitarlas, evadir la respuesta sobre qué es aquello que constituye lo propio, lo característico, lo individual de las personas y que es aquello que se nos muestra como social, colectivo. ¿Qué es lo privado?, ¿qué es lo público?, ¿qué es lo universal en el hombre?, ¿qué es lo determinado de manera inmediata por la cultura? Qué es lo que hace Chamula a un Chamula, qué lo hace Tzotzil, qué es aquello que lo atraviesa más allá de sus pertenencias culturales y lo muestra como humano. Lo que proponemos es la existencia de distintos planos para nada opuestos al responder a estas interrogantes.

De donde resulta que la dualidad etnográfica de la naturaleza y de la cultura está en vías de ser sustituida por una concepción ternaria: naturaleza, sociedad y cultura, de la condición humana, cuyo último término es muy posible que se redujese al lenguaje, o sea a lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades naturales. (Lacan, 1971:475-476).

En el mismo orden y de la mano de Mier, seguiremos con dos antropólogos, Lévi-Strauss y Victor Turner que se incluyen en su despliegue de las relaciones entre psicoanálisis y antropología. La discusión sobre la importancia de Lévi-Strauss nos ocupará más adelante, para subrayar la enorme importancia de su pensamiento en la presente investigación. Al introducirse en la obra de

Sigmund Freud, acaso una de las intenciones de Lévi-Strauss fue hallar una metodología que le permitiera dar sentido a fenómenos que aparentemente no lo tienen. Como es el caso de los mitos y los ritos de las comunidades indígenas que se nos presentan como carentes de lógica y que a él le interesaba estudiar. Así como los sueños y los lapsus que son producciones inconscientes, aunque se nos muestran sin sentido, lo tienen.

Bajo la perspectiva teórica generada por Freud en *La interpretación de los sueños*, se explica como lo evidente nos resulta caótico mientras que en realidad es una distorsión que oculta una trama discernible. Un texto manifiesto que esconde uno latente. La interpretación tiene que ver con la manera en que se recobra la inteligibilidad de aquello que parecía no tener ninguna.

“cuando conocí las teorías de Freud, me parecieron de manera completamente natural como la aplicación al hombre individual de un método cuyo canon estaba representado por la geología. En ambos casos, el investigador está situado, de entrada, ante fenómenos en apariencia impenetrables; en ambos casos debe, para poder inventariar y discernir los elementos de una situación compleja, hacer uso de las calidades de fineza, sensibilidad, olfato y gusto. Y, sin embargo, el orden que se introduce en un conjunto que es a primera vista incoherente no es ni contingente ni arbitrario. A diferencia de la historia de los historiadores, tanto la del geólogo como la del psicoanalista buscan proyectar en el tiempo, un poco a la manera de una pintura viviente, ciertas propiedades fundamentales del universo físico o psíquico” (Lévi-Strauss citado por Mier, 2002:80).

Esta perspectiva del geólogo a la que refiere Lévi-Strauss, emocionó profundamente a Octavio Paz cuando escribe su ensayo sobre la obra de Lévi-Strauss, *El nuevo festín de Esopo*, cuya visión de la estructura muestra las diferentes capas que se encuentran sobrepuestas. Aunque las determinantes sean las capas profundas: no son visibles pero se puede inferir, por ejemplo, la presencia de una falla geológica por sus consecuencias en la superficie. Es muy importante encontrar las características de cada uno de los estratos a fin de dar cuenta de los posibles comportamientos de la superficie en un terremoto. Con esta imagen se quiere proponer que todos los fenómenos de la cultura tienen características similares, lo oculto pesa más y ejerce un papel determinante sobre lo manifiesto. Como lo propone la teoría marxista en la que la infraestructura determina a la superestructura. Por esto, se dirige a los

elementos esenciales, a los que son imprescindibles de la cultura: y constantes, pero en apariencia parecerían no tener explicación alguna.

“Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco*, [muestra] la universalidad del tabú del incesto, sobre la base de la autonomía de lo simbólico como orden constitutivo de lo humano. La proximidad con el psicoanálisis pareció entonces evidente: una sustentación mutua de las certezas y al mismo tiempo, un giro renovador aportado por la radical transformación del régimen argumentativo de la antropología para sustentar la universalidad del tabú y su inscripción como rasgo constitutivo de la exogamia en el surgimiento de la cultura” (Mier, op.cit.:80).

La lectura de Lévi-Strauss sobre *Tótem y tabú* de Freud lo condujeron a plantearse una problematización del todo distinta a la que hicieran todos los antropólogos que le habían antecedido; argumentó que no debía comprenderse el texto desde el decir de Freud, sino desde lo pensado por Freud. No leerlo como un momento en la historia de la humanidad en que una horda primitiva diera muerte al patriarca para tener acceso sexual a las hembras de su grupo. Es necesario que algo de ese orden de fenómenos haya existido, se puede conjeturar que se trata de una especie de condición lógica, de un axioma sobre el que se erige la cultura. Por esto, su valor no es histórico sino estructural. Por tanto, el texto de Freud de *Tótem y tabú* se aborda de allí en adelante como si fuera un mito, entendido como una construcción narrativa que intenta dar cuenta de los orígenes de la cultura y de la subjetividad. Ese es el tratamiento que le dio Lévi-Strauss, no lo leyó como un ensayo científico sino como un mito fundante. De modo que, con Lévi Strauss adquirió otro papel que luego serviría a Lacan para darle un giro al psicoanálisis.

“Así, la teoría psicoanalítica, entendida como una elaboración mítica, se ofrecía quizá como una representación coherente del origen de los hombres, de la vigencia contemporánea de la prohibición del incesto y la valoración diferencial de los regímenes del parentesco, así como de la preservación de una forma transformada de exogamia” (Mier, op.cit.:86).

No se trata de dirigir las pesquisas a las diferencias culturales sino a las semejanzas, estudiar los estratos más profundos y comunes que al estar formadas con los mismos ladrillos, con el lenguaje cuya estructura esencialmente es la misma, mantiene la misma matriz simbólica, organizada a partir del mismo sistema de pares de opuestos. A pesar de las diferencias entre

las personas, a pesar de las diferencias culturales todos poseen una estructura común. Aquellas que de alguna manera constituyen los orígenes mismos de la subjetividad: eso que reconocemos como "el espíritu humano", que no es otra cosa que lo simbólico, expresado en el lenguaje y en la primacía de los mitos como condición de posibilidad de los intercambios de cualquier tipo entre los hombres y los pueblos.

Lévi-Strauss va más allá al proponer el concepto de "eficacia simbólica" en el que muestra como lo simbólico se hace cuerpo, relacionando lo individual, lo psíquico, lo emocional y lo cultural. De tal manera, se encuentra entrelazado cuerpo, alma y cultura, que en el caso de dolor de una parturienta y su ansiedad pueden ser canalizados a partir de los cauces culturales que crea el chaman, desde los registros simbólicos compartidos por la comunidad. Tras esta atenta relectura freudiana, el psicoanálisis abandonaba los historicismos y cualquier perspectiva que incluyera la noción de desarrollo (considerada en su momento por Freud); ahora, eran remplazadas por una mirada neo estructural-funcionalista.

Para finalizar con el artículo de Raymundo Mier que nos ha servido de hilo conductor para no extraviarnos en la conflictiva relación de la antropología con el psicoanálisis. Mier interrumpe su estudio con la figura del antropólogo Víctor Turner, como dije antes, quien representa, entre otros, a uno de los movimientos más importantes de los análisis de la antropología simbólica. Turner expresa que "[...] Es el estilo de pensar y trabajar [de Freud] lo que me alentó, más que su inventario de conceptos y de hipótesis" (Turner citado por Mier, op.cit.:88) Conque no emplea la producción freudiana directamente, sino que de igual manera que Lévi-Strauss le interesa la teoría que le permitía encontrar lo racional de lo irracional, o cómo hacer consciente lo inconsciente.

Desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano, el psicoanalista tiene un lugar que le permite analizar, interpretar y construir, dado que el mismo paciente se encuentra implicado en la trama inconsciente de su problemática, donde resulta un activo participante pero de lo cual nada quiere saber, no se hace responsable de su problemática. Lévi-Strauss y Víctor Turner también le asignan un papel importante al antropólogo, al considerar que su lugar es privilegiado, pues tiene una visión del conjunto de los fenómenos y de los diferentes planos de interacción. A saber, en un ritual quien desempeña el

papel protagónico, puede sentir que ocupa un papel menor, debido a que no advierte el peso estructural de su lugar y de su participación directa en el ritual: en cambio, el antropólogo adquiere una perspectiva más honda y general, simultáneamente, debe lograr penetrar en el plano de las motivaciones inconscientes, diría Turner.

“Recurre [Turner] entonces a las pautas analíticas delineadas por Freud en *La interpretación de los sueños*. De ahí parte para reconocer, no sólo el carácter polisémico de los símbolos y la singularidad de su inscripción en el campo ritual, sino también su fuerza estructurante” (Turner citado por Mier, op.cit.:88)

El símbolo para Turner tiene una serie de propiedades: la condensación, la unificación de significados dispares, la polarización de sentido y la polisemia, como subraya Mier, que se encuentran a su vez en dos clases de símbolos: a) los referenciales y b) los de condensación; mismos que se despliegan en tres niveles en cuanto a su vínculo empírico: a) por su forma externa y observable, b) por las interpretaciones de los nativos, y c) por los contextos significativos que elabora el antropólogo. Las distintas propiedades de los símbolos aparecen en las diferentes fases de una celebración ritual, éstos van adquiriendo sentidos variados en cada uno de los planos en que se despliegan.

“El análisis de los símbolos del sueño en Freud, a partir de su experiencia clínica en Europa central, me dio la primera pista para reconocer la capacidad de agregación, o incluso de catexis, de ciertas formas perceptivas definibles sensorialmente y culturalmente modeladas (que uno podría llamar significantes o vehículos)” (Turner citado por Mier, op.cit.:89)

Encontramos en Turner un afán psicológico más que psicoanalítico, dado que considera que muchas de las motivaciones de los actores en la cultura tienen que ver con sentimientos tales como: la venganza, el miedo y la amargura, entre otros.

“A partir de esta condición dual: su capacidad de agregación de sentidos de distinta índole —el propio Turner enumera las formas semánticas agregadas: denotaciones, connotaciones, sentidos, significados, designaciones, concepciones— y la capacidad de suscitar cargas afectivas catexis— surge como una categoría analítica cardinal, la de símbolos dominantes, que habrá de ser el punto de partida para la elaboración de su aproximación teórica y analítica al ritual” (Mier, op.cit.:89).

Las teorías freudianas se clasifican en: estructurales, tópicas, dinámicas y económicas. Al parecer, Turner se interesa por la teoría de la interpretación de los sueños sobre todo por el sentido de lo latente y lo manifiesto, se dirige a los mecanismos de la condensación y el desplazamiento en el texto del sueño pero también parece interesarle las teorías económicas, que tienen que ver con la circulación del afecto y la manera en que éste queda depositado en los objetos. Lo que le permitía entender fenómenos como el fetichismo, en el que un determinado objeto quedará cargado de afecto, mientras que si se pierde ese afecto pierde su interés, proceso que Freud llamó de catexis. No hay un valor afectivo en sí mismo en los símbolos o en los objetos, éstos son importantes por los montos de afectos con los que cuenta, montos que pueden ser aumentados o retirados, como si se tratara de un asunto financiero.

Víctor Turner en *El proceso ritual*, propone que los ritos de paso, que los entendía como lo hacía su maestro Van Gennep, aunque él agrega matices en el proceso que atraviesa por tres fases: a) el de la separación que consiste en realizar una conducta simbólicamente significativa que marque un corte o escisión de la persona o grupo con su condición anterior en la estructura social; b) el estado liminal o margen que se refiere al estado del sujeto del rito, perder su condición anterior y no haber adquirido la nueva, no tiene ningún atributo claramente definido del estado previo, y aún no del venidero; c) fase de agregación, que permite consumir el proceso y donde el paso ya se ha consumado. Para Turner la investigación antropológica en realidad debería dirigirse al mundo de lo simbólico, la cultura no es más que el efecto de la operación simbólica.

“La lectura que hace Turner de los textos freudianos recobra menos las dimensiones clasificatorias, las representaciones alegóricas de los procesos psíquicos, que su fundamento energético, que su dimensión puramente pulsional. De ahí desprende el lugar central de la sublimación como una operación de desplazamiento pulsional, que lleva a una determinación unívoca de los objetos de la acción ritual y una esquematización de su sentido. A partir de esta noción de sublimación, para Turner, es preciso comprender cómo el proceso ritual se compromete dinámicamente en la transformación de una constelación simbólica, de materia cargada afectivamente, en un apuntalamiento de las facetas normativas que definen la interacción social estructurada sólo a partir de la mediación del concepto de sublimación es comprensible este paso que hace deseable lo obligatorio” (Mier, op.cit:90).

En definitiva, luego del seguimiento de Raymundo Mier, en mi opinión, la relación de la antropología con Freud ha estado repleta de incomprendiones. He querido antes del final examinar las referencias de la antropología al psicoanálisis, que se encuentran en un libro titulado *Antropología y política*; en particular, un capítulo extenso dedicado a este diálogo disciplinario en el análisis del llamado *El contrato social de Freud*, del antropólogo Ernest Gellner. Me parece que reúne un conjunto de críticas al freudismo que, en términos coloquiales, es el botón de muestra que conviene analizar con cuidado por su carácter paradigmático. Nos muestra Gellner, que para él, Freud es en realidad un autor poco riguroso y muy dado construir teorías con bases argumentales pobres, que obtuvo el reconocimiento de un grupo de intelectuales poco meticulosos en sus maneras de pensar; examina varias obras de Freud de los llamados textos sociales.

*“El malestar en la cultura* es un mito fundacional, una explicación del origen del actual orden social y por cierto del surgimiento de la humanidad. Es pues una teoría antropogenética. Es también una versión del contrato social, una teoría relativa a aquello que da validez al orden moral [...] Las teorías del contrato social son por cierto una clase de mitos fundacionales. [...] y, en consecuencia, debe enfrentar simultáneamente los problemas propios de cada una de estas clases de producción intelectual. Cada una de ellas se encuentra frente a una especie de aporía: los mitos suponen ingenuamente en el fondo un universo dentro del cual se crea el mundo; los contratos suponen en el fondo una obligación moral que suscribe el primer contrato mismo. En esta versión freudiana el contrato difiere de otros contratos por el hecho de no ser racional, pues es emotivo. Propone una modalidad de sentimiento, no de pensamiento o de cálculo” (Gellner, 1999:83-85).

Esta manera de leer a Freud sin contextualizarlo desde su propia producción teórica lleva a ridiculizarlo fácilmente. En realidad, si bien pudiera leerse que para Freud su teoría antropogenética tiene el carácter de un contrato y de un mito; es profundamente interesante en tanto no sitúa lo humano como algo del orden de la acción espontánea y lenta de la evolución, como la mayoría de sus contemporáneos.

Estrictamente, como ya he mencionado, es fácil realizar una crítica feroz a las intenciones de Freud de hipotetizar un origen a la condición humana, en un

momento de la historia; o sea, conjeturar sobre los orígenes. Sin embargo, sus hipótesis no están construidas sobre un deseo de investigación histórica, sino a fin de comprender el problema de las neurosis, por lo cual, infiere que algo de ese orden debió darse en algún momento de la historia, creando las condiciones para constituir "el espíritu humano".

"Sin embargo, desde el punto de vista de la comprensión de la teoría de Freud sobre el origen de la moral y la sociedad, es sumamente importante que esta nueva versión de lo trascendente sea formalmente situada en la naturaleza y en la historia. El mito fundacional y los términos del contrato social básico son terrestres, no celestiales. [...] En el caso de Freud [...] el contrato mismo es emotivo antes que racional" (Gellner, 1999:85-86).

Quizá debiéramos esperar hasta que Lévi-Strauss encontró en la sincronía lo que varios autores, entre ellos Freud, construían en la diacronía. Pero, sin lugar a dudas, Freud nunca apostó a la naturaleza, ese es un error de Gellner; debido a que toda la teoría psicoanalítica se crea a partir de entender que la condición humana no es efecto espontáneo de la naturaleza, que para constituirla era requerido un conjunto de operaciones especialmente de carácter sexual en las que intervenía el sujeto desde la más temprana edad así como los miembros de la familia. Ahora bien, es correcto hablar de mito fundacional, el propio Freud así lo situó, pero considerado ese mito como axioma; no como una construcción de un sistema dentro del sistema: si observo un fenómeno, éste debió haber sido efecto de este otro, que se inferirá como determinante. En este sentido, el psicoanálisis propone que el mito es una forma de dar cuenta de una verdad de carácter estructural a partir de un formato de gesta o de anécdota, éste sería el caso de cómo examinar la propuesta freudiana sobre los orígenes de la humanidad.

"Freud dista mucho de creer que el establecimiento del orden social sea realmente racional en el sentido de ser realmente beneficioso para quienes lo instauran. No deja de preguntarse Freud si el precio de eso no es demasiado elevado y éste es ciertamente el tema principal de su libro.[...] el tema central de *El malestar en la cultura*, al advertir a sus colegas [...] «Guardaos de tomar el camino que conduce a la servidumbre de la emoción. ¿Comprendéis lo que estáis tratando de hacer? ¡Una vez que hayáis establecido aquí ese superyó ya no seréis dueños de vosotros mismos!» [...] El lazo primigenio es tanto trágico como irreversible, aunque según parece, puede aflojarse,

De manera que el contrato social freudiano tiene que estar basado en el sentimiento antes que en ideas" (Gellner, 1999:86).

De cualquier manera, no es para nada exacto abordarlo como un asunto de sentimientos, ya que Freud propone que estrictamente no existen sentimientos inconscientes, sino únicamente representaciones. Aunque, es verdad que no se trata de ideas, ya que éstas en realidad se encuentran determinadas por un conjunto de fenómenos que sí tiene un carácter estructural e inconsciente. Ese conjunto de operaciones es lo que queda constituido, el dispositivo que crea lo psíquico.

"El cuadro que debemos a Freud, que es claramente superior a los cuadros anteriores, es el del hombre sujeto a fuertes pulsiones irracionales, cuyos objetos específicos se identifican en virtud de un intrincado sistema privadamente codificado de interpretaciones, el que en su mayor parte está oculto al agente mismo. Ni el carácter general de las pulsiones ni el modo de seleccionar sus objetos están al servicio del contentamiento humano." (Gellner, 1999:87).

Sin embargo, Gellner muestra la importancia que tiene la propuesta freudiana, que abandona las coordenadas de la tradición de la filosofía humanista, que se centraba en la idea de entender al hombre como un animal racional, como bueno por naturaleza y opuesto esencialmente a las desmesuras, a los excesos que eran propios de las bestias, suponían éstos ingenuos filósofos y sociólogos.

"El argumento fundamental de *El malestar en la cultura* es extraño y no muy firme o plenamente coherente. El resumen más escueto —la civilización desbarata nuestras necesidades instintivas y nos hace desdichados y neuróticos— es por supuesto muy simple, aparentemente lúcido y apenas discutible. Pero en realidad, cuando consideramos ese argumento a la luz de todos sus detalles aparecen curiosas lagunas e incoherencias. Originalmente, dice Freud (en el capítulo IV), es el *amor* el que engendra las unidades sociales. El amor sexual, dice Freud, engendra la unidad familiar cuando cesa de ser intermitente y se hace permanente. *La continuidad del goce sexual* parece ser el primer cemento social". (Gellner, 1999:92-93).

Con todo, no encuentro relevante la crítica que establece Gellner a *El malestar en la cultura*, lo que argumenta Freud, es que lo humano no es efecto de un proceso evolutivo gradual, sino que se trata de un acto, de un

acontecimiento de carácter estructural; de la misma manera que si pensamos en lo simbólico como aquello esencial y constituyente del lenguaje. Difícilmente, podríamos pensar en lo pre-simbólico, o en lo proto-simbólico. Ahora bien, no podemos apartarnos de que la sexualidad sea aquello que nos vincula, lo que sería el primer y más importante sistema de intercambio propone Freud y después Lévi-Strauss, cuya operación se lleva a cabo entre hombres y que el bien serían las mujeres, con lo que nacen las estructuras elementales de parentesco.

La teoría de Freud es una versión de teoría contractual destinada a explicar el surgimiento del orden social, aun cuando necesariamente esté escrita en el idioma del sentimiento y no del pensamiento y localizada en el inconsciente. [...] El sentido de culpabilidad nació por el acto de los hermanos de la horda primaria, cuando éstos dieron muerte al padre autoritario [...] Pero también aquí hay una dificultad lógica. ¿Cómo ese asesinato primigenio podía explicar el surgimiento de la conciencia si antes de ese hecho, los hermanos no tenían conciencia? Lo *hicieron*, pero ¿cómo podían sentir *pesar* por el asesinato? [...] Si uno necesita la conciencia para saber que está pecando, luego el primer pecado no puede dar la conciencia. Esta es una terrible cuestión que hace poner en tela de juicio toda la teoría freudiana. [...] Freud ve el problema y cree que tiene una solución [...] ¿Qué es un asesinato más o menos para el protohombre ese carente de conciencia? [...] los hermanos no tuvieran aún conciencia *tenían* ambivalencia. «Sus hijos lo odiaban en empero también lo amaban. Y mucho.» [...] *habiéndolo matado, de su pesar nació la conciencia*, «Una vez que su odio hubo quedado satisfecho por aquel acto de agresión, su amor pasó al primer plano en la forma de remordimiento por lo cometido. Y así nació el superyó.» (Gellner, 1999:96-97).

Lo esencial de la hipótesis freudiana dirigida a la historia es que conjetura sobre sus hallazgos en sus casos clínicos que luego, sabiamente, es leída de manera sincrónica por Lévi-Strauss. De la misma forma en que Marx trabajaba: al proponer que “la anatomía del hombre nos permite entender la anatomía del mono”, es decir, debemos de partir de lo complejo para dirigirnos a lo simple; se trata de inferir las condiciones o factores determinantes de los problemas que examinamos. De cualquier modo, Freud acudió a la historia para encontrar estos motores y Lévi-Strauss los revitaliza. Establece lo esencial de las operaciones más complejas derivadas de las primeras.

“De manera que el acto de matar es el motor de arranque [...] que en las generaciones *siguientes* ya no tiene importancia que el acto

se cometa realmente: la ambivalencia del sentimiento por sí mismo, aun sin un acto, es suficiente ahora que enfrenta al superyó apropiadamente establecido, [...] Pero para que todo funcione debe uno poseer un superyó que castigue hasta la ambivalencia tan duramente como castiga una acción real. Ya no hay necesidad de realizar el acto. *Am Anfang war die Tat, aber später ist die Tat überflüssig. Gefühl ist alles.* (En el principio era la acción, pero luego la acción se hace superflua. El sentimiento lo es todo). Una vez puesta la maquinaria en movimiento, ésta se alimenta a sí misma y no tiene necesidad del motor de arranque. La realidad histórica del asesinato primario es una parte esencial de la teoría de Freud" (Gellner, 1999:97).

Una vez instituido lo simbólico, la operación misma en el nivel de lo empírico es innecesaria, lo simbólico se encarga ahora de ese comando en la vida de los hombres, transformando incluso lo planos de lo que podríamos llamar la realidad y la percepción, ahora del todo gobernadas por lo psíquico.

"Lo que se sigue de todo esto es que Freud entiende mal la cuestión y la formula mal en la medida en que busca, como los teóricos del antiguo y único contrato social, un *solo* contrato social para todas las sociedades (esto desemboca en la embarazosa cuestión relativa a la difusión de la información primera de la culpa, lo cual lleva a dar cómicas respuestas desde cualquier punto de vista que uno lo considere); y esto también explica, por supuesto, la principal dificultad empírica que enfrenta Freud, el hecho de que mientras algunas sociedades encajan en su modelo, otras no encajan. [...] Irónicamente la importancia histórica de Freud radica en el hecho de que contribuyó a pasar de un tipo de contrato a otro, de un orden jerárquico autoritario a un orden igualitario, permisivo y próspero" (Gellner, 1999:104-105).

El asunto mal comprendido por Gellner, es que Freud no propone que *El malestar en la cultura* sea una condición de la sociedad occidental, sino de toda sociedad, en la medida en que sea una producción de ésta, por fuerza constituida por la metáfora y la metonimia, implica que no puede existir alguna clase desconflictivizada de relación entre los hombres. Por el conflicto es que se requiere de acuerdos, de leyes, de sistemas que regulen y resguarden los intercambios. Freud no está hablando de un tipo de contrato sino de aquello que sea esencial para posibilitar cualquier clase de contrato. Las condiciones necesarias para establecerlo, no muestra una clase de contrato.

Por otro lado, ya concretamente relacionado con el tema del incesto que puede desprenderse del trabajo de *Tótem y tabú* de Freud, Françoise Héritier

resume lo que para ella serían los dos grupos en los que pudieran reunirse las teorías que intentan dar cuenta del incesto.

“Las teorías que explican el incesto pueden ser agrupadas en dos categorías: las primeras buscan explicar la *causa última* y se plantean ¿porqué existe la prohibición al incesto? ¿cuál es el propósito de ésta? ¿cuál es su razón de ser para la humanidad?. La segunda indaga en la *causa eficiente* del incesto partiendo de preguntas como ¿qué mecanismos biológicos, sociológicos o psicológicos provocan que dicha prohibición sea respetada?” (Héritier (b) 2002:16).

Héritier encuentra una explicación de corte sociológico en Freud, inspirada en un hecho histórico en el que unas personas o protopersonas, realizan lo que sería un acto que se transformaría en prototípico de la vida social.

“La teoría de Freud respecto al incesto, que busca la causa última, es sociológica mas que biológica. Resulta particularmente interesante observar como, dicha teoría, da cuenta del incesto en segundo grado tanto como lo hace del incesto en primer grado. Por medio de la prohibición incestuosa impuesta en otros hombres, el padre impone su dominio en todas las mujeres del grupo, y, entre animales, los hombres jóvenes son relegados a la periferia. Al eliminar prácticas incestuosas, responsables de provocar envidia y conflicto en lugar de autoridad y cooperación entre los miembros del grupo, el propósito alrededor de hacer tabú al incesto sería, de tal forma, mantener la jerarquía entre las generaciones y la disciplina necesaria para la unidad del grupo; así, el tabú del incesto permite a la sociedad funcionar sin la existencia de crisis continuas. Las hijas y hermanas también se encuentran sujetas a la ley del padre dado que no son forzadas a alejarse, como lo son los hombres potencialmente rivales.” (Héritier, (b) 2002:17-18).

De la misma manera en que Héritier encuentra una dimensión sociológica en el trabajo de Freud, también subraya los aspectos psicológicos a partir del deseo y del complejo de Edipo, expresados por el deseo incestuoso a la madre y el deseo parricida.

“Freud introduce la noción del deseo y el conflicto de Edipo, que surge de la imposibilidad de alcanzar el deseo de matar al padre y apropiarse sexualmente de la madre. Este análisis del inconsciente humano puede ser confirmado examinando grupos donde la autoridad sobre el niño la ejerce el tío materno, no el padre, pues es él quien continúa teniendo, o ha tenido, el acercamiento sexual a la madre, y el complejo de Edipo puede desarrollarse. Sin embargo, como veremos, ciertos textos antiguos interpretan el incesto entre Edipo y Yocasta de otra manera, dando cuenta, más profundamente, de la naturaleza primordial del incesto en segundo grado sin necesitar de la autoridad y fuerza para mantener la unidad

de la familia y los lazos sociales: es imposible para un hijo regresar a lo arado por su padre.” (Héritier, (b) 2002:18).

Dilucidamos a partir de Lacan que el complejo de Edipo, no es un asunto de amar y odiar a uno y otro de los padres, sino que se trata de un orden estructural, cuyas funciones y operaciones pueden prescindir del padre o la madre, cualquier adulto o institución puede operar el complejo de Edipo, y por lo tanto, la prohibición del incesto se traslada a un asunto de reglamentar lo idéntico y lo diferente, lo Uno y lo Otro, en la estructura simbólica. El complejo de Edipo es vital para la línea expositiva de mi investigación. En este afán de ir de lo general a lo particular ahora me dirijo a este punto específico. La antropología como hemos intentado mostrar, se construye con diálogos entre colegas, por sus posibles comparaciones y contrastes establecidos.

### 2.3. EDIPO Y LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

María Eugenia Olavarría hace jugar la antropología estructural, mediante su lectura y comprensión del Edipo. “El conjunto de relaciones que agrupa el mito de Edipo marca el punto de la confluencia entre el psicoanálisis. La teoría del parentesco y la antropología Simbólica.” (Olavarría, 2006:183) En este sentido, Olavarría propone seguir la tragedia de Sófocles, encontrando en ella los elementos míticos, que le ha garantizado al relato su condición de texto clásico. Se trata de un análisis del Edipo como un relato y no como un complejo.

Uno de los elementos esenciales que articulan el pensamiento antropológico y el psicoanalítico, es esta concepción de lo humano. En esta dirección de la cultura es posible que sea un patrimonio o posibilidad compartida con otras especies, lo simbólico no, con lo que estamos elevando a partir de Freud y de Lacan a lo simbólico a un grado ontologizable, más allá de la cultura y condición de la misma.

Hay una discordancia entre la lectura de Edipo de Olavarría con respecto a la mía, esta es la diferencia entre concebirlo como un mito o como un complejo. Además, sería pertinente agregar la perspectiva de Lacan para quien el mito siempre da cuenta del demiurgo, de los orígenes, presenta los eventos de estructura en una forma por lo general de gesta épica. Por esto, desde la

perspectiva psicoanalítica no se trata de seguir las características del relato, sino de leer aquello que de estructural intenta simbolizarse a partir de un decir imposible. El mito en psicoanálisis se diferencia de los cuentos y de las leyendas en la medida que estas últimas siempre tienen que ver con lo que en el psicoanálisis se llama "la novela familiar" y en historia clasificaría como historia oficial, o la "historia del delfín" en la que se aparece más el orden del engaño, no intencionado pero cómplice del síntoma. Se apuesta a la veracidad o a la verosimilitud pero no a la verdad.

Estas narraciones son efecto de una posición subjetiva que en realidad buscan legitimar una función de sentido, aunque eso implique un desconocimiento de la verdad. Por esto, el mito para el psicoanálisis despliega bajo la forma de un tiempo cronológico características que pertenecen al tiempo lógico, dando al mito un valor de axioma, que lo distingue de otras formas narrativas. En la "novela familiar" hay puntos ciegos, encubrimientos, falacias, aquello que convierte al protagonista en una pasiva víctima de las circunstancias, sin encontrar ahí al sujeto responsable tanto de sus éxitos y fracasos como de sus sufrimientos.

En cuanto al Edipo también puede leerse como un complejo, o sea, como una maquinaria que dispara un conjunto de procesos y fenómenos que tienen que ver sobre todo con el deseo inconsciente, que debe encontrar un cauce, entre el sí y el no, entre lo permitido y lo prohibido. La condición de lo permitido es la prohibición, la importancia y el peso estructural del sí y del no, son distintos. No se trata sólo de su inscripción a una dialéctica de pares de opuestos: el no y la prohibición tienen un peso mayor pues son la condición de posibilidad del sí y de la permisibilidad; articulación anterior a la diferencia sexual y condición de la misma.

Desde la mirada de Lacan, el Edipo intenta dar cuenta de un mito, y se diferencia del todo de su lectura como una tragedia. También refiere a un intento legítimo que en lugar de elegir variantes sobre un mismo mito, localiza los mitemas que relaciona a los mitos ante sus determinantes; esta acción recae en el mismo acto en que se inscribe el no en la criatura humana, en donde las diferencias culturales constituyen versiones distintas para dar cuenta del mismo. A su vez, esto constituye una necesidad para el análisis estructural

a fin de localizar con ellos las invariantes que componen los mitemas, unidades esenciales para el análisis del mito desde la perspectiva de Lévi-Strauss.

Desde Lacan, el Edipo establece condiciones de posibilidad de la estructuración de la subjetividad. La trama tras la cual se inscribe el aparato psíquico. Esa condición que además, como hemos visto, hominiza; transforma el instinto y la necesidad hacia la constitución de la pulsión y del deseo, esencialmente humanos. No enfatizando lo que hace trobriandes al trobriandes, tzotzil al tzotzil o griego al griego. Este conjunto de operaciones que constituyen el complejo de Edipo desde Lacan, en su sentido de prohibición del incesto, como negación a la satisfacción incestuosa, como interdicción necesaria para sostener todo criterio de clasificación: el orden signifiante, diferenciándose Lacan de Saussure; esto es, como inscripción de la diferencia pura, consecuencia de la prohibición. Se trata del primer no, esencial, y sobre el que descansará todo el sistema de clasificación cultural.

Bajo este cobijo teórico, entendemos que los elementos ordenadores de la cultura son exactamente los mismos que los de la subjetividad, pero esta última se encuentra dentro de los sistemas de determinación antes de la cultura, por esto, podemos comprender que existen psicóticos, neuróticos y perversos en cada una de las culturas aunque lo que esto represente y su significación variará de un contexto cultural a otro. En consecuencia, para dar cuenta tanto de la subjetividad como de la cultura, por decirlo de alguna manera, debe hacerse por la estructura desde sus efectos y sus consecuencias. La estructura en sí misma es inabordable si no seguimos el camino inverso al de su constitución, de las capas más superficiales a las más hondas, así tendremos a la cultura y a la subjetividad tal como lo proponía M. Mauss, como un hojaldre (Lévi-Strauss, 1979) capa sobre capa, en las que las fuerzas de determinación se encuentran en las capas más profundas.

Así que, el psicoanálisis es mucho más que una praxis o una teoría de la praxis clínica, es una propuesta clínica, que tiene una perspectiva propia sobre el psiquismo y la manera en que determina la conducta de los hombres y las culturas. Lacan nos dice "Una estructura es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis" (Lacan, 1985:773).

"En uno de los diálogos entre los antropólogos y Freud, Malinowski apoya el principio psicoanalítico más general, a saber, que la doctrina

psicoanalítica es esencialmente una teoría de la influencia de la vida familiar sobre la mente humana" (Olavarría, 2006:184).

María Eugenia Olavarría muestra la manera en que muchos antropólogos pensaron la cuestión de la constitución de la subjetividad como si ésta fuera heredera de las dinámicas familiares, en la formación de lo mental. Lacan propone lo psíquico más allá de la dinámicas de los roles familiares que lo coloca exactamente en la perspectiva de la funciones y el ordenamiento de los significantes que forman la estructura. La mirada sobre la acción de lo familiar sobre la constitución de lo mental se conoce como teoría del desarrollo en psicología, nace de esta perspectiva que cree encontrar "familias funcionales" y "familias disfuncionales", pues las patologías del infante son efecto de que alguno de los padres no ha realizado adecuadamente su tarea, se afecta a los hijos en ese periodo temprano de la vida. Por tanto, los hijos son en realidad pasivas víctimas de los desórdenes familiares. De todas maneras, sabemos por Lacan, que aquellos elementos constituyentes del psiquismo son los mismos que los de la cultura (lo simbólico), que aparece entre otras cosas en el lenguaje. No es algo sucesivo en donde uno determine a lo otro, ambos son efecto del conjunto de posibilidades que lo simbólico despliega: se imbrican y determinan mutuamente.

Abandonando de una vez y para siempre la idea russoniana del niño como tabula rasa que será determinado por la familia y por la cultura. El niño es un perverso polimorfo propone Freud, que mediante su inscripción en la matriz simbólica se desnaturaliza, estableciendo un vínculo íntimo con la cultura. El niño desaparece el reinado de lo propiamente orgánico, del soma para abrirse a la determinación psíquica que es efecto de lo patologizante. Por esto, los diferentes formatos en que se presentan las relaciones domésticas entre los hombres y los sistemas de parentesco que llamamos familias se componen con los mismos elementos del psiquismo, se eslabonan de manera más o menos adecuada para mantener alguna precaria estabilidad y cierta perdurabilidad en el tiempo. De la sexualidad desaparece la cópula reproductiva como condicionante de un estímulo: puede relacionarse sexualidad con amor, con amistad, con alianza, etc.

Hoy podríamos decir que la psicología es la que propondría un modelo donde lo familiar se relaciona directamente con la conformación de la mente humana. Por lo general, un error importante en las críticas al psicoanálisis pues lo supone una especie de psicología de la profundidad, como si fuesen en esencia un mismo orden de fenómenos pero con diferente nivel de profundidad o de alcance. Antes bien, se trata de disciplinas sobre todo enfrentadas; incluso, que no comparten el mismo objeto de estudio. El inconsciente para la psicología es como una subconciencia, efecto del comportamiento automático. En cambio, para el psicoanálisis "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", es inaccesible dado que se trata del formato original, condición del resto de los formatos, como en programación: únicamente accesible por sus manifestaciones, no se puede hacer consciente lo inconsciente, se pueden desplegar en la conciencia sus manifestaciones, pero no el inconsciente propiamente dicho.

En este sentido, dirigimos al territorio de las manifestaciones de la cultura como lo hace la arqueología resulta muy fructífero, con la finalidad de dar cuenta del universo simbólico. Trabajar al productor a partir de sus producciones, podemos inferir al nómeno a partir de lo fenomenológico. Ese es un paso esencial que realiza M. E. Olavarría, (2006) al mostrar la manera en que subsumidamente las condiciones estructurales de la cultura se encuentran presentes incluso en las ficciones que se realizan en el cine. Es relevante como algunos de los escenarios que gracias al cine aparecen como posibles, muestran en realidad un conjunto de posibilidades que no nos resultan ajenas. Pues comprendemos la ansiedad de aquél que viaja al pasado y debido a las circunstancias su madre aún adolescente se enamora de él, lo que conlleva el predicamento de la imposibilidad, en la película *Back to the future*. Por otro lado, las tensiones sexuales resultantes de la relación entre hermanos que ignoran su lazo de parentesco, por haber sido separados en la infancia en *Star Wars*. Muestra la peligrosa y frágil tensión que existe, aun *a posteriori* por la investigación de los hechos que es una de las cualidades de las producciones simbólicas.

En ambas películas nos advierte además Olavarría, se busca resolver el predicamento estructural de lo que significa la función paterna, por su condición necesariamente difícil, la de hacer dique al instinto, la de cortar esa supuesta

unidad originaria; por consiguiente, no puede quedar bien ni con la madre ni con el hijo. La resolución Imaginaria colocada en la ficción es una respuesta que observamos constantemente en la clínica, en donde si una madre nulifica al padre, lo que obtiene del hijo es desprecio. Y la necesidad de restituir su lugar de intermediario entre él y la madre, se trata de esos padres timoratos que requieren de la prótesis de la acción de sus hijos para obtener un supuesto lugar en el seno familiar. Por el otro, el padre, portador de todos los emblemas de la masculinidad, violento, al que es fácil enfrentarse pues resulta por su peso un fuerte problema para obtener un lugar en el mundo sin considerarlo a él, ¡hay que matar al padre simbólicamente para que no sea un obstáculo para nosotros! Se trata de estos padres en su dimensión imaginaria, que pueden o no estar en concordancia con la dimensión Simbólica, propondría Lacan.

En el complejo de Edipo ¿qué es un padre?: lo Simbólico, la función de corte que inscribe el Nombre del padre —comprendido como el significante de la diferencia pura— en lo Imaginario, aquello que hace semblante de esa función, el personaje a quien se supone capaz de separarlo de la madre, ¿qué es la madre? Una función de constancia, de mantenimiento, una red que sostiene a la criatura. El Real, para Lacan es el registro que siendo efecto de lo Simbólico y lo Imaginario no es ni simbolizable, ni imaginarizable. En este caso sería el *urvater*, en la constitución psíquica se debe a sus funciones lógicas y estructurantes, como función de referencia. Primero, lo que parecería corresponder es que los excesos del *urvater*, implican la necesidad de la ley como efecto de la autocensura, pero si yo me limito, tú te limitas. El destino del padre-tiránico como función será el de cualquiera que intente convertirse en ese tirano.

La constitución de la ley aparece como nos lo hace saber George Bataille "El objeto fundamental de los interdictos es la violencia" (Bataille, 1992:60). La prohibición fundamental, entendida como la ley, como instauración del tabú del incesto es la que se articula frente al asesinato del padre primordial, lo que permite que no nos matemos unos a otros. "En la prohibición del incesto, y la aparición del parentesco (sistemas de filiación y matrimonio), encontramos un fenómeno, que por un lado pertenece a nuestra propia naturaleza (es universal) y por otro a la cultura (se define de manera variable y relativa)." (Buchler, 1982:14-15). Esta condición de regulación general permite situar un

eje de coordenadas universal que regula todas las relaciones de matrimonio y parentesco, "Las disposiciones concernientes respondieron primero a las necesidades de encadenar en reglas a una violencia que hubiera podido, al quedar libre, descomponer el orden al que la distribución de mujeres entre los hombres" (Bataille, op.cit.:75). De esta manera, los hermanos, se prohíben a las mujeres de su grupo, pero las ofrecerán a manera de "don" a otros grupos esperando el "contradon", garantizando el acceso a mujeres de su grupo a los hombres de otros grupos. Para que éstos procedan de la misma manera prohibiéndose a sus mujeres y dándolas a otros hombres como pago, a partir de sistemas de intercambio, sistemas que se ritualizan para transformarse en un requerimiento automático de la tradición, en la costumbre que inscribe lo que será considerado como característico de lo propio.

En este sentido, podemos entender la importancia que reviste para la antropología este diálogo con el psicoanálisis, no sólo en el sentido de replantear sus alcances teóricos sino incluso para re definir su objeto de investigación, las metodologías para alcanzarlo y las técnicas para capturar las distintas formas de su despliegue por los cauces de la cultura. De la misma manera que problematizar las fuentes tanto de las que se servía como de las que aún se sirve. Es evidente que estas propuestas no cuentan con aceptación por la inmensa comunidad de antropólogos, por ello, es menester dirigirnos a quienes nos impugnan, para trabajar la naturaleza misma de sus críticas.

Por otro lado, desde la preocupación por lo universal, comprendemos porque un cineasta como Kurosawa esencialmente nacionalista y dedicado al tratamiento de la tradición cultural del Japón emplea a Shakespeare para dar cuenta de algo que le es propio al japonés de todos los tiempos; esto de igual forma puede decirse para un inglés.

También he propuesto al Edipo como complejo, no como mito ni como dinámica familiar de identificaciones, debe comprenderse como el conjunto de operaciones simbólicas, en tanto lo que establecen y regulan es la interdicción al incesto, crean el tabú del incesto. La materia prima para establecer una cultura es el sistema de legislaciones que regulan, administran, vigilan y castigan; a las prohibiciones, ya que lo permitido generalmente no se encuentra establecido, mientras que lo prohibido se encuentra claramente delimitado. Más

allá del mito, la prohibición del incesto subsume sus redes de clasificación que desembocan en una realidad psíquicamente determinada.

#### 2.4. LOS CRÍTICOS A LA PERSPECTIVA ESTRUCTURAL

A fin de continuar con la propuesta sobre la que se centra la presente investigación es menester deconstruir aquello que representa un botón de muestra de las propuestas críticas a la nuestra.

Carlos Reynoso en su introducción al castellano del trabajo de Clifford Geertz *La interpretación de las culturas*, que reúne un conjunto de trabajos de este autor, señala su satisfacción al constatar que Geertz no cae en el fraude que representa la propuesta de Lévi-Strauss, según la opinión de Reynoso. Entre otras cosas señala que "Y a diferencia de Izard, no imita a Lévi-Strauss ni se ha tragado el cuento de las oposiciones binarias" (Reynoso, 2005:11).  
¿Tragado el cuento?

Me parece de una cortedad el comentario, "tragarnos el cuento", puesto que supondría un exceso de argumentación, con el que se permite Reynoso no dar una argumentación, pero nos da la oportunidad para presentar un tipo de crítica al trabajo de Lévi-Strauss, que no presenta ningún tipo de argumentación o justificación, del corte de las falacias *ad domine*, además al ser un aspecto esencial en este trabajo, me cuidaré de presentar la idea de las oposiciones binarias, en un momento de su *estatus nacendi*.

En su trabajo titulado *Más allá del principio de placer* de 1920, como sucede con muchos autores, Freud puso en escena una nueva concepción del espíritu humano. Se trata de una observación clínica que realizó sobre un bebé vienés de principios de siglo, la pregunta freudiana fue sobre el alcance de estas observaciones y su posibilidad de generalización. Es un hecho que puede transportarse a cualquier cultura de cualquier periodo de la historia. Existe la generalización controlada o ¿se trata de una ficción freudiana, que cualquier estudio detallado cancelaría por audaz y poco rigurosa sostenido en cualquier forma de relativismo cultural?

"El desarrollo intelectual del niño en modo alguno era precoz [...] pronunciaba apenas unas pocas palabras inteligibles y disponía,

además, de varios sonidos significativos, comprendidos por quienes lo rodeaban. [...] Ahora bien, este buen niño exhibía el hábito, molesto en ocasiones, de arrojar lejos de sí, a un rincón o debajo de una cama, etcétera. [...] Y al hacerlo profería, con expresión de interés y satisfacción, un fuerte y prolongado "o-o-i-o", que, según el juicio coincidente de la madre y de este observador, no era una interjección, sino que significaba «fort» (se fue). Al fin caí en la cuenta de que se trataba de un juego y que el niño no hacía otro uso de sus juguetes que el de jugar a que "se iban". Un día hice la observación que corroboró mi punto de vista. El niño tenía un carretel de madera atado con un piolín. No se le ocurrió, por ejemplo, arrastrarlo tras sí por el piso para jugar al carrito, sino que con gran destreza arrojaba el carretel, al que sostenía por el piolín, tras la baranda de su cunita con mosquitero; el carretel desaparecía ahí dentro, el niño pronunciaba su significativo "o-o-o-o", y después, tirando del piolín, volvía a sacar el carretel de la cuna, saludando ahora su aparición con un amistoso "Da". Ese era, pues, el juego completo, el de desaparecer y volver [...]."(Freud, 1979:14).

Para la lectura de este fenómeno existen por supuesto varios planos posibles, me ocuparé sólo de dos que se refieren a lo más obvio. Esta observación muestra que una presencia permanente para la subjetividad del niño no puede comprenderse, registrarse o entenderse como tal debido a que se desplaza a un plano de continuidad, encontrándose ahí todo el tiempo, simplemente está y no podría ser de otra manera. Sin embargo, podrá percibirse la presencia sólo cuando se enfrenta la ausencia. Ante la posibilidad de perderla será percibido de modo retrospectivo que hubo presencia. La presencia se produce con la ausencia y ésta con la presencia. Aunque presencia y ausencia no refieren a dos significantes cualquiera, se trata de significantes opuestos, uno aniquila al otro pero además son interdependientes, creándose un lazo de tensión entre éstos. Esta clase de significante no convive de un modo armónico y pacífico. Lo más importante entonces no es en realidad la presencia o la ausencia sino la basculación entre ambas, el pendular de una a la otra. Aquello que permite la estructura subjetiva "presencia-ausencia", que crea la condición para que existan las coordenadas: tiempo y espacio, yo-tú, presencia-ausencia. Y luego la diferencia sexual, sistemas de opuestos binarios que se transforman en la trama fina de cualquier contenido simbólico y condición necesaria entonces de la cultura. Este sistema actúa de manera clara al crear un conjunto de determinaciones por el resto de los hilos que se van

agregando a la trama, en última instancia, sobre cualquier manera de estar en el mundo.

Por otra parte, el segundo tiene que ver con que este cachorrito humano, tan vulnerable y pasivo, comienza a jugar ahora sí ocupando un papel activo con lo que sus lloriqueos ejercerán, ahora sí, un papel de demanda a un Otro. Pero, simultáneamente, se presentará la posibilidad de posponer y de diferir en el sentido de temporizar la pérdida en tanto ausencia de la madre. El camino antes directo entre estímulo-respuesta, queda ahora intermediado por una operación que busca no ser parte del arco reflejo. Interviene ahora una mediación temporizadora permitiendo el rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción inmediata de la necesidad transformándola en demanda. Es una inscripción que da lugar a lo que Lacan define como un tiempo mítico que se encuentra precisamente en el imposible intento de llenar el vacío de antes de la diferencia (de carácter axiomático), un tiempo lógico (en cuanto a las operaciones que encuentran una satisfacción o no en su cumplimiento, desnaturalizando al instinto y transformándolo en una pulsión).

Y un tiempo que desde la sincronía ordena la diacronía, que podemos considerar cronológico (en cuanto a los rodeos y desvíos de la meta original, generando ahora un margen, una intermediación, una separación y desnaturalización entre la necesidad y la demanda). Diferir es entonces hacerse un espacio y un tiempo, es poder aparecer entre las sucesiones interminables de acontecimiento. Por esto, se emplea el concepto que Jacques Derrida inventa de "*Diferancia*" (difiere y diferencia) en tanto es la operación de una separación contrastada y una forma de posponer y diferir.

"La interpretación del juego resultó entonces obvia [...] su [...] renuncia a la satisfacción pulsional de admitir sin protestas la partida de la madre. Se resarcía, digamos, escenificando por sí mismo, con los objetos a su alcance, ese desaparecer y regresar. [...] Es imposible que la partida de la madre le resultara agradable, o aun indiferente. Entonces, ¿cómo se concilia con el principio de placer que repitiese en calidad de juego esta vivencia penosa para él? [...]. En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel activo repitiéndola como juego, a pesar de que fue displacentera. Podría atribuirse este afán a una pulsión de apoderamiento que actuara con independencia de que el recuerdo en sí mismo fuese placentero o no." (Freud, 1979:15).

Por tanto, es el sistema de opuestos binarios el cimiento mismo de la subjetividad, no la del pigmeo ni la del neoyorquino, sino una condición que va más allá del entendimiento de Carlos Reynoso, al considerar que se trata de un cuento. Es evidente que en lo crudo y lo cocido se juega el orden de lo cultural y lo que podría ser entendido como lo natural o lo biológico. Se trata de una marca de la *diferancia*, no sólo una presencia sino un desplazamiento buscando que se repita en otro tiempo y en otro lugar. Es una *diferancia* que marca una discontinuidad con un trazo biológico y con los parámetros impuestos por las leyes de la naturaleza.

Puede estar claro ahora que la *diferancia* es la única posibilidad para que aparezca algo que implique una ontología no del "ser" en cuanto "ser", sino del "ser" en cuanto "siendo" en su existencia. Una ontología imposible en tanto una marca que difiere, permitiendo la aparición del sujeto como producto de esta operación resultante entre los opuestos binarios. Ahora bien, la implicación de estos opuestos conlleva la aparición del orden simbólico, que además tiene sus cimientos ahora en esa marca, en esa señal, en esa *diferancia*, que constituye al significante y permitirá al signo lingüístico, para formar el lenguaje y, por supuesto, al habla como única posibilidad de sujetamiento a la cultura.

La crítica antes referida a Lévi-Strauss es esencial, pues muestra la manera en que se puede hacer una supuesta sátira vulgarizando los alcances de sus propuestas. Evidentemente, puede referir a un cuento para quien se encuentra ocupado de la anécdota, del continente, de la forma, de lo manifiesto y descuida el contenido, lo latente, los planos de determinación y la estructura. Pero decir que es un cuento a fin de cuentas muestra pereza intelectual.

En ese mismo texto el propio Clifford Geertz escribe un pequeño escrito crítico que titula: *El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss*, donde teje a partir de un grupo de citas que muestran lo que en opinión de Geertz son un conjunto de equívocos y desfiguros de la propuesta de Lévi-Strauss para que, con esa cuerda se ahorque por sí sólo el antropólogo. Quizá sea efecto de esas mismas taras, por esto me serviré de la cita de Geertz que nos dice: "El análisis etnográfico trata de llegar a las invariantes más allá de la diversidad empírica de las sociedades" (Lévi-Strauss citado por Geertz, 2005:288). Agregaría que si nos concierne la antropología ésta es una actitud útil y necesaria, e inútil y pobre si nuestro interés fuese el etnográfico. Esta

crítica reviste interés únicamente si el objetivo fuese comprender la realidad que estudiamos según varios niveles analíticos, pues no se trata únicamente de efectuar una exégesis o hermenéutica de sus dimensiones más superficiales. Seguramente, Geertz propone que en realidad estamos proyectando nuestra propia mugre, nuestros prejuicios o sobre cargas teóricas efecto de una necesidad de sobre analizar el objeto de estudio, o bien de traducirlo a nuestros propios parámetros culturales lo que implica una tergiversación y eclipsamiento en la medida que ponemos nuestros opacos pensamientos entre nosotros y el tema de investigación, encontrando en él lo que previamente hemos depositado, con un profundo etnocentrismo, que impediría ver aquello que es propio y característico al dato etnográfico.

Según la opinión de Geertz es un ejemplo de contaminación y de proyección en los "salvajes" del pensamiento del antropólogo, pues quedan del todo ignorados y desconocidos para el etnógrafo. Ocultados por su propia metodología que le impide distinguir aquello que esencialmente es propio al pueblo aborígen y quizá inimaginable para el antropólogo. Las diferencias son borradas a partir de un ardid: la construcción intelectual de Lévi-Strauss sobrepuesta a la autóctona, que no le permite distinguir otra manera de vivir y de pensar; resultado de la incomprensión desde la antropología estructural. De nuevo, pienso que se refiere a intereses particulares y fines para el análisis con respecto al dato reclutado del trabajo etnográfico. A cualquier perspectiva de origen relativista como la de Geertz, le ha de parecer grosero establecer comparaciones culturales: que rebasen el nivel sorpresivo frente a las semejanzas y diferencias de algunos elementos de la cultura como pueden ser costumbres funerarias, maneras de vivir el duelo, mitologías, hábitos sexuales, etc.

De todas maneras, Geertz comprende bien "en lo general" la perspectiva del análisis estructuralista. Aunque lo considera un artificioso sistema sobre intelectualizado que se construye sin dialogar con los datos empíricos. Que los manipula para colocarlos en rompecabezas previamente creados y darles una importancia teórica que no tienen incluso en la comunidad de donde fueron extraídos. Si bien esto es cierto, el modelo teórico es mucho más que una amañada trampa intelectualista que no considera la naturaleza de la comunidad que se estudia, simplemente, hay planos y perspectivas. Geertz

plantea una crítica interesante, pero pierde exactitud en la medida proporcional en que nos vamos separando de los planos más superficiales de la cultura, acompañada de ironía sobre el cómodo y artificioso intelectualismo del antropólogo, pero tiene claro lo que busca Lévi-Strauss.

“la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos...)... nos ayude... a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Y esto es posible porque a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos y de sus sociedades, en un nivel más profundo, en un nivel psicológico no nos son en modo alguno ajenos. El espíritu del hombre es en el fondo el mismo en todas partes” (Geertz, 2005:291).

La preocupación principal de Geertz con respecto a las interpretaciones y análisis de los antropólogos es que reflejan más al antropólogo que a la cultura que estudia. Le inquieta no ver los límites o las relaciones directas entre las interpretaciones y las culturas, en la medida en que al hablar de capas inferiores, ¿quién puede decir que están bien o mal hechas esas construcciones?, quizá sea algo del orden de la confianza empírica en el antropólogo. Quien considera que a falta de elementos “duros” de carácter histórico de la cultura, vivencial o experiencial prácticamente puede decirse cualquier cosa de un pueblo, si se está hablando de sus estructuras. Este argumento sería muy filosófico, siempre y cuando no se tratara del análisis del conjunto de elementos posibles que operan en sistemas de clasificación finitos, que no se trata de entender lo característico de una cultura; sino la manera en que lo particular nos muestra su condición de universalidad que es de interés antropológico. En este nivel existe una franca y directa oposición entre lo que consideraríamos el interés del etnólogo y del antropólogo. Pero sin olvidar que el antropólogo se sirve de estas etnografías, su interés no está en explicar a ese pueblo particular sino en ver las variantes que desde una gramática o lógica finita se despliegan en cada caso.

“[...] pues lo que Lévi-Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente que vive en todos nosotros” (Geertz, 2005:295).

Es verdad que fue eso lo que hizo, salió de la contemplación del árbol para intentar ver el bosque, vislumbrar las posibilidades de diálogo entre las distintas

sociedades, fue más allá del fenómeno e intentó comprender el nóumeno, mostró los diálogos posibles con la filosofía, con las matemáticas y con la lógica.

Conuerdo en parte acerca del comentario de Geertz sobre la influencia clara de la Ilustración y del movimiento de los moralistas franceses en la mirada de Lévi-Strauss; salvo que no coincido con que supone su comentario crítico ni en cuanto a las conclusiones a las que desemboca ya sea por ignorancia o por mala fe, destaca únicamente el hecho de la Ilustración como si hubiera sido un ejercicio sobrado de racionalismo y donde los sentimientos y las pasiones no hubieran tenido lugar. La Ilustración no es otra cosa que un movimiento contra la vaguedad, sin ir más lejos, Descartes afirmó con claridad que la búsqueda de rigurosidad en un planteamiento y el ejercicio de la razón como condición del conocimiento, pero alejada de los divertimentos pirotécnicos del intelectualismo.

“La filosofía que cultivo no es tan bárbara ni tan feroz que rechace el uso de las pasiones; al contrario, sólo en ella concibo toda la dulzura y felicidad de la vida. Y aunque hay varias cuyos excesos son viciosos, existen otras, sin embargo, que considero mejores en tanto más excesivas” (Descartes, op.cit.:11).

Por otro lado, me pregunto cómo presupone que los moralistas franceses buscaban simplemente el bien; significa llevar las cosas a su más profundo y chato reduccionismo. El movimiento moralista que caminó del lado de la Ilustración fue crítico de las maneras y usos sociales, realizó con gran minuciosidad la descripción de los valores y las costumbres francesas, sobre todo, de las clases aristócratas y burgueses. Evidenciando los dobles discursos, las falsas maneras corteses que ocultaban intereses claros o retorcidos, con una forma de escritura que cabalgando entre la ironía y el sarcasmo se destacaron Moliere, Baltasar Gracián y La Rochefoucault. Sin descuidar a Étienne de la Boétie, quién además fue muy importante para otro antropólogo Pierre Clastres (1980), ya que del autor clásico obtuvo la idea de “la servidumbre voluntaria”, misma que para la antropología política significó una distancia muy sana frente al marxismo doctrinario, que suponía en todo sometimiento un acto de violencia de clase. Por supuesto, que podemos encontrar las raíces de Lévi-Strauss en ambos movimientos culturales que

nacen en los siglos XVII Y XVIII, que serán los más íntimos responsables, entre otras cosas, del surgimiento de los enciclopedistas; quizá en su vertiente intelectual incluso de la misma revolución francesa.

Posiblemente, la lectura de Geertz de los moralistas franceses provenga de su tradición protestante, que admitiría criterios más fundamentalistas de carácter normativo detrás de todo juicio moral. Geertz sospecha que la perspectiva de Lévi-Strauss representa un conjunto de retruécanos, cuyo peso recae en la dimensión intelectual tanto de las culturas como de los hombres, ya que su metodología es esencialmente rigurosa y formalista, escapándose de la dimensión afectiva. No obstante, la música tiene una estructura rigurosa y formal, ¿eso la convierte en un medio imposible de albergar sentimientos? Sería absurdo caer en lo que se desprende del juicio de Geertz a fin de cancelar cualquier intento de escritura o de formalización, pues según su opinión, no estarían presentes los sentimientos o las pasiones. La crítica de Geertz cree que todos aquellos que seguimos de alguna manera la perspectiva teórica de Lévi-Strauss somos una especie de mediocres acrílicos autómatas hiperintelectualistas, que desprecian los estudios profundos de las comunidades, porque estamos ocupados en nuestros retorcidos modelos abstractos.

No es el caso de Lévi-Strauss ni de la mayoría de los antropólogos con orientación estructuralista que conozco. Además, reprocha también la desconfianza que Lévi-Strauss tuvo sobre la fenomenología, el historicismo, el sentimentalismo y el existencialismo. Después de poco más de medio siglo a estas críticas, podemos decir que Lévi-Strauss tenía razón y su desconfianza se encuentra fundada y aún tiene vigencia. Los modelos que gravitan en ese tipo de explicaciones a la luz de la historia han demostrado las bases poco sólidas para las posibilidades de análisis, aunque sean muy importantes para los planos esencialmente descriptivos e interpretativos.

El siguiente punto trata de otro autor que controvierte el estructuralismo de Lévi-Strauss. El caso de la "supuesta" crítica realizada por Maurice Godelier ha sido distinta y nos acercará al centro de mi investigación. Godelier expone los argumentos con los que pretende mostrar la perspectiva equivocada del Edipo según Lévi-Strauss; esto nos conduce de nuevo hacia el análisis del lugar desde donde mira Godelier. Tarea difícil como veremos.

"A través del parentesco el cuerpo de cada individuo se pone a funcionar, a partir del nacimiento, como una maquinaria ventrílocua de la sociedad" (Godelier, 1995:131-132) Un acierto de Godelier, pero no sólo el cuerpo, el amor, la condición de la subjetividad, nuestro sentido de la realidad, de la libertad, de lo permitido o prohibido, los sistemas de clasificación, etc. Todos estos planos en la medida que se muestran en las estructuras de parentesco revelan los planos originales de la estructuración psíquica, por lo menos así refiere el supuesto de Freud (1920), en *Tótem y tabú*, en donde la prohibición y la culpa aparecen como condiciones de la estructuración psíquica y social. Eso mismo opina Lévi-Strauss (1945), sin embargo, Godelier se opone.

"Recordemos su postura [de Lévi-Strauss], que puede presentarse bajo la forma de silogismo: la prohibición del incesto desde el momento en que institucionaliza, (1) trae consigo la exogamia y (2) se lleva a cabo mediante el intercambio de mujeres por parte de los hombres que precede al matrimonio y le confiere su sentido. La teoría de Lévi-Strauss presupone por lo tanto, como un hecho histórico y característico de todas las épocas de la historia, el dominio de los hombres sobre las mujeres, dominio que tendrá sus fundamentos más allá de la cultura, en la propia naturaleza biológica de la especie" (Godelier, op.cit.:137).

Esta cita será fundamental en nuestra opinión a la crítica que desearía hacer Godelier a Lévi-Strauss que muestra sobre todo la ignorancia de Godelier ante la propuesta de Lévi-Strauss, ya que en realidad desliza la prohibición del incesto hacia el orden biológico, cuando se muestra exactamente lo opuesto. El padre del estructuralismo insiste en desligar lo simbólico de lo natural, por esto, se opone a la noción de familia y propone la del átomo de parentesco, ya que la noción de familia invita a pensar cierto grado de naturalidad, de relación con la especie, etc. Mientras que el núcleo del parentesco destaca el sentido de relación, que pertenece al reino de lo simbólico; por consiguiente, ajeno a la naturaleza. Si seguimos la tradición estructuralista no existe ningún pretexto para estudiar etología de los grandes simios.

Lévi-Strauss es un crítico al historicismo, no cree en las demostraciones construidas para explicar un determinado problema, reconstruyendo el supuesto devenir o desarrollo histórico. Este tipo de construcciones teóricas en realidad no explican nada, ya que son artificiosos caminos construidos *post facto*. No obstante, Godelier con su tradición en el materialismo histórico considera que el tabú del incesto se instituye antes de la cultura, por tanto, esa

*ratio* debe ser antes del homínido. La idea como he mencionado antes nace con Freud en su texto de *Tótem y tabú*, quien después de las críticas de la comunidad antropológica pierde la esperanza de que se trate de un hecho histórico, para transformarse en "mito científico" como así lo llamó Freud. Lévi-Strauss e Ira Buchler con claridad lo consideran a manera de axioma, de condición necesaria dentro del orden lógico para dar cuenta de un conjunto de operaciones culturales. Nunca pensaron que fuera un hecho rastreado históricamente. Antes bien, una construcción que muestra la necesidad de la condición de acontecimiento, de una inscripción opuesta a cualquier evolución; ahí es el lugar desde donde Godelier se sitúa para hacer su crítica. Tratemos por un momento de pensar el lenguaje en su evolución entre la onomatopeya y el signo, como sería ese protolenguaje que se mantiene entre el código y el lenguaje, cómo sería ese proto o pre signo lingüístico; si vemos lo imposible de este ejercicio aceptamos la riqueza y vigencia de la propuesta estructuralista. Recordemos la posibilidad de pensarlo como interdicto, el primero lógicamente y, por consiguiente, iniciático tal como lo propuso Bachelard (siguiendo a Freud y a Lévi-Strauss) quien acentuó su papel fundacional, no como quería pensarlo (Godelier, op.cit.:139).

Finalmente, esta perspectiva presentaría a Lévi-Strauss como misógino. Antes bien, encierran la ignorancia para Godelier establecida en *Tótem y tabú* de que la relación es entre dos varones que intercambian mujeres, lo que muestra es la concepción del núcleo del parentesco, en el que existen mucho más dinámicas inscritas en la unión de un hombre con una mujer, que la que podemos apreciar superficialmente. Un matrimonio es una institución social, se trata de establecer lazos entre linajes, de relaciones entre miembros de la comunidad, no es una cuestión de personas ni de derechos sobre las personas, sino de individuos en tanto representantes de sus normas y pautas de relación. Las personas son los elementos que gravitan las relaciones en las comunidades, no es acerca de personajes o de individuos ni siquiera de relaciones domésticas donde las madres o las esposas pueden tener el poder. El lazo se da en el nivel doméstico entre hombres y mujeres, entre mujeres con otras mujeres es una esfera que no compete directamente al sistema de parentesco, éste sería otro nivel comandado por otra clase de operaciones que

dan cuenta estrictamente de lo que sería la legalidad y la ilegalidad, de lo permitido y lo prohibido.

“Entre los nuer, dos mujeres pueden casarse si la primera de ellas paga una dote para casarse con la segunda. Esta tomará amantes que le harán hijos que pertenecerán a su `marido`, al que los niños llamarán `padre`. Lo mismo ocurriría entre los lovedu, donde la reina se casaba con mujeres y practicaba incluso incesto con sus hermanos. La sucedía una hija recién nacida de estas relaciones incestuosas, etc. En las sociedades poliandricas, una mujer esposa a mucho hermanos a la vez y los hijos pertenecen al primogénito o bien le son atribuidos por turno a cada hermano, etc.” (Godelier, op.cit.:138).

Aun entre los faraones era posible el matrimonio entre hermanos y entre los reyes hawaianos también, como he mencionado antes. En mi opinión, lo que se demuestra aquí es una confusión de planos, ya que no prueba nada sobre la ley de prohibición del incesto como norma reguladora entre los hombres, pues no se aplica a los dioses; es decir, sobre aquellos que suponemos algún tipo de excepcionalidad, desde luego, es el caso de faraones y reyes considerados personajes divinos, para quienes la ley humana se encuentra excluida con excepciones que, como dice el bien entendido sociólogo, no hacen más que confirmar la regla. Si muestro tres manchas negras en una pared puedo inferir muchas cosas, pero sé que la pared no puede ser negra. Como podemos constatar, mediante la cita que coloca a fin de demostrar el equívoco levistosiano, de modo involuntario termina verificando su pertinencia.

Godelier nos permite visualizar que si bien la noción de sistemas de parentesco es importante, también es necesario entrar en la cotidianidad de la vida de los miembros de eso que cada sociedad llama familia, sobre todo, acerca del papel de la sexualidad más allá de su dimensión procreativa, aunque subsume la importancia de lazo social patrivirineal.

“Cuando un muchacho y una muchacha se casan, la gente joven de la aldea construye su casa y los hombres del linaje del marido fabrican con piedras y arcilla el hogar, el cual ocupa el centro de la choza y allí donde se cocerán los alimentos. Durante muchos días, a veces algunas semanas, mientras las paredes de lka choza no estén ennegrecidas por el humo del fuego, la joven pareja no debe hacer el amor. El hombre acaricia los senos de la mujer y le da a ingerir su semen. El semen se supone que nutre a la mujer y le da fuerza –tanto para tener hijos como para trabajar en el campo–, pero sobre todo se guarda en los senos de la muchacha y se transforma en leche cuando ella esté en cinta y dé nacimiento a un niño. El semen es, pues, alimento de la mujer y,

transformado en leche materna, será alimento de los niños, varones y hembras por nacer" (Godelier, op.cit.:20).

Las críticas aún son varias, pero me parece que estos dos autores Clifford Geertz y Maurice Godelier de alguna manera representan posiciones que controvierten la importancia del estructuralismo, y las bases posibles de crear nociones universales a partir de la generalización controlada. De todas maneras, las relaciones entre psicoanálisis y antropología continúan tras los cauces que abre la teoría lacaniana en estrecho diálogo con la antropología estructuralista, hay en ambas suficientes eventos para que no se presente una ruptura epistemológica.

## 2.5 INCESTO: LACAN Y LÉVI-STRAUSS

"Le preguntan [a Einstein] si cree en Dios: "No soy ateo. No creo que me pueda considerar panteísta. El problema es demasiado inmenso para nuestras mentes limitadas... Vemos el universo arreglado maravillosamente y obedeciendo a ciertas leyes pero apenas entendemos esas leyes. -¿Es esta una visión judía de dios? "Soy un determinista: No creo en la libre voluntad. En ese sentido no soy judío. Los judíos creen en la libre voluntad... Esa creencia en el determinismo causal era incompatible con su concepto de la libre voluntad de la humanidad. Einstein creía que las acciones de una persona eran tan determinadas como una bola de billar, planeta o estrella. "Los seres humanos, al pensar, al sentir y al actuar no son libres pero están ligados causalmente como las estrellas en sus movimientos. ... Un hombre puede hacer (do) como quiere (wills), pero no querer (will) como quiere (wills). La vida me compele a actuar como si existiera la voluntad libre porque si quiero vivir en una sociedad civilizada debo actuar responsablemente". Sin embargo, intelectualmente, siempre creyó que las acciones de todos estaban predeterminadas." (Issacson, 2007).

Frente a una cultura podemos situarnos en un lugar que encuentra sus características más destacables, aquello que subrayaríamos desde un punto de vista etnográfico: las formas de cortesía, los sistemas de fiestas, las descripciones de las diferentes tareas para la subsistencia, sus formas de gobierno, etc. Sin lugar a dudas obtenemos algo extremadamente rico, y si la pluma del antropólogo es buena quizá sea profundamente entretenido. Las preguntas que nos hacemos nos aleja de esa clase de trabajo, el acento se encuentra sobre el sistema de determinaciones, eso que preocupaba a Durkheim; Freud, Einstein, Lévi-Strauss y Lacan, aquello que siendo constitutivo no pierde vigencia al tratarse de una clase de cadena que nos atrapa y nos crea una libertad limitada a nuestras posibilidades acorde a nuestros sistemas ideacionales (es decir de ordenamiento y de representación del mundo) y por nuestra propia historia, pero que se trata de una libertad paradójica de sujetarnos a esos parámetros que nos estructuran. Propongo que conforme más superficial es el estudio de la cultura, esto es, entre más se ocupe de aquello que puede describirse u observarse más caótico se presenta, ocupando las capas más superficiales de la hojaldre —como lo entendió Marcel

Mauss— en el despliegue de la sociedad. Entendiéndolo a partir de los sistemas clasificatorios.

Si nos ocupamos de este nivel de análisis es posible entender la mirada sobre todo relativista, que crítica a cualquier sistema de determinaciones por considerarlos un fundamentalismo o esencialismo, más producto de la mente del investigador que efecto real del objeto de investigación. Aunque, una vieja frase dice que: “el árbol no nos impida ver el bosque”, pues son órdenes distintos hacia el despliegue de la realidad. Así, en lugar de perspectivas teóricas opuestas, dan cuenta de diferentes partes de un mismo fenómeno. Cada perspectiva teórica de la antropología tanto la relativista como la estructuralista son lo suficientemente ricas como para tener la apariencia de únicas, opuestas por fuerza una a la otra; sin embargo, no lo son. El plano que nos ocupa es el que muestra que esencialmente no somos libres, que nuestra voluntad se encuentra determinada, perfilada, limitada, acotada por un conjunto de posibilidades y de imposibilidades que consideramos estructurales y que actúan de manera inconsciente.

Los primeros sistemas de normatividad regulan las relaciones entre los individuos de una comunidad, por lo que los ordenamientos y las clasificaciones se encuentran emparentados. Clasificar, ordenar, constituir la lógica y un sentido común normará la vida de los hombres y les permitirá hacer unas cosas y prohibir otras. Los sistemas de clasificación primitivos muestran la existencia de un sistema de “parentesco lógico” en el que una tribu se divide en dos fatrias, cada una de ellas puede tener un buen número de clanes y los clanes de sus clanes. Cada una tiene un tótem y los subtotems, muestra el tránsito de un subclan para transformarse en un clan.

Sin embargo, no se trata de sistemas de clasificación primitivos en el sentido temporal del término, sino arcaico en tanto que se encuentran en la base de los sistemas en general, de cualquier sociedad en cualquier momento histórico. Abordaje que concibe el tiempo cronológico como tiempo lógico, por tanto, no es descabellado decir que atrás de cualquier sistema de parentesco encontraremos esta lógica, que subsume relaciones ideacionales, míticas, semánticas y entre los hombres para determinar sus posibilidades de constituir alianzas (matrimonios). Y lo que no puede hacerse y ni siquiera pensarse, todo ello supone un sistema que ordena y orienta la vida de los hombres en los

planos privados y públicos. El tótem y el sub totem son las referencias fijas sobre las que se dan todos los ordenamientos y clasificaciones, que fundamentalmente muestran lo que está permitido y lo que no lo está... Las clasificaciones son dinámicas y cada uno de sus ordenamientos imprime cierta tensión que si cambia uno todo el sistema se transforma.

Por esto, todo sistema simbólico no se transforma de la misma manera en la superficie que en la estructura, estas referencias fijas fungen como amarres, que cambian dentro de la red de relaciones pero su papel será el mismo o muy parecido. Con esto, simplemente, subrayo que los tiempos y los pesos específicos de los elementos que constituyen este orden son distintos en la estructura pues son más densos y lentos, pesan e influyen en mayor medida. Aunque, es posible ubicar su empuje en niveles mucho más superficiales. En principio, estas relaciones lógicas son concebidas bajo la forma de relaciones de parentesco más o menos cercanas con respecto al individuo, sistemas de correspondencias, de relaciones "una manera de concebir las cosas" (Durkheim, 1996:93).

De vuelta con el complejo de Edipo como constituyente de la estructura y por sus posibilidades de determinación y sujetamiento de las personas (y las culturas). La prohibición del incesto entonces no es un asunto cualquiera, ni una fábula más. Durkheim le reconoce cuatro papeles: es la base de la *sistemática ideacional*, se compone por nociones o *ideas fundamentales*, y crea la posibilidad de las *nociones jerarquizadas*, por lo que aquello que acontece en el complejo de Edipo da cuenta de las *nociones cardinales* de una cultura particular. En este sentido, existen muchos iconos culturales o símbolos que tienen ese papel ordenador que tenían los tótems.

En los sistemas implícitos en todo idioma son elementos esenciales, el sí y el no; por ejemplo, en los sistemas arcaicos de clasificación sobre el género del idioma español se encuentra del todo implícitos son con lo que sexuamos el mundo: **el sol, la luna, la Mesa, el tenedor, la caja, el cajón**, etc. Pero este asunto del género masculino en "el" o femenino en "la", tienen efectos en la manera en que representamos el mundo y nos desenvolvemos en él. Son *nociones cardinales* con las que representamos y le damos atributos a las cosas, el género no permanece de manera ingenua sin influir sobre los valores y sobre la manera en que pensamos. Lo que inscribe un posicionamiento

sexuado, aún sin saberlo, que nos permite establecer consensos con aquellos que comparten este sistema ideacional, por la manera en que tenemos una *división del mundo* (Durkheim, 1996:67). Que se va escalando y jerarquizando con otras nociones, por ejemplo, en español, entre vivo y muerto, pez y pescado, en Mesoamérica entre frío y caliente.

Comprendemos así que los criterios que nos parecen lógicos, no lo son por tener un sentido propio, sino como efecto de las relaciones simbólicas sobre todo del orden gramatical y de los sistemas ideacionales. No son desordenados dado que los seres humanos tenemos una lógica implícita y explícita. Las propias dinámicas, fuerzas y contra fuerzas, tensiones y estabilidad genera las dinámicas del cambio de estos sistemas de representación y de clasificación. Éstos son procesos lentos que tienden a mantener estable a los sistemas. Existe una dinámica conservadora que evita y teme a las innovaciones y cambios.

En los sistemas de clasificación se van escalando y complejizando cada uno de los niveles, que sitúan lo permitido de lo prohibido en su base. Tras el sistema de parentesco; primero, nos permiten "ser" lo que somos en un contexto en el cual conoceremos cuál y cómo será nuestro destino. Después, nuestro lugar en la familia, luego en el clan, en la comunidad, en el mundo, en el cosmos, en las posibles trascendencias espirituales, etc. Así como el lugar de la comunidad en el mundo, el lugar del mundo en el cosmos, las relaciones, el tipo de estos vínculos con los vegetales, con los animales y las cosas.

En vistas a considerar qué es lo adecuado y qué no, qué significa temprano y qué tarde, cuando comienza el día y cuando la noche, qué será de nosotros al morir y como habremos de vivir, cuáles son los mitos; los colores, las direcciones, los elementos de los que nos constituye, cuáles son los oficios, como disponer de los excedentes, etc. Lo simbólico posibilita que nos perimetremos para diferenciarlo de los "otros", del ustedes; lo que reconozcamos como propio y lo que será extraño, extranjero. Creando el orden y las subordinaciones.

"para empezar, porque estas clasificaciones primitivas, son como las de los sabios, sistemas de nociones jerarquizadas. Las cosas no están dispuestas simplemente bajo la forma de grupos aislados unos de otros sino que estos grupos sostienen entre sí relaciones definidas y su conjunto forma un solo y único todo, además estos sistemas como

ocurre en el de la ciencia, tienen una finalidad completamente especulativa. Su objeto no es el de facilitar la acción sino de hacer comprensibles las relaciones que existen entre los seres. Una vez dados ciertos conceptos considerados fundamentales, el espíritu experimenta la necesidad de vincular las nociones que se hace de las demás cosas. Tales clasificaciones están, así pues ante todo, destinadas a asociar las ideas entre ellas a unificar el conocimiento" (Durkheim, 1996:96-97).

Como hemos revisado, las bases mismas de las clasificaciones, como es el caso de la prohibición del incesto, implican por fuerza una tensión, una conflictividad interna en el sistema, en tanto se trata de nociones cardinales que determinan y orientan lo que podrá considerarse como prohibido y lo posible, en cada uno de los marcos de posibilidad cultural. A partir de esto, propongo que más que un límite estable y definido se trata de una delimitación, que se genera por la propia acción de lo delimitado, una frontera que mantiene una condición de inestabilidad, un aspecto que norma las características del borde, que es fluctuante donde se inscribe un área o franja de borrosidad.

"Pilar esencial de los sistemas ideológicos, la relación idéntico/ diferente está en la base de los sistemas que oponen dos a dos valores abstractos o concretos (caliente/ frío, seco/ húmedo, alto/ bajo, inferior/ superior, claro/ oscuro, etcétera), valores contrastados que vuelven a encontrarse en las tablas de clasificatorias de lo masculino y lo femenino" (Héritier, 2002:19).

En mi opinión, Héritier se equivoca cuando propone que la relación idéntico/diferente se encuentra en la base de los sistemas de clasificación; ya que eso supondría la preexistencia del yo, para que fuera posible una identidad, supone que deberíamos nacer con esa identidad, con un yo o un proto yo, pero la identidad es un efecto de procesos de identificación y diferenciación desde la perspectiva de los tiempos lógicos, posteriores a la instauración de la diferencia. La constitución del yo; de la identidad y de la diferencia, lo desarrolla Lacan en *el estadio del espejo*, donde además diferencia entre el papel del yo Imaginario (moi) y el yo simbólico (je), con un papel distinto en la constitución de la identidad y la diferencia, del Uno y del Otro. Se trata de una operación necesaria a fin de que "el ello" pierda su condición anónima, abandone ese estado de larva humana.

Por lo demás, es más que elocuente la cita de Hérítier como para resaltar la comunidad de ideas. Desde el psicoanálisis, una propuesta de ordenamiento lógico indispensable para que pueda aparecer la diferencia, lo idéntico/lo diferente, en primer lugar la del placer/displacer, presencia/ausencia, algo del orden del sí/no para dirigirse a soportar lo idéntico/diferente y mucho tiempo después la equivalencia diferencial de los sexos, de masculino/femenino. Pero recordemos la paradoja que como pares opuestos, cada uno aniquila al otro, una relación en movimiento, repleta de tensiones y conflictos.

Para mi investigación es indispensable partir del trabajo de Hérítier, ya que al proponer el incesto de segundo tipo, noción que muestra que las relaciones entre las personas, el sexo tiene una importancia esencial y, sin embargo, no está regulado del todo ni siquiera por el incesto consanguíneo ni por las alianzas ni por el parentesco: su interdicto opera en la lógica social que intenta diferenciar las relaciones entre parientes y no parientes. Hérítier nos muestra esta área en donde los marcos de la prohibición y las sanciones sociales y culturales son muy claros, aunque los sistemas jurídicos no las regulen. Nosotros podríamos decir que se trata del tabú del incesto, de una prohibición cuyo marco de competencia resulta ambiguo o borroso, que proscribe la sexualidad entre los llamados parientes no consanguíneos o afines: cuñados, con cuñados, madrastras, hijastros, esposos de las hijas, esposas de los hijos o de los primos. Pero aún más, actúa en las formas y relaciones en las que no intermedia una alianza o un matrimonio, como el ejemplo que nos da Hérítier, la relación homosexual que puede hacerse entre la amante y una de las hijas (doblemente clandestina).

Fenómeno que, en mi opinión, cuestiona la idea de la relación entre la lógica formal con límites precisos y la lógica borrosa, mostrando la complejidad de la vida misma, no de manera acartonada o modélica. Los sistemas de prohibición y sus derivadas clasificaciones agregan o disminuyen las posibilidades de conflicto social. El establecimiento de la ley es fundante de lo social y, simultáneamente, del psiquismo. La instauración de esta ley por las tensiones que implica también apunta a su trasgresión, a su incumplimiento, incluso a su disolución. La ley tiene ángulos oscuros, ambiguos o poco claros en lo que refiere a la prohibición del incesto, así, su ordenamiento posee una tensión que flota en las interacciones sociales, entre la estabilidad y el conflicto.

El psicoanálisis plantea una perspectiva que intenta establecer su posición a partir de lo que podríamos llamar "razón estructural", o "sistemas de causalidad psíquica". A fin de situar su teorización, como hemos revisado, más allá de los parámetros que identificamos como empíricos o históricos. La ley de prohibición del incesto comanda la vida de los hombres sin por fuerza tener conciencia de su existencia. De lo contrario, el psicoanálisis sería una disciplina sostenida en un procedimiento adaptativo, que identificaría el malestar a través de los marcos sociales e históricos, ahí cuando la homosexualidad era considerada una patología por la psiquiatría del siglo XIX, y cuando menos de la primera mitad del siglo XX; el psicoanálisis no buscaba curarlo, convirtiéndolo en heterosexual sólo que se apropiara de esas características de su modo de "ser" que son transculturales y transhistóricas.

No se trata de una generalización o de la identificación de universales de manera simple, baste, como muestra, la imposibilidad de pensar las características de la familia urbana de un determinado sector de clase en una ciudad como París, Londres o Nueva York, como si se tratara de un fenómeno universal o estructural, aun generalizable. Aunque, estas familias compartan elementos comunes tales como estar reconstruidas desde un esquema particular, encontrarse desprovistas de una figura parental paterna, pertenecer a una familia obrera, etc. Desde una perspectiva del psicoanálisis lacaniano, se imposibilita pensar el complejo de Edipo según sus rasgos patológicos, sociales, de clase o bien por las actividades de sus miembros, etc.

Varios psicoanalistas proponen como acto fundante a la condición humana un vacío esencial. A pesar de coincidir en esto, se diferencian en cuanto a las teorías que emplean para dar cuenta de él. Michel Balint y Donald Winnicott, (Berman, 1992) propusieron que esta falta es producto de los desajustes, dificultades y problemas en la relación fundamental entre la madre y el hijo, teoría que presenta la falla esencial como un efecto de la problemática vincular y de la equívoca función materna. Lo cual deja escapar la idea de cierta posibilidad de zanjar esa falla estructural con una despatologizada y sana acción parental donde "supuestamente" podría tener consecuencias menos graves para los niños. Lacan fue más radical proponiendo que el complejo de Edipo se ocupa principalmente de ese vacío, la falla debe producirse siendo una acción necesaria y fundante, se trata de un vaciamiento, de un corte o de

la función paterna, como él la llama, responsable de crear una separación estructural entre la madre y su criatura; pero, esta función, paradójicamente, sostenida por la madre y es imposible su operación si no existe un deseo de la madre para que éste se produzca. Paradoja compleja sobre la que el psicoanálisis ha teorizado suficientemente.

Entonces la madre debe querer algo más que un hijo, tener un «deseo más allá de su vástago», «un deseo otro», o un deseo que se dirija más allá de su función nutricia y de maternaje. De lo contrario, al sentirse completada por su criatura, simbólicamente, él no podrá ser nada más que aquello que funge como completud para la madre; una simple prótesis, en ese «deseo otro» gravita la posibilidad de que opere una separación; función de corte que puede realizarse por el tiempo que dedica la madre al trabajo, a sus tareas religiosas, etc., todo aquello que separe, además que introduzca el significante del corte que Lacan llama «Nombre del padre». Para Lacan, la separación del cachorro humano a partir del deseo de la madre es fundamental dado que está del todo a su merced, pues al nacer se encuentra en un estado de indefensión, que requiere de una segunda matriz (simbólica y social) para constituirse. Este estado ha sido llamado de prematuración, tal como sucede con los marsupiales. En efecto, es una dependencia extrema de vida o muerte para el hijo, como en las metáforas naturalistas, es necesario que aparezca algo de la dimensión de un destete, donde el hijo no sea todo para su madre. Naturalmente, no supone cualquier otro deseo, debe tener el peso suficiente como para convertirse en un polo de gravedad, que atraiga al cachorrito humano y lo separe de la madre, le inscriba un corte, una separación, una falta, un vacío, una falla en el orden de la naturaleza.

Esto se desarrollará con mayor amplitud luego pero, preliminarmente, baste decir que ni la función materna ni la paterna tienen que ser operadas por los padres o por sus figuras parentales, no se requiere de personas ni personajes ni papeles para realizar esta operación. Por esto, en lo que ha sido tradicionalmente la figura paterna (como una persona concreta) es importante distinguirla y separarla a fin de pensarla lacanianamente como «función paterna», como «nombre del padre», y concebir a la madre más allá de su papel de cuidados, para inscribir «el deseo de la madre».

“Uno de los aportes más importantes a toda esta discusión ha sido el libro publicado por Michael Balint, la falta básica (*The Basic Fault*) el título del cual, creía él, captaba la esencia de la condición humana. Hay un doble significado aquí: por *falta*, Balint no quiso hablar sólo de error, hizo una analogía con una imperfección geológica, una grieta o hendidura en la tierra que, bajo condiciones de presión suficientes, provoca sismos. La falla es también una falta; en términos de la condición [...]” (Berman, op.cit.:8)

Pero es más fácil comprender este fenómeno como lo hacía Lévi-Strauss, es decir, a partir de la geología, ya empleada antes por otros autores, para dar cuenta de la constitución de la subjetividad, la cultura, el carácter y la sociedad. Lévi-Strauss la usa de modo recurrente en su propuesta estructuralista de análisis. Tampoco Balint es el primero en concebir el vacío original como una falla geológica por la cual son posibles los desplazamientos de las otras capas de la tierra, así como de los continentes. Las fallas son las que permiten que las tensiones terrestres, sociales y psíquicas transiten por ese cause, dado que sin ellas las estructuras bajo la presión se destruirían, se trata de una fractura que permite la movilidad de las placas.

Lacan, como legítimo heredero de la tradición estructuralista (Lacan, 1985:773), sitúa, al igual que otros estudiosos, este vacío en el centro mismo de la condición humana y en la materia ontologizable o para ser más precisos, la sin materia que es la causa del “ser”. La condición de cualquier ontología situada en el siglo XX. Y la manera de vincularnos con este vacío determinará las estructuras clínicas: psicosis, neurosis o perversión; estructuración psíquica universal, que nos permite encontrar operaciones y una matriz simbólica semejantes entre un neurótico aunque este sea pigmeo y el otro tzotzil.

“El novelista británico John Fowles llamó a este vacío “el nemo” y lo describe como un anti-ego, un estado de ser nadie. “Nadie quiere ser nadie”, escribe Fowles. “Todos nuestros actos están parcialmente concebidos para llenar o para marcar el vacío que sentimos en el fondo” (Berman, 1992:4).

Pero, al abandonar los automatismos en la afanosa tarea de la sobrevivencia, el vacío resulta identificable. Este vacío se encuentra perimetrado por la angustia y existe una proclividad para llenarlo, lo cual es paradójicamente angustioso, a fuerza de que nos conduce a ese estado de «no ser» al estado mítico axiomático del (antes del corte); en filosofía hablamos de

«ente», en psicoanálisis de «ello» o delta afectado para Lacan. Pero que encuentra satisfacciones en la con-fusión con el Otro (fusión con el Otro), con la madre o quien realiza esa tarea, que puede ser una institución. Permanecer como eso que le falta a ella, colmarla, ofrendarnos como se haría en las religiones antiguas, como tributo a los dioses voraces. O bien, escapar torpemente de nuestro deseo estructural, como haría Edipo para simplemente precipitar y acelerar su destino, buscamos huir de la vacuidad, de lo irrepresentable, de “el nemo”. “Mucho de lo que pasa por cultura y personalidad en nuestra sociedad, tiende a caer dentro de esta categoría sustitutiva, y que es en efecto el resultado de huir del silencio y [el vacío]” (Berman, 1992:4).

Hay dos grandes concepciones de lo humano, hasta aquí he abordado la concepción estructuralista de modo implícito, a continuación doy cuenta de ambas de modo explícito pues me parecen las más influyentes en nuestro contexto cultural, desde luego, existen otras.

A) las que consideran que lo humano es efecto de la manera en que la evolución actuó sobre un conjunto de ancestros homínidos, por tanto, se trata de algo espontáneo y presente en nuestra especie, heredado genéticamente y que requiere del apuntalamiento de la socialización, lo que implica que se aprende a ser humano a partir de la sociedad. Con lo que existen tantas formas de aprender lo humano como culturas en la tierra, entonces se aprende a partir de la educación (formal e informal) culturalmente determinada, teoría que nace con Rousseau y que continúa siendo vigente hasta nuestros días para un grupo amplio de estudiosos.

“Lejos de inclinarnos a aceptar como evidente el que los hombres clasifican naturalmente, como consecuencia de una suerte de necesidad interna de su entendimiento individual, debemos, al contrario, preguntarnos acerca de qué es lo que les lleva a disponer el plan de tan profunda disposición.” (Durkheim, 1996:31).

B) Lo humano no es algo que tenga el bebé al nacer, es únicamente resultado de un acto simbólico que podríamos identificar como psíquico, que implica una desnaturalización, no es algo que se aprenda o se enseñe. Es una inscripción y marca de discontinuidad con el orden de la naturaleza. Se trata de un acto, de un acontecimiento simbólico operado en la cultura, pero va más allá de ésta, se trata del “Nombre del padre” o bien, matriz simbólica.

Volvamos a la prohibición de la cual desprendemos el concepto de *diferancia* que nos será de gran utilidad para dilucidar paso a paso su importancia. Freud, Lévi-Strauss y Lacan comparten la noción de la prohibición del incesto como fundacional, aquello que separó a los hombres de otros primates, la partícula esencial a toda cultura, la colocan al nivel de que determina a los sistemas de clasificación. Que se expresan en todos los productos culturales, mismos que subsumen formas particulares de mirar y concebir el mundo, sin que se tenga conciencia de ello.

“El análisis semántico permite que nos aproximemos a comprender en qué consiste esta aventura, este juego de la *diferencia* (*diferancia*). Diferir tiene dos sentidos (esto es válido tanto en francés como en español): el primero remite a postergar, dejar para más tarde, especifica una determinación *temporal*. Derrida usa para ello el término de temporización. El segundo sentido de *diferir* que es también el más utilizado, tiene que ver con lo diferente, con lo no idéntico, en esta acepción destaca la importancia de la repetición, del *espaciamento*...” (Saal, 1994).

Diferir implica dos posibilidades mostradas por la Dra. Frida Saal: a) posponer, b) espaciamiento inscribiendo una temporalidad, como en la controversia. Con lo que la *diferancia* implica la posibilidad de separar y agrupar, mientras que difiere; como cuando existe discordancia en un punto de vista, se pospone para más tarde la resolución del problema; simultáneamente, diferir y diferenciar. Matriz de las posposiciones, de los aplazamientos, de los cambios y de las demarcaciones. Y esta *diferancia* es la condición de posibilidad para el orden simbólico expresado en un sistema binario y polar, mucho más que un efecto de la oposición de significantes que actúa directo para constituir el psiquismo, que albergará una mente y una subjetividad.

En términos derridasianos, se trata de la *diferancia* como el significante en estado puro: lo que para Freud era el fort-da como la posibilidad de inscribirnos: presencia-ausencia, (fort-da), no-sí, sólo posible a partir de un primer “no”, que como negación, funge como condición para “ser” simbólicamente determinado. No como un sujeto libre, sino sujetado, predeterminado. Desde Lacan, la *diferancia* podría definirse como significante primordial, que no es otro que el de la pura diferencia en sí, para sí y por sí misma, quizá en tanto carece de significado, no es posible que haga signo; pero es la condición y parámetro del resto de las diferencias: el significante

prístino. Lacan propuso que "el significante como tal, sirve para connotar la diferencia en estado puro" (Lacan, 1961), dado que la *diferancia* es una relación, una articulación, un gozne que permite el juego dialéctico de contrarios. Que implica negar la posibilidad de acceder al bien preciado (los padres, los hermanos, etc.). Ningún "no" proviene de lo inconsciente, es su causa, con lo que se hace posible el "sí" y el "no", algo de la naturaleza de la afirmación que es un "sí" anterior a esta diferencia cuando reinaba un automatismo instintivo. En realidad el "no" es propiamente una autoafirmación, una aceptación, el primer juicio de existencia. Se revela entonces un proceso primordial de afirmación a partir de la prohibición, que permite el juego de la "inclusión-exclusión", "idéntico-diferente" "presencia-ausencia" "si-no", etc.

... "*diferancia*" (diferancia) designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos" (Saal, op.cit.:44)

Constituye el sistema de significantes en su articulación y en su condición de inscripción que se sitúa en un tiempo lógico de la estructura, la primera presencia del significante como tal. El sujeto, sujetado al lenguaje, al deseo y a la falta, actuará con un muy reducido margen de posibilidades pero, posibilidades al fin, viviéndolas después que halla sido constituida la cadena de determinaciones en la que nos atrapamos. A la subjetividad le es propio el conflicto, heredero de estas tensiones y luchas entre contrarios. Por ser un acto, es una imposición de un sujeto sobre un otro (aún no-sujeto o aún no sujetado al lenguaje), es una imposición (in-posición).

En tanto Otro hará actuar al cachorro humano frente a la imposición, éste no es un "ente" pasivo, aunque sí cautivado y afectado por este acto. Quedará con una afección efecto a su vez del deseo del Otro. Es un elemento sin-sentido, sin-significación. Se trata de una aproximación compleja pues, si bien no es del orden simbólico tiene el poder para constituirlo y relacionarse con él.

La condición de existencia de cualquiera de los polos, se encuentra determinada y existe únicamente por el opuesto: imposible la ausencia sin la presencia; imposible la noche sin el día; imposible lo bueno sin lo malo. Cada uno es interdependiente del otro en una relación dinámica y profundamente

conflictiva. La subjetividad como efecto de un corte que es la prohibición. Que en realidad se constituirá como la estructura misma y la consistencia de la cadena significante. Por esto, la *diferancia* crea una suerte de determinación sobre el resto de los significantes, y del modo en que seremos atrapados por la cadena significante.

Esto le permitirá al sujeto hacerse un lugar a fin de contraponer, contrastar y comparar la experiencia, crear la parcela existencial en la medida en que se desdibuja la necesidad para entrar en el reino del deseo, como efecto de este corte, de esta desnaturalización. Este significante de la *diferancia* no podrá ser articulado aunque se encuentra articulando el orden simbólico. El acto que evoca será reprimido o bien sepultado para que desde ese lugar, fundado por esta represión propiamente dicha, determine las posibilidades del sujeto de ser en el lenguaje. Un sujeto es lo que representa a un significante frente a otro significante. "La represión originaria se especifica por no poder ser dicha en ningún caso, por estar en la raíz del lenguaje" (Lacan citado por Rabinovich, 2005:42). No olvidemos que la *diferancia* que estamos proponiendo es esencialmente la marca que subsiste de la prohibición del incesto.

Françoise Héritier para dar cuenta de que lo humano es efecto de lo simbólico, y para evitar la tradición humanista —que en realidad proyecta un conjunto de prejuicios sobre su objeto de estudio y lo entierra con un conjunto de certezas establecidas de manera etnocéntrica— propone que es mejor considerarlo como si se tratara de un "artefacto". Concepto que también emplea Lacan para dar cuenta de lo mismo. Aquello que es producto de un "orden particular resultante de una serie de manipulaciones simbólicas y concretas que afectan a los individuos". (Héritier, 2002:20). Y agregaría para hacerlo dividuos.

Para dar cuenta de este artefacto humano o del espíritu humano es necesario dirigirnos a las operaciones y posibilidades lógicas que permiten su despliegue a partir de las normas que constituyen los sistemas de clasificación, y que por razón de las *ideas fundamentales* (Durkheim, op.cit.:92) se van entretejiendo, escalando y relacionado unas con otras, pero con distintos pesos e importancias hasta constituir lo que podríamos llamar las *nociones jerarquizadas* (Durkheim, op.cit.:96), orientadas a partir de las *nociones*

*cardinales*, (Durkheim, op.cit.:97) que son la trama que constituye al hombre y que componen a la cultura, entendida en conjunto.

Recapitulando: el complejo de Edipo freudiano para mantener su vigencia fue despojado por Lévi-Strauss de su sentido de drama empírico, historizable, en el que un niño odia al progenitor del mismo sexo y ama al de sexo opuesto, para transformarlo en una operación estructural. La referencia prístina a partir de la ley de prohibición del incesto, convertirse en el interdicto esencial de la cultura, por consiguiente, en universal. Tras Lévi-Strauss, Lacan propuso que al complejo de Edipo hay que entenderlo a partir de su dinámica estructurante: debe ser inscrito cada vez que un cachorro humano aparece en el mundo, pues no sucederá como efecto del aprendizaje. Esto es, Lacan descarta cualquier noción de aprendizaje o imitación —como propondrían sociólogos, psicólogos, pedagogos y algunos antropólogos— de los procesos de socialización.

Para Lacan, la teoría del complejo de Edipo debe ser leída con relación directa al trabajo de Freud titulado *Tótem y tabú*, ambas son teorías complementarias sobre la constitución de la subjetividad y la sexuación de los sujetos. Se trata de la operación de inscribir un más allá de la madre en el niño, la condición de corte frente a la madre, que Freud y Lacan llaman también castración, es “la función paterna”, que al tratarse de un mecanismo puede operarse por todo aquello que separe a la madre de su hijo: el trabajo, el ocio, su marido, etc. Cualquier cosa que permita un corte. Recordemos que Freud propuso que lo que nace es un “ello”, un “eso”, no un niño. La entrada en la comarca de lo simbólico, como efecto de esa falta originaria producida por la función paterna. El niño es ya una concepción simbólica. El corte (separación, interdicto), o mejor dicho la inscripción de ese corte es llamado “Nombre del padre”; siempre como un sistema de pares de opuestos. De modo preliminar, la función paterna tiene como encomienda inscribir el Nombre del padre en el cachorro humano. A fin de que la operación misma del corte sea posible es necesario que intervenga la madre, entendida no como la progenitora, sino como aquella que realiza las tareas de maternaje.

Lacan cuida mucho el significado del Edipo que únicamente es posible por la acción de la función paterna con “el deseo de la madre”, entendido como función que sostiene y posibilita al agente mismo de la castración. Ahora bien,

se le llama castración porque algo del orden de la completud se juega entre madre y vástago, si no se separa a la madre de su producto, éste no podrá adquirir una condición independiente de sujeto y se mantendrá como si fuera eso que completa a la madre, jugado más bien del lado del objeto. De algo que es del dominio de la madre. Decía que la madre tampoco se refiere a la persona sino a la función, esto es, de cuidados, alimentación y sostenimiento. La función materna puede prescindir de la progenitora, puede ejercerse por otra mujer o bien un hombre o una institución.

Lacan saca la dimensión edípica del plano Imaginario con las consideraciones antes expuestas, la imaginarización corresponde al amor y rivalidad de los hijos para con sus padres como si se tratara de una representación historizable, y no de una secuencia lógica de operaciones. Por esto, Lacan rescata la pregunta hecha por Schopenhauer, como dije antes, ¿por qué huye Edipo al conocer la sentencia del oráculo?, huye de su propio deseo, eso es lo fundamental, el resto podría ser una comedia de enredos. Ese deseo tiene que ver con que se desea el incesto, y de alguna manera se ha cometido así, existiendo una culpa primordial donde la prohibición recae demasiado tarde; sólo con la finalidad de que eso que se ha jugado por el infante en el orden Imaginario, no se realice. Renuncie en lo Imaginario a esa mujer y pueda obtener otras. Razón por la cual, Freud se sirvió de la tragedia de Sófocles y no del mito de Electra para el caso de las mujeres. El interés del psicoanálisis no está del lado del relato, sino de las operaciones constituyentes que en el caso del Edipo representa el deseo sexual y las fantasías del infante. La sexuación será también un efecto: que sea niño o niña, el pene o la vagina no son su condición sino simplemente un soporte, un lugar en el cual se apuntala.

“En la perspectiva ingenua de la ilusión naturalista, habría una transcripción universal y única, bajo una forma canónica que legitima la relación de los sexos, de hecho considerados como de orden natural porque son los mismos para todo el mundo. Pero en realidad los caracteres observados en el mundo natural están descompuestos, atomizados en unidades conceptuales y recompuestos, en asociaciones sintagmáticas que varían según las sociedades. No hay paradigma único. Si pudiéramos elaborar listas exhaustivas de estas asociaciones diferentes en sus rasgos, lograríamos describir todo el paisaje de la diversidad cultural” (Héritier, 2002:21).

El complejo de Edipo como el mecanismo que inscribe el Nombre del padre y el falo Simbólico, diría Lacan, que ordenan y construyen la realidad psíquica; cuyo sistema de clasificaciones nos contiene a nosotros mismos y al mundo. En esta dimensión del orden simbólico comprendemos la actualidad del pensamiento de Émile Durkheim y Marcel Mauss, quienes fueron los primeros en sostener que los sistemas de clasificación cultural se encuentran determinando el conjunto de las relaciones sociales, así como las maneras de ver y relacionarse con el mundo. Los sistemas de valores, las axiologías, las ontologías y las leyes que regulan las interacciones entre los individuos, están sustentados en estos ordenamientos.

Una sociedad se compone por el conjunto de instituciones que resguardan el cumplimiento de la normatividad soportada en estas taxonomías. Hay que subrayar que los criterios de clasificación determinantes son aquellos que tienen mayor peso e influencia dentro del sistema; que son la materia prima en *los estudios ideacionales (o de las mentalidades) configurados con las emociones, afectos y características simbólicas de la cultura, digamos, su parte no material*. No obstante, se traduce en determinaciones esenciales para mirar algo en forma particular, sentir o crear recipientes lógicos y afectivos.

Como hemos visto, el no y lo prohibido se le ha considerado como el elemento de transformación de la bestia en hombre. Con todo, esta categoría es incomprensible de manera aislada, o sea, lo prohibido sólo puede adquirir significación con tal de estimarlo dentro de las relaciones que establece con el sistema. Este ordenamiento de manera concomitante implica graduaciones y opuestos: sin lo prohibido no existe lo permitido. El "no" posibilita las condiciones del "sí": sin negación no hay afirmación, pero nunca lo inverso, el "no" tiene la condición de crear el "sí", mientras que el "sí" no puede crear el "no", aunque luego aparezcan como pares de opuestos simétricos: naturaleza-cultura, bien-mal, claro-oscuro, es decir la dimensión positiva y negativa de un signifiante. De lo cual se desprende que estos sistemas de clasificación se encuentran subsumidos en la cultura y en la mayoría de las prácticas sociales y en el despliegue de la existencia de los hombres, en la llamada dimensión preformativa.

Así pues, lo prohibido es un saber que actúa en la praxis de la vida de los hombres, no hay que consultar un catálogo clasificatorio o un manual de

procedimientos morales, éticos o conductuales. Estos sistemas están contenidos, hay un saber del que no sabemos nada explícitamente pero que de forma implícita comanda nuestras acciones, eso es exactamente el sentido de lo prohibido en su dimensión estructural.

Por esto, una pregunta esencial de la investigación antropológica tiene que ver con: "En el paso del animal al hombre, del que sabemos poca cosa, se da la determinación fundamental. De ese paso, todos los acontecimientos permanecerán ocultos para nosotros; sin duda definitivamente. [...] Sabemos que los hombres fabricaron herramientas y las utilizaron con la intención de subvenir a su subsistencia, y después, sin duda bastante rápidamente, a necesidades superfluas. En una palabra, se distinguieron de los animales por el trabajo. Paralelamente, se impusieron restricciones conocidas con el nombre de interdictos" (Bataille, 2002:46).

Para Freud y George Bataille la aparición de la prohibición hominiza, pero no se trata de proscribir cualquier cosa. Sobre todo, será la prohibición del incesto, de la que se desprende un complejo sistema de regulaciones que recaen sobre la sexualidad y las alianzas, interdicto que sólo alcanza su poder a partir de generar su simbolización.

"La cultura totémica descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el primer «derecho». Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. El primer resultado de esta fue que una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad." (Freud, 1979:98-99).

El incesto es la práctica de relaciones sexuales entre parientes consanguíneos en primer y segundo grado o bien "una prohibición de las relaciones sexuales que pondrían en contacto a consanguíneos por intermedio de un *partenaire* común [...] denominado "incesto de segundo tipo" (Héritier, 1995:7) pero el incesto de cualquier clase como base de los sistemas de clasificación, que se encuentran a su vez en su base y en su ordenamiento de todos los sistemas, por lo que podemos ir más hondo y decir que el incesto apela "[...] por medio del juego de las categorías de lo idéntico y de lo diferente

[...] como principales [...] El equilibrio del mundo, su armonía, dependen siempre y en todas partes de la ponderación de las causas, de naturaleza idéntica o de naturaleza diferente. La prohibición del incesto no es otra cosa que la separación de lo mismo, cuya acumulación, por el contrario, es temida y considerada como nefasta. Recíprocamente, la búsqueda del incesto no sería posible sino en una cultura en la que la acumulación de identidades sea buscada como algo del orden de lo fausto.” (Héritier, op.cit.:8) Creando una suerte de orden natural y donde se hace deseable lo obligatoria. Práctica sobre la que se ha creado una interdicción considerada universal, prohibiendo el matrimonio o el sistema de alianzas entre los parientes de este tipo. De esta regulación social de la prohibición concomitante se dirige a las relaciones sexuales entre esta clase de parientes.

De todas maneras, el grado y las características positivas y negativas de esta regulación varían de una cultura a otra y de un periodo de la historia al otro. Pero la excepción confirma la regla, al parecer, a lo largo de la historia se encuentran tres sociedades en donde el incesto, entendido como la posibilidad de alianza socialmente aceptada existió: la de los faraones del Antiguo Egipto; la de los monarcas del Tawantinsuyo; y las de los antiguos monarcas hawaianos. Aunque, cabe señalar que estrictamente las relaciones entre estos no pueden ser normadas bajo las leyes humanas, dado que eran deidades. A condición de ser dioses cuanto mayor distancia y diferencia con los hombres, que permitían lo que los hombres tenían prohibido, reforzado por los mitos de distintas latitudes. La práctica del incesto es socialmente considerada un mal mayor, gran número de legislaciones en el mundo la consideran no sólo abominable sino incluso un delito, que se persigue y castiga por la ley.

Así que subrayo el doble papel de la prohibición, primero, como operación constitutiva de la subjetividad: la hominización, deberá “instalarse” cada vez que aparece un cachorro humano en el mundo. Una vez fundado “el no” se transforma en mecanismo tras el cual gravita todo el sistema de clasificaciones. O sea, el eje de coordenadas, no sería exagerado sopesarlo como el factor de factores al abordar la condición humana en este sentido. Se trata del rasgo universal, transhistórico que posibilita la cultura como el “concepto bisagra” articulador de lo particular con lo general, entendido como estructuración psíquica o como la matriz simbólica constituyente y organizada. Que son en

realidad un conjunto de sistemas proyectados sobre el mundo dándonos la ilusión de orden, aunque refiere a un orden derivado de nuestros propios esquemas.

Las relaciones de parentesco son expresiones de estos sistemas de clasificación que se convierten en configuraciones sociales que regulan el sexo y la reproducción, organizando la vida social. Hay que insistir, que no son relaciones naturales ni están vinculadas con la biología, sino organizadas a partir de la prohibición del incesto; para Lévi-Strauss se desprende una contrapartida positiva. Tras la prohibición: un marco de posibilidades para las relaciones entre los hombres. En los estudios de parentesco, las clasificaciones pueden rastrearse de manera simple y muestran la importancia que tienen como sistemas reguladores que además resguardan el orden social. Este orden se legitima en sus sistemas de clasificación de parientes que además implica por fuerza sistemas de dominaciones entre los miembros de ese grupo, traduciéndose en privilegios para unos, y restricciones e incluso abusos para otros. Como todo sistema normativo, se obtienen derechos y obligaciones. Entonces, ahora se agrega sistema de clasificación y poder, que en su despliegue y preservación de un conjunto de normas de conductas y de actitudes, funcionan como organizadores de la vida social. Y se encuentran presentes en las maneras de convivencia entre los miembros de una familia, establecidos a través de las cortesías que deben seguirse a partir del matrimonio y de los sistemas de parentesco.

## CAPÍTULO 3

### FAMILIA, INCESTO Y EL SISTEMA JURÍDICO MEXICANO

#### 3.1.- EL ESTADO Y EL DERECHO

La necesidad de un sistema de leyes jurídicas que regulen las conductas e interacciones entre los seres humanos da cuenta de la misma historia de la humanidad. La importancia de los principios del derecho es efecto de su secularización creada por la república romana hasta la actualidad. Supuestamente, ahora, el derecho ha sido separado de la moral, de la tradición y se encuentra fuertemente ligado a todos los Estados modernos. En México, el jurista (Villoro Toranzo, 2004:127), dice sobre lo que es el derecho hoy en día, “un sistema racional de normas sociales de conducta, declaradas obligatorias por la autoridad, por considerarlas soluciones justas a los problemas surgidos de la realidad histórica” (Villoro, 2004:127)

El derecho es un sistema con motivo de que las normas jurídicas que contiene deberían de no contradecirse entre sí, a fin de obtener una relación de congruencia en cuanto sistema articulado de leyes y normas. Se pretende que sea racional porque es “construido por la razón” (Villoro, 2004:127), esto implica que se encuentra secularizado, “[...] la Escuela Racionalista del Derecho Natural y, luego, Kant y Kelsen se esforzaron en destacar las diferencias, hasta el punto que el último hace al derecho irreducible a la Moral.” (Villoro, 2004:115).

En cuanto a esta diferenciación primordial entre derecho y moral que hace al sistema jurídico racional, resulta importante destacar que “La diferencia esencial entre normas morales y preceptos jurídicos estriba en que las primeras son unilaterales y los segundos bilaterales.”(García, 2003:15), Las normas morales implican la inexistencia de alguna persona facultada para exigir su cumplimiento, mientras que en los preceptos jurídicos, “se establece entre dos o más personas una interrelación de derechos y deberes correlativos” (Villoro, 2004:128), se forma un vínculo jurídico donde una persona se encuentra facultada de exigir a otra un determinado hacer, no hacer o dar, dependiendo del tipo de lazo que las una. Las normas morales se diferencian de las jurídicas en que las primeras regulan conductas interiores mientras que

las segundas versan sobre las conductas exteriores, "el derecho limitase a prescribir la ejecución puramente externa, de ciertos actos, sin tomar en cuenta el lado subjetivo de la actividad humana."(García, 2003:20). Igualmente, dentro de las normas jurídicas encontramos la necesidad para el Estado de la coercibilidad, es decir, "la posibilidad de que una norma sea cumplida en forma no espontánea, e incluso en contra de la voluntad del obligado."(García, 2003:22). Finalmente, en contraste de las normas morales, que son autónomas, los principios jurídicos son heterónomos, "[...] otra de las doctrinas de Kant...es la de la autonomía de la voluntad. Toda conducta moralmente valiosa debe representar el cumplimiento de una máxima que el sujeto se ha dado a sí mismo. Cuando la persona obra de acuerdo con un precepto que no deriva de su albedrío sino de una voluntad extraña, su proceder heterónimo, y carece, por consiguiente, de mérito moral."(García, 2003:22), Las normas jurídicas que regulan al individuo en su ámbito privado y público, no surgen como consecuencia del individuo, sino de un órgano, un poder, externo a él; y serán aquellas que sean bilaterales, externas, coercibles y heterónomas.

García Máynez (2003), realiza una exploración de las diferencias no sólo entre derecho y moral, sino también entre derecho y convencionalismos sociales, es decir, entre las normas jurídicas y las costumbres de un determinado lugar, "Aun cuando derecho y convencionalismos coinciden en su exterioridad siempre será posible distinguirlos en función de las otras dos notas. La regulación jurídica siempre es bilateral y exige una conducta puramente exterior; los convencionalismos prescriben también una conducta externa, pero tienen estructura unilateral." (García, 2003:33), esto significa que las *inveterata consuetudo* imposibilitan la creación de un vínculo entre dos personas donde una pueda exigir de la otra ciertas conductas o prestaciones, mientras que la norma jurídica si realiza esta conexión. Sin embargo, el sistema jurídico muestra cierta borrosidad cuando se trata de legislar sobre el incesto, pues está claro para éste que debe prohibirse; no obstante, ¿por qué? Las respuestas surgen desde diferentes direcciones, y como veremos, la mayoría apuntaladas por el orden moral.

Continuando con el análisis de la definición propuesta por Villoro Toranzo (2004), se encuentra que las normas racionales dan cuenta de la conducta, cuya correspondencia está con la exterioridad de la que se encuentran dotados

los preceptos jurídicos; es decir, regirán sólo las normas jurídicas sobre aquellos actos externos realizados por determinado individuo. Con tal de que las normas sean sociales que son bilaterales, “indica además que la correlación de derechos y deberes debe su existencia al hecho social y que se dirige a su mejor ordenamiento, de acuerdo con el bien común.” (Villoro, 2004:128). Al ser declaradas obligatorias por la autoridad, se alude al factor real de poder de un cierto Estado, donde una autoridad crea normas con validez extrínseca; mientras que por considerarlas soluciones justas se refiere a “dos fuentes reales que determinan el contenido de las normas jurídicas: la Justicia. La otra fuente real está constituida por la realidad histórica en toda su complejidad.” (Villoro, 2004:128). Analizando la última parte de la definición, la finalidad del Derecho es otorgar una solución a los problemas surgidos en una sociedad, cualesquiera que sea su naturaleza, siempre y cuando éstos puedan catalogarse dentro de las características de los preceptos jurídicos (bilaterales, externas, coercibles y autónomas). Además, surgidos de la realidad histórica, “entendemos toda clase de realidad (física, biológica, psicológica, sociológica, histórica propiamente dicha, política, económica) que se sitúa en un momento dado de la historia.” (Villoro, 2004:129).

Con esta definición queda expuesto lo esencial del derecho, a continuación es pertinente detenernos en sus particularidades. El Estado se encuentra dividido en tres poderes: legislativo, judicial y ejecutivo. El poder legislativo, “tiene por objeto la creación de normas de carácter general, imperativas y coercibles, es decir, de normas jurídicas, cuya expresión más clara es la ley.” (Delgadillo, 2006:39). El poder judicial “presupone una contradicción de intereses o una situación de duda que con la aplicación del derecho puede ser resuelta...tiene como fin el respeto de la norma que ha sido producto de la función legislativa” (Delgadillo, 2006:40); el poder judicial se encuentra dividido en diferentes órganos, tales como son la Suprema Corte de Justicia de la Nación, órgano supremo del poder judicial —compuesta por once ministros divididos en dos salas distintas—, los tribunales colegiados de circuito integrado por tres magistrados que conocen de asuntos de amparos indirectos en revisión y juicios de amparo directo, entre otros. Finalmente, el poder ejecutivo o la administración pública, “se manifiesta en el cumplimiento del mandato legal, para que el Estado realice sus fines.” (Delgadillo, 2006:41). En

cada uno de estos tres poderes, incluso dentro del legislativo, cuya facultad es realizar las normas jurídicas, se encuentra presente el Derecho y los principios que le integran y definen, encarrilando en sí mismo a los poderes del Estado.

Tradicionalmente, el derecho se encuentra especializado a su interior en las áreas privada, social y pública; esta división surge ante la relación que sostiene el individuo con el Estado. En el derecho privado existen relaciones de coordinación donde todos los sujetos se encuentran en un plano de igualdad, incluido al Estado mismo, donde no actúa con *imperium* sino como un particular más; el derecho social propone una relación de colaboración donde se impone el interés comunitario; finalmente, en el derecho público se sostienen lazos de subordinación del individuo hacia el Estado. "Establece el derecho público relaciones de subordinación (excepto el internacional), puesto que su campo propio lo constituyen los vínculos entre las personas que detentan la autoridad, gobernantes, y las personas que obedecen, gobernadas" (Zamudio y Carmona, 2005:17), en este caso el Estado si actúan con *imperium* y puede forzar su voluntad sobre la de los particulares, dado que el derecho público busca salvaguardar el bien común, ergo, la voluntad individual queda subrogada, en cierta medida, a la sociedad misma.

Dentro de estas tres áreas, surgen diferentes ramas del derecho, cada una expidiendo normas jurídicas sobre una materia en particular. En lo referente a la relación entre derecho e incesto, existen preceptos jurídicos regulando esta conducta en dos ramas distintas: primero, el incesto se encuentra regulado dentro del derecho civil, que forma parte del derecho privado; y, segundo, se halla también dentro del derecho penal, que esta subsumido dentro del derecho público.

### 3.2.- LA FAMILIA EN EL SISTEMA JURÍDICO MEXICANO.

García Máynez (2003), citando a Hans Kelsen, define al derecho civil como lo que "determina las consecuencias esenciales de los principales hechos y actos de la vida humana (nacimiento, mayoría, matrimonio) y la situación jurídica del ser humano en relación con sus semejantes (capacidad civil, deudas y créditos) o en relación con las cosas (propiedad, usufructo, etc.)" (García, 2003:146), el mencionado jurista realiza una subdivisión del derecho

civil, clasificándola en cinco partes diferentes; para el presente estudio sólo interesa la segunda de las divisiones: "II. Derecho familia (matrimonio, divorcio, legitimación, adopción, patria potestad, tutela, curatela, etc.);" (García, 2003:146). Para entender a profundidad la mirada del derecho civil sobre el incesto, primero resulta necesario definir y aclarar algunos otros conceptos civiles que se relacionan con el mismo, tales como parentesco, filiación, matrimonio y familia.

El parentesco implica una relación jurídica permanente entre personas, ya sea por la vía de la consanguinidad, el matrimonio o la adopción, que se verá traducida en obligaciones y derechos. Los sujetos se encuentran vinculados y protegidos por la ley, puesto que los lazos nacidos simplemente por vínculos naturales no podían ser verificados ante el parentesco jurídico. "El parentesco se genera por hechos humanos que tienen consecuencias jurídicas, como acontece en el parentesco consanguíneo; pero también se genera por actos jurídicos, como sucede con el parentesco por afinidad que nace del matrimonio y el parentesco civil que se genera por la adopción como acto jurídico."(Chávez, 2003:273).

La ley reconoce únicamente tres tipos de parentesco: consanguíneo, por afinidad y por adopción (artículo 292 Código Civil Federal vigente promulgado en 1928)

- **Consanguíneo**

"La calidad de pariente consanguíneo existe, tanto en la familia que se origina por el matrimonio, como la que se origina por el concubinato, con la madre soltera, con la adopción plena o con la inseminación heteróloga."(Chávez, 2003:274), es decir, el parentesco consanguíneo será aquél donde las personas tengan una relación de ascendencia, descendencia o colateralidad, o, como es en el caso de adopción, donde la ley homóloga a los adoptantes con los que comparten características genéticas. Esto se encuentra establecido en los siguientes artículos del código civil federal vigente: 293.- El parentesco de consanguinidad es el que existe entre personas que descienden de un mismo progenitor.

El parentesco por consaguinidad se equiparará, en el caso de la adopción plena, entre el adoptado (y descendientes), y el adoptante con sus parientes, como si el adoptado fuera hijo consanguíneo.

De acuerdo con el artículo 297 del aludido código, los parientes consanguíneos pueden dividirse en dos líneas diferentes: recta y transversal o colateral. La primera incluye a los ascendientes y descendientes, es decir, a las personas que descienden unas de otras —tal sería el caso de abuelos, padres, hijos, nietos— y, jurídicamente, esta línea nunca se extingue, es decir, no existe limitación de grado puesto que sin importar que tan distante se encuentre una generación de otra, siempre existirá el lazo de parentesco. La segunda, incluye a las personas que proceden de un progenitor común pero que no descienden unas de otras —hermanos, sobrinos, tíos—, esta línea si contiene una limitación en el grado, pues más allá de la cuarta generación (o grado), la ley no reconoce parentesco entre ellos.

- Por afinidad

En conformidad con lo establecido por el artículo 294 del Código Civil Federal, el parentesco por afinidad es aquél que surge por causa del matrimonio —o concubinato—, entre el hombre y los parientes de la mujer y entre la mujer y los parientes del hombre. Este parentesco, igualmente, se encuentra sujeto a las líneas recta y colateral.

- Adopción o civil

“El parentesco por adopción resulta del acto jurídico que lleva ese nombre y que para algunos autores constituye un contrato. Por virtud del mismo se crean entre adoptante y adoptado los mismos derechos y obligaciones que origina la filiación legítima entre padre e hijo” (Rojina, 2003:263), al momento en que se consuma la adopción, entre el adoptante y el adoptado, así como entre ambas familias surgen lazos de parentesco consanguíneo en línea recta y colateral respectivamente. Resulta pertinente aclarar que mientras que los derechos y obligaciones del adoptado respecto a su familia biológica cesan, el vínculo consanguíneo con esta persiste para los efectos del impedimento de matrimonio, como se verá más adelante.

Además del parentesco, a las leyes les concierne la filiación como otra forma de vínculo entre las personas que constituyen una familia. En *lato sensu*, la filiación es el vínculo que existe entre todos los parientes consanguíneos comprendidos en la línea recta; en *stricto sensu*, filiación se refiere a la relación jurídica, al lazo creado entre el padre o madre y el hijo. Partiendo de la segunda definición, hay diferentes tipos de filiaciones dependiendo de las condiciones en las que nazca el hijo, ya sea dentro del matrimonio o concubinato, ya sea fuera de éstos. A la primera se le llama filiación legítima y a la segunda filiación natural.

La filiación legítima, "[...] es el vínculo que se crea entre el hijo concebido en matrimonio y sus padres" (Rojina, 2003:457). Es importante enfatizar que para que se considere filiación legítima no es suficiente el hecho de que el hijo nazca dentro del matrimonio, sino que sea concebido también dentro de éste, con independencia a su nacimiento fuera o dentro. Por esto, en el divorcio se establecía un periodo suficiente para que en el nuevo matrimonio no pudiera existir la posibilidad de que la cónyuge estuviera embarazada, asegurando con esto que la progenie fuera legítimamente concebida en el nuevo matrimonio.

La filiación natural, por otro lado, corresponde al hijo o hijos concebidos cuando los padres no se encontraban unidos en matrimonio. Dentro de la filiación natural se reconocen a) la simple, cuando el hijo fue concebido fuera del matrimonio pero sin ningún impedimento para que los padres contrajeran matrimonio, b) la adulterina: cuando alguno de los padres del hijo concebido se encontraba unido en matrimonio con una persona distinta y c) incestuosa, cuando los padres se encuentran vinculados en alguno de los grados que la ley considera como incestuoso.

En el sistema jurídico mexicano, en la filiación legítima y la filiación natural, es decir, una vez reconocidos los hijos por el padre y la madre y creados los vínculos de filiación, se produce una condición jurídica permanente, donde nacen derechos y obligaciones no sólo del padre o la madre para con el hijo, sino de toda la familia del padre o la madre para con él.

La ley mexicana, debido a una reforma introducida por Venustiano Carranza, no marca una diferencia, más que en la doctrina, entre los hijos filiados de forma legítima y los filiados de forma natural. En el sistema europeo, por el contrario, solamente en la filiación legítima se crean lazos de parentesco

entre los familiares del padre y de la madre, “[...] sólo a través del matrimonio se estima en el derecho europeo que el hijo mantiene su situación frente a toda la familia paterna o materna y, por consiguiente, tendrá también, no sólo el nombre y el trato, sino la fama en sociedad.”(Rojina, 2003:462). En la filiación natural, el sistema europeo imposibilita el derecho del hijo para considerarse un miembro de la familia paterna o materna, no surgen lazos de parentesco del hijo con los ascendientes o colaterales del padre o la madre; el parentesco se limita del hijo a sus padres e incluso, en el Código Civil alemán, sólo existe un lazo de filiación entre la madre y el hijo, pero no entre el padre y el hijo. Esto implica que un hijo concebido fuera de matrimonio no tiene derecho de alimentos, de herencia y de patria potestad respecto de los demás parientes en línea recta o colateral.

Al respecto del concepto de familia, Chávez Asencio (2003) dice que “La familia es la más antigua de las instituciones humanas y constituye un elemento clave para la comprensión y funcionamiento de la sociedad.” (Chávez, 2003:231), además cita a Bonnacase, quien define que “[...] la familia es un organismo social de orden natural basada en la diferencia de sexos y en la diferenciación correlativa de las funciones, cuya misión consiste en asegurar no solamente la perpetuidad de la especie humana, sino también el único modo de existencia que conviene a sus aspiraciones y caracteres específicos” (Chávez, 2003:234), al igual que cita a Díaz de Guíjarro, quien establece que “la familia es la institución social, permanente y natural, compuesta por un grupo de personas ligadas por vínculos jurídicos emergentes de la relación intersexual y de la filiación.” (Chávez, 2003:234). Sobre los miembros que componen a la misma, Chávez Asencio (2003) considera que “[...] la familia en sentido restringido actualmente se le considera al grupo formado por los cónyuges y los hijos de éstos [...] la familia se integra por relaciones conyugales y paterno-filiales.” (Chávez, 2003:234). He preferido mantener las referencias de los juristas sobre el concepto de familia para mostrar con claridad sus ideas.

El código civil federal es omiso al proporcionar un concepto sobre la familia, su origen o sus fines, no obstante, el código civil del distrito federal, en su artículo 138 quintus, establece que:

"Las relaciones jurídicas familiares generadoras de deberes, derechos y obligaciones surgen entre las personas vinculadas por lazos de matrimonio, parentesco o concubinato."

En cuanto a las tesis emitidas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, se encuentra lo siguiente:

**Caso 1**

**Registro No. 272055**

**Localización:**

**Sexta Época**

**Instancia: Tercera Sala**

**Fuente: Semanario Judicial de la Federación**

**Cuarta Parte, XXI**

**Página: 28**

**Tesis Aislada**

**Materia(s): Civil**

**ARRENDAMIENTO. CONCEPTO DE FAMILIA, PARA LOS EFECTOS DEL DECRETO DE 24 DE DICIEMBRE DE 1948, RELATIVO A LOS CONTRATOS DE.**

*El decreto de 24 de diciembre de 1948 al referirse a "familia" no lo hace en un sentido limitado en función de determinado grupo de parentesco, sino que designa por tal término al grupo social que hace vida en común, que forma un hogar y habita bajo un mismo techo; sin embargo, debe tomarse en cuenta que en las propias tesis en que se ha establecido dicho criterio interpretativo, se señala como requisito, para la presunción negativa de la cesión o del traspaso, el que se trate de familiares que han venido habitando la localidad arrendada, desde época anterior al abandono por parte del titular del contrato.*

*Amparo directo 4374/58. María Amezcua de Villazón y coagraviados. 9 de marzo de 1959. Unanimidad de cuatro votos. Ponente: Manuel Rivera Silva.*

En cuanto a la omisión jurídica de la definición de familia, el jurista Chávez Asencio (2003) propone se debe elaborar un concepto donde se indique que la familia es una institución ética primaria, una comunidad creada por los lazos de parentesco/filiación y de matrimonio, donde sus miembros habitan en un determinado sitio con un patrimonio y fines propios. Asimismo comenta que respecto a su fin puede considerarse como uno triple "formarse los miembros entre sí humanamente [...] Esta formación humana y educación en valores son necesarios para la proyección social de la familia como grupo [...] para participar consciente y libremente en ella [la sociedad], transformándola en lo necesario y contribuyendo a su pleno desarrollo." (Chávez, 2003:252).

En cuanto al matrimonio, Rafael de Pina (2004) lo define como "Unión legal de dos personas de distinto sexo, realizada voluntariamente, con el propósito de convivencia permanente, para el cumplimiento de todos los fines de la vida" (De Pina, 2004:368), respecto del concubinato, el mismo autor señala que es "Unión de un hombre y una mujer, no ligados por vínculo matrimonial a ninguna otra persona, realizada voluntariamente, sin formalización legal para cumplir los fines atribuidos al matrimonio en la sociedad. // Matrimonio de hecho." (De Pina, 2004:178).

Rojina Villegas (2003) indica que en la evolución del concepto de matrimonio, podemos encontrar cinco grandes etapas. La primera, correspondería a lo que él llama la promiscuidad primitiva, donde la paternidad era imposible de determinar, con la existencia exclusiva de la maternidad en sentido jurídico. La segunda etapa, será la de los matrimonios por grupos, que llama promiscuidad relativa, consistente en el intercambio de mujeres entre las distintas tribus, donde las mujeres no se unían a un hombre en particular de la tribu a la que eran entregadas, cuyo problema era entonces la determinación de la paternidad. La tercera etapa, el matrimonio por raptó surge a consecuencia de las guerras, donde las mujeres eran consideradas parte del botín obtenido, al igual que los bienes y los animales. Es hasta la cuarta etapa, el matrimonio por compra, en el cual se establece el concepto de la monogamia de acuerdo con el jurista, y donde el marido adquiere un derecho de propiedad sobre la mujer, "Toda la familia se organiza jurídicamente reconociendo la potestad del esposo y padre a la vez, para reglamentar la filiación en función de la paternidad, pues ésta es conocida" (Rojina, 2003:287), esta es la forma de organización imperante durante el dominio de Roma. Como última etapa, surge el matrimonio consensual donde libremente se unen un hombre y una mujer para hacer una vida en común y perpetuar la especie; aquí, el jurista reconoce que el concepto en cuestión se encuentra influido, en cierta medida, por ideas religiosas.

En el artículo 156 del Código Civil Federal se hace alusión al matrimonio como un contrato, éste surge al momento en que se da la separación del matrimonio civil del religioso, considerando que en el matrimonio se encuentran todos los elementos esenciales y de validez requeridos en un contrato, e igualmente, de ahí surgen ciertos derechos y obligaciones. Por el contrario,

Bonnecase y Ruggiero, ambos citados por el jurista Rojina Villegas (2003), hacen un análisis profundo sobre la consideración del matrimonio con carácter contractual, señalando las fundamentales diferencias entre un contrato ordinario y el matrimonio. Ante ello, se incorpora en la doctrina la noción del matrimonio como una institución. "Una institución jurídica es un conjunto de normas de igual naturaleza que regulan un todo orgánico y persiguen una misma finalidad" (Rojina, 2003:291), en lo referente al matrimonio, aquellos fines en común perseguidos por los cónyuges —y en su caso los concubenarios— es el de formar una familia y hacer una vida en común basada en el apoyo y respeto mutuo.

En cuanto a los fines del matrimonio, anteriormente, la legislación mexicana los consideraba como apoyo mutuo y para la perpetuación de la especie, por lo tanto, un matrimonio sin descendencia no podía ser considerado como tal en *stricto sensu*. En fechas recientes, se introdujo una modificación donde la perpetuación de la especie ha sido eliminada como fin del matrimonio y se ha establecido que la procreación es una decisión libre de los cónyuges y no se encuentra aparejada al matrimonio en sí. Quedó así establecido en la Constitución en su artículo 4. "Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos." Al respecto el Código Civil Federal establece como fines del matrimonio: "Artículo 162.- Los cónyuges están obligados a contribuir cada uno por su parte a los fines del matrimonio y a socorrerse mutuamente. Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos. Por lo que toca al matrimonio, este derecho será ejercido de común acuerdo por los cónyuges."

Mientras que el Código Civil para el Distrito Federal enuncia como fines del matrimonio:

"Artículo 146.- Matrimonio es la unión libre de un hombre y una mujer para realizar la comunidad de vida, en donde ambos se procuran respeto, igualdad y ayuda mutua con la posibilidad de procrear hijos de manera libre, responsable e informada. Debe celebrarse ante el Juez del Registro Civil y con las formalidades que esta ley exige."

En consideración a los artículos aludidos con anterioridad, los fines del concubinato serán los mismos que los del matrimonio, "[...] sólo hay diferencia

formal entonces entre concubinato y matrimonio [...] en la unión de hecho, la voluntad se ha manifestado día a día, con esta ventaja sobre el matrimonio: que siendo al principio unión que en cualquier momento puede destruirse, disolverse, ha logrado permanencia, ha logrado estabilidad, es decir, hay sinceridad, hay espontaneidad en la unión.” (Rojina, 2003:355).

Rojina Villegas (2003) considera, entre los numerosos derechos y obligaciones surgidas del matrimonio “El derecho a exigir una vida en común, con la obligación de habitar bajo el mismo techo, es indiscutiblemente el principal de todos los enumerados, dado que sólo a través de él pueden existir la posibilidad física y espiritual de cumplir los fines del matrimonio.” (Rojina, 2003:329), de tal forma se actualiza lo expuesto respecto a la definición de familia, es decir, una convivencia en común con los miembros integrantes de la misma.

Una vez desarrollados los anteriores conceptos de parentesco, filiación, familia y matrimonio, es posible analizar el artículo en particular del código civil federal vigente (expedido en 1928), que establece una prohibición en torno al incesto en el siguiente artículo:

Artículo 156- Son impedimentos para celebrar el contrato de matrimonio en sus fracciones: las relevantes para el caso son la III y la IV. La III trata del parentesco por consanguinidad legítima o natural, sin limitación de grado en la línea recta, ascendente o descendente. En la línea colateral igual, el impedimento se extiende a los hermanos y medios hermanos. En la colateral desigual, el impedimento se extiende solamente a los tíos y sobrinos, siempre que estén en el tercer grado y no hayan obtenido dispensa; así como la IV. El parentesco de afinidad en línea recta, sin limitación alguna-

De estos impedimentos sólo son dispensables la falta de edad y el parentesco de consanguinidad en línea colateral desigual.

“Para el incesto estatuye el artículo 241 [del Código Civil para el Distrito Federal] que el parentesco de consanguinidad no dispensado anula el matrimonio, por lo tanto, cuando se trate de un parentesco que no admita dispensa, como es el de la línea recta y el de la colateral hasta el segundo grado, así como cuando se trata de parentesco de afinidad en

la línea directa, procede considerar que existe una nulidad absoluta.” (Rojina, 2003:319).

En cuanto al concubinato, dado que se considera como un matrimonio de facto, aun cuando el Código Civil Federal no aluda a este hecho, directamente, por el artículo 291bis del Código Civil para el Distrito Federal, los impedimentos que son vigentes para el matrimonio, se actualizan de igual forma para el concubinato. El artículo 291ter del mismo código, establece que en el concubinato regirán las mismas disposiciones que rigen a la familia que le fuesen aplicables.

“El parentesco por consanguinidad en línea recta sin limitación de grado y en línea recta colateral hasta el segundo grado, constituye... un impedimento...” (Rojina, 2003:313) para la celebración del matrimonio. Se observa como, en relación con el artículo 156 fracción III presentado con anterioridad, la ley considera imposible que surja un matrimonio entre hermanos o entre padres e hijos; dicho impedimento es indispensable, es decir, insuperable, sin importar las circunstancias, este tipo de vínculo siempre se encontrará prohibido por la ley. La misma fracción presenta la posibilidad de dispensar a tíos y sobrinos, por lo cuál no se constituye como una prohibición absoluta. En lo que respecta a los parientes colaterales en cuarto grado (como sería el caso de primos hermanos, entre otros) no existe impedimento alguno.

En el derecho mexicano, el parentesco por afinidad, a diferencia del consanguíneo, no genera otra consecuencia de derecho más que el impedimento insuperable de celebrar matrimonio con los parientes afines en línea recta sin limitación de grado, consignado en el artículo 156, fracción IV, del CCDF. “Este impedimento supone que el matrimonio que dio origen al citado parentesco de afinidad, se ha disuelto por divorcio, o por nulidad o por la muerte de uno de los cónyuges...la ley se coloca en el supuesto de que no obstante la disolución del primero, se continúa el parentesco de afinidad sólo para los efectos de constituir un impedimento entre uno de los ex cónyuges y los ascendientes o descendientes del otro” (Rojina, 2003:314).

Dentro de la doctrina, Carrancá y Trujillo, citado por la jurista Martínez Roaro (2007), opina que lo que busca proteger la ley al crear dichos impedimentos civiles —y penales, como se verá más adelante— “es la unidad

moral de la familia y la salud de la estirpe” (Martínez, 2007:422), mientras que Gónzales Blanco, citado por la misma jurista, establece que los impedimentos y prohibiciones buscan “impedir la posible descendencia degenerativa” (Martínez, 2007:422). Relacionando dichos conceptos, así como los antes presentados, con lo que la propia ley instituye, no es posible encontrar una razón de peso por la cual el incesto podría postularse como una amenaza para la constitución de una familia, puesto que fundamentalmente se apuntalan como requisitos el apoyo entre los miembros familiares así como la carga en común de los derechos y obligaciones que surgen debido a este tipo de vinculaciones; no obstante, en ningún momento se establece que dichos requisitos no podrían ser aportados por una familia surgida de una relación incestuosa. Más aún, considerando que entre los miembros activos del incesto es necesario que existan lazos de consanguinidad, los requisitos mencionados se encuentran ya presentes entre estas personas.

Por lo anterior, es pertinente preguntarse acerca de la objeción al incesto señalada por los doctrinarios y por las tesis aisladas de la propia Corte. La preocupación de que una relación incestuosa corrompe la moral y sanidad de la familia.

### 3.3.- EL INCESTO EN EL SISTEMA JURÍDICO MEXICANO

Dejando de lado el derecho civil, es necesario continuar el análisis del incesto en las normas jurídicas en el derecho penal. García Máynez (2003) citando a Eugenio Cuello Calón, define el derecho penal como el “[...] conjunto de normas que determinan los delitos, las penas que el Estado impone a los delincuentes y las medidas de seguridad que el mismo establece para la prevención de la criminalidad.” (García, 2003:141). Así pues, el derecho penal es la rama del derecho encargada de proteger los intereses fundamentales y más preciados de una sociedad, llamados bienes jurídicos tutelados, tales como la vida, el patrimonio, etc. Para lograr dicho objetivo, el derecho penal cuenta con el *ius puniendi*, consistente en “la facultad del Estado (mediante leyes) de conminar la realización del delito con penas y, en su caso, imponerlas y ejecutarlas.” (Castellanos, 2004:22), todo ello, con la encomienda del Estado de salvaguarda el orden público y el bien común.

En el derecho penal, y solamente en esta rama, podremos hablar de delitos propiamente, en el resto de las ramas del derecho existen ilícitos. "Delito deriva del verbo latino *delinquere*, que significa abandonar, apartarse del buen camino, alejarse del sendero señalado por la ley."(Castellanos, 2004:125), el código penal federal vigente (promulgado en 1931), establece, en su artículo 7º que "Delito es el acto u omisión que sancionan las leyes penales.", lo cual resulta fiel al aforismo latino de *nulla crime sine lege*, lo cual implica que únicamente las conductas señaladas en el código penal son delitos ya que la rama penal no acepta compararse con otras ramas del derecho, siendo muy estricta al delimitar perfectamente las conductas en las que el Estado puede usar el *ius puniendi*: únicamente aplican las enumeradas en el código penal.

El delito, definido por Cuello Calón, "es una acción antijurídica, típica, culpable y sancionada con una pena."(García, 2003:141). Dicha definición remite a los elementos fundamentales que conforman al delito, y, exclusivamente, cuando se verifiquen todos los elementos del delito (conducta, tipicidad, antijuridicidad, culpabilidad y punibilidad) se podrá hablar de la comisión de un delito.

En primer lugar, los delitos versan sobre una cierta conducta, definida por López Betancourt (2002) como "[...] el comportamiento humano voluntario, positivo o negativo, encaminado a un propósito." (López, 2002:83), dicha conducta hace una diferencia del papel activo del que se encuentra en el papel pasivo o de víctima; incluye a un sujeto activo, o autor del delito, y a un sujeto pasivo, la víctima o el ofendido es por lo que para la ley "[...] el hombre es sujeto activo cuando realiza la conducta o el hecho típico, antijurídico, culpable y punible; o bien, cuando participa en la comisión del delito, contribuyendo a su ejecución proponiendo, instigando o auxiliando al autor[...]" (López, 2002:34), "el sujeto pasivo en la perpetración de un delito es quien sufre directamente la acción [...]" (López, 2002:52). Una vez realizada una conducta, es necesario ver si se adecua al tipo penal, es decir, si dicha conducta se encuentra descrita en una de las leyes del código penal; esto es la tipicidad, "si no hay una adecuación de la conducta al tipo penal, podemos afirmar que no hay delito" (López, 2002:118). Los tipos penales contienen un verbo rector, que indica la acción u omisión, es decir, la conducta específica que deberá realizarse para que se pueda adecuar al tipo penal. La antijuridicidad del delito se considera

como "el choque de la conducta con el orden jurídico" (López, 2002:149). "Para que la conducta de un ser humano sea delictiva, debe contravenir las normas penales, esto es, ha de ser antijurídica" (López, 2002:149), la culpabilidad es "el nexo intelectual y emocional que une al sujeto con el acto delictivo." (López, 2002:214), finalmente, la sanción se refiere a las penas impuestas por el Juez, en cada caso en particular, dentro de los límites señalados por cada artículo.

El incesto, como delito, se encuentra tipificado dentro del título decimoquinto del Código Penal Federal, nombrado "Delitos contra la libertad y el normal desarrollo psicosexual". Previó a las reformas de 1990, el nombre del título aludido era "Delitos sexuales", que fue cambiado, en dicho año, al nombre que actualmente prevalece. De tal forma, el incesto busca proteger el bienestar psicosexual de las personas, ya que de darse éste, de acuerdo con la ley, se estaría violentando la libertad y el desarrollo sexual de las personas. El bien jurídico tutelado en este título, podría inferirse, será los derechos sexuales de las personas.

Dentro de la doctrina jurídica, no existe propiamente una definición sobre los derechos sexuales; las alusiones más cercanas son salud sexual, salud reproductiva y derechos reproductivos, lo que provoca que exista una laguna jurídica respecto del objeto de protección, los bienes tutelados, dentro de los delitos tipificados como de naturaleza sexual. Martínez Roaro (2007), en relación a esta laguna jurídica, opina que "la cultura hebrea-judeo-romana-cristiana-estoica [...] con su respectiva sexofobia y erotofobia, ha sido, y seguirá siendo, un importante obstáculo para el avance de los derechos sexuales y reproductivos, más para los primeros que para los segundos [...]" (Martínez, 2007:252).

Para crear una referencia jurídica al respecto, y evitar los conflictos derivados de la laguna jurídica, los derechos sexuales son conformados tomando parte de diferentes derechos fundamentales enumerados en la Constitución, tales como el derecho a no ser discriminado en razón del sexo, género, estado civil u orientación sexual, consignado en el artículo 1º de la Constitución, entre otros, y deben considerarse igualmente, derechos que no se encuentran incluidos en los derechos fundamentales debido a la falta de estudio sobre los derechos sexuales, para llegar, idealmente, a la definición proporcionada por la jurista Martínez Roaro "En resumen, los derechos

sexuales son el derecho de toda persona a vivir y expresar su sexo, género, erotismo y vinculaciones erótico-afectivas, libremente y con seguridad, a recibir información y educación sexual científica y a la protección de su intimidad y salud sexual.”(Martínez, 2007:253).

Uno de los principales problemas suscitados por esta laguna y falta de estudio doctrinario jurídico, se traduce en la violación de ciertos derechos fundamentales en aras de proteger la moral pública. El concepto es también ambiguo y la definición de moral pública es omitida por la constitución así como por las leyes y códigos de ella emanados. Los fundamentos empleados por jueces para dictaminar sentencia, así como los empleados por legisladores a fin de elaborar las leyes, cuando se alude a la moral pública están sustentados en las prácticas socialmente aceptadas; lo consuetudinario se traduce a derecho y de ahí funge como base para la aplicación y creación de las normas jurídicas. No obstante, esto provoca que una conducta repudiada por la mayoría coarte la esfera individual de derechos. Tal es el caso de los derechos sexuales, donde la moral pública repercute en éstos al calificar ciertos actos como “inmorales”, “indecentes”, “obscenos”, limitando el campo de libertad sexual de los individuos, llegando al grado de tipificar algunas conductas como delitos, como es el caso del incesto. ¿No es otra demostración de la difuminación y en su caso de la borrosidad entre los límites del derecho y la moral? “Mientras la moral pública, sin mayor explicación, siga siendo uno de los límites al ejercicio de la sexualidad, los derechos sexuales, como garantía constitucional, estarán en permanente riesgo de violación, al ser valorados desde la personal perspectiva de la autoridad pública y juzgados por criterios emitidos desde esta moral dogmática.” (Martínez, 2007:259).

En consideración con lo expuesto sobre la moral pública, la misma jurista propone que el incesto debería encontrarse en el capítulo de delitos contra la moral pública, y no en el que actualmente se encuentra, debido a que es tipificado “por la convención social de repudio que suscita, más fuerte e importante, que la violación a otros cuestionados valores jurídicos.”(Martínez, 2007:542).

Entrando a profundidad al tipo penal de incesto, de acuerdo con el jurista Rafael de Pina, en su Diccionario de Derecho, jurídicamente, el incesto es considerado como el “Delito sexual consistente en el contacto carnal entre

parientes dentro de los grados en que se encuentra prohibido el matrimonio...” (De Pina, 2004:316). De tal forma, en congruencia con la definición de delito como aquello que se aparta del buen camino, el incesto implica una acción que se ha apartado de las buenas conductas que indica la ley, y dicha alienación resulta de naturaleza tan grave, que ha sido incluido dentro de las normas penales para sancionarse.

Dentro de la doctrina, no existe un acuerdo sobre cuál es el bien jurídico tutelado por el Estado al momento de tipificar el incesto como delito; sin embargo, Martínez Roaro, por otro lado, señala que la razón tras la insignia del incesto como delito, alude a la repulsión que la sociedad siente del mismo, “El valor que la ley tutela a través del tipo de incesto es la moral social que lo rechaza y se siente agredida con su comisión [...] Y esta convención social de repudio no sólo rechaza cualquier tipo de cópula, sino toda actividad entre consanguíneos ascendientes, descendientes y hermanos que tenga contenido erótico. En respecto a este consenso social, es justificable la permanencia del incesto en el ley penal.” (Martínez, 2007:425). De tal forma, de acuerdo con lo expuesto por la jurista, en el delito de incesto el bien jurídico tutelado es la moral sexual pública; el sujeto activo —aquél que comete el delito— serían los parientes consanguíneos mencionados, mientras que el sujeto pasivo —aquél que se ve directamente afectado por la comisión del delito, en este caso el incesto— es la sociedad misma.

En lo que respecta a las interpretaciones emitidas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación y los Tribunales de Circuito, no existe jurisprudencia al respecto, ya sea en lo referente al Código Penal Federal, o las legislaciones de los Estados. No obstante, algunas de las tesis aisladas emitidas por dichos órganos proporcionan un entendimiento sobre los motivos por los cuales el incesto ha sido tipificado como delito y la visión que presenta la Ley ante dicho hecho. Tal es el caso de las siguientes tesis aisladas:

#### Caso 1

#### 109 DECLARACIÓN DE CATALINA GONZÁLEZ México, abril de 1529

*“La dicha Catalina González, mujer de Juan de Cásares Delgado, vecina desta cibdad, testigo recebido para*

averiguación de algunos dichos tomados en la pesquisa secreta contra don Fernando Cortés, en cuanto a lo que dicen quel dicho don Fernando se echó carnalmente con ella e con una fija suya, de la cual fue recebido juramento en forma de derecho e preguntada en razón de lo que dicho es, la cual dijo que lo que pasa cerca deste caso es que podrá haber seis años poco o más o menos tiempo, questando esta que declara en Cuyoacan y estando esta ciudad a la sazón en el dicho Cuyoacan, el dicho Juan de Cásares su marido y esta que declara, fueron un día a hablar al dicho don Fernando e a le rogar que les diese algunos indios e que hablaron al dicho don Fernando que había acabado de comer e se quería echar a dormir, e questa que declara se entró en la cámara del dicho don Fernando e se asentó encima de una caja que allí estaba, e que dende a un poco el dicho don Fernando entró en la dicha cámara e pidió paño e peine e se acostó en la cama a dormir la siesta, e que estando así acostado, esta que declara le dijo que tenía mucha necesidad ella e su marido, que les diese unos indios, e quel dicho don Fernando no le dijo cosa ninguna e que se levantó de la cama e se abrazó con esta que declara e anduvo con ella a los brazos asido un gran rato e rogándola que se echase con él, e questa que declara se defendía dél diciéndole: “¿Cómo, no sois cristiano habiendo os vos echado con mi fija queréis echaros conmigo? Bien me podéis matar e facer lo que quisiéredes, mas yo tal no haré”; e quel dicho don Fernando se había echado con su hija, se defendió e no consistió quel dicho don Fernando ficiese lo que quería, que era echarse con ella carnalmente e que desta manera se defendió dél e se fue; e que desde ha cierto tiempo, una fija de este que declara, que se dice Marina de Triana, ques con la que decían quel dicho don Fernando se echó, vino a esta cibdad e le preguntó que si era verdad quel dicho don Fernando se había echado con ella, la cual le dijo que sí e questa que declara e la dicha Marina de Triana su fija fueron a hablar al dicho don Fernando y esta que declara dijo al dicho don Fernando: “Mal hombre, parece os si ficiera lo que vos queríades” y quel dicho don Fernando se demudó [?] e paró bermejo, e questa es la verdad para el juramento que fizo. Sumario de la Residencia, t.II, pp. 309-31” (Martínez, 1994:93)

Francoise Héritier al desarrollar su propuesta del incesto de segundo tipo, señala que una de las conductas sexuales que podríamos considerar más penadas por las diferentes sociedades de la tierra es la relación de un hombre con la madre y la hija, se trataría de una de las prohibiciones sobre las que recae el mayor tabú. Aquí vemos que se trata de uno de los personajes fundacionales de la sociedad mexicana, ya que el juicio fue contra el mismísimo Hernán Cortes, demanda ante los tribunales de la época, que nos abre una

ventana sobre los usos y costumbres que se permitían los españoles al encontrarse fuera de sus tierras y sin la vigilancia de sus instituciones y vecinos. No es poco importante este dato revelador.

**Caso 2**

Registro No. 801805

Localización:

Sexta Época

Instancia: Primera Sala

Fuente: Semanario Judicial de la Federación

Segunda Parte, XVII

Página: 201

Tesis Aislada

Materia(s): Penal

**INCESTO.**

*Debe negarse al quejoso la protección federal que solicita si, en cuanto a la aparente agravación de la pena que le fue impuesta en relación con la fijada a su coacusada, en primer lugar el mismo legislador la duplica por razón del respeto o acatamiento de los descendientes para con sus ascendientes y que éstos, por dicha situación, la aprovechan para vencer la resistencia de aquéllos, y en segundo lugar, si aunque los juzgadores no lo mencionaron expresamente, se infiere que tuvieron presente para la individualización de la pena, que el inculpado demostró particular cinismo, y reveló extrema peligrosidad, por su falta de ética, lo que acrecienta la natural repugnancia que todas las sociedades humanas, incluso las primitivas, han tenido por las relaciones incestuosas que atentan contra el orden familiar, la familia exogámica y aun en ocasiones contrarían el interés colectivo eugenésico.*

*Amparo directo 5548/58. Francisco Rosas Rodríguez. 14 de noviembre de 1958. Cinco votos. Ponente: Agustín Mercado Alarcón.*

**Caso 3**

Registro No. 261157

Localización:

Sexta Época

Instancia: Primera Sala

Fuente: Semanario Judicial de la Federación

Segunda Parte, XLIII

Página: 48

Tesis Aislada

Materia(s): Penal

**INCESTO CON DESCENDIENTE, REVELA TEMIBILIDAD.**

*No puede estarse en el caso de acumulación de delitos, por el sólo hecho de que el acusado haya tenido contacto carnal en diversas ocasiones con su hija, ya que aun en un caso de continuo o permanente estado sexual incestuoso, de acuerdo con la definición que nuestra legislación penal mexicana hace del delito de incesto, ambos casos encajan dentro del específico delito de incesto por virtud de que el elemento relativo de las relaciones sexuales involucra cualquier clase de acceso sexual aislado o permanente, efectuándose o no la*

*cópula. Sin embargo, la Primera Sala de la Suprema Corte estima un máximo de temibilidad del agente en la comisión del hecho delictuoso que se le imputa, para imponer el máximo de la pena privativa de la libertad que le corresponde al tipo de que se trata, no solamente por el hecho concreto de haber efectuado la relación sexual con su propia hija, menor de edad, sino por el agravante genérico consistente en la afrenta al principio exogénico regulador moral y jurídico de las familias, que veda absolutamente el concubito y las nupcias entre parientes corruptores de costumbres y que fomenta estados degenerativos en los individuos.*

*Amparo directo 7211/60. Felipe de la Cruz Suárez. 19 de enero de 1960.*

*Unanimidad de cuatro votos. Ponente: Agustín Mercado Alarcón.*

**Caso 4**

**Registro No. 807015**

**Localización:**

**Sexta Época**

**Instancia: Primera Sala**

**Fuente: Semanario Judicial de la Federación**

**Segunda Parte, LXXIV**

**Página: 27**

**Tesis Aislada**

**Materia(s): Penal**

**INCESTO Y VIOLACION, COEXISTENCIA DE LOS DELITOS DE.**

*En la violación se protege la libertad sexual del sujeto pasivo que es siempre individual, y en el incesto el bien jurídico tutelado es el principio exogámico y la base moral de la familia tal como se encuentra organizada actualmente; así cuando con un sólo hecho se lesionan ambos valores tutelados, los dos delitos en cuestión quedan, siendo jurídicamente posible su coexistencia.*

*Amparo directo 4234/62. Melesio Martínez. 29 de agosto de 1963. Cuatro votos. Ponente: Manuel Rivera Silva.*

**Registro No. 234074**

**Localización:**

**Séptima Época**

**Instancia: Primera Sala**

**Fuente: Semanario Judicial de la Federación**

**205-216 Segunda Parte**

**Página: 48**

**Tesis Aislada**

**Materia(s): Penal**

**VIOLACION E INCESTO, COEXISTENCIA DE LOS DELITOS DE (LEGISLACION DEL ESTADO DE SONORA).**

*Es criterio actual de la Primera Sala la coexistencia del delito de violación con el de incesto en la legislación penal del Estado de Sonora, pues no se requiere necesariamente y en todos los casos del consentimiento de los descendientes, en el segundo de los ilícitos mencionados, por realizar la cópula, máxime que en dicha legislación no se recoge la forma agravada de la violación, cuando es de carácter incestuoso, por lo que no puede considerarse que el incesto se subsume en la violación. Por otra parte, los delitos de referencia tutelan bienes jurídicos diversos, siendo en la violación el de la libertad sexual, mientras en el incesto se protege la sanidad de la estirpe o bien la moral familiar.*

Amparo directo 1809/86. Ramón Campos Valenzuela. 13 de agosto de 1986.  
Unanimidad de cuatro votos. Ponente: Francisco Pavón Vasconcelos.  
Secretaria: María Eugenia Martínez de Duarte.

Caso 5

Registro No. 249655

Localización:

Séptima Época

Instancia: Tribunales Colegiados de Circuito

Fuente: Semanario Judicial de la Federación

175-180 Sexta Parte

Página: 222

Tesis Aislada

Materia(s): Penal

**VIOLACION CALIFICADA E INCESTO. SUS DIFERENCIAS.**

*En presencia de un hecho ilícito de naturaleza sexual, cometido por un padre contra su hija y, ante la similar exigencia de los elementos que integran los tipos penales violación calificada e incesto, respecto a la calidad de los sujetos activo y pasivo, el único elemento diferenciador lo constituye el medio comisivo, violencia física o moral por parte del activo en el primero, o la mutua aceptación de la relación sexual en el segundo; y si en el caso se acreditó que a la ofendida, en el examen médico, se le apreció desfloración no reciente y el acusado aceptó haber tenido reiteradas relaciones sexuales con su hija, alegando en su favor que fue con la aceptación de la menor, pero también manifestó tener una relación marital inestable con su esposa, madre de la menor, a la que golpea constantemente y tiene además con una hijastra varios hijos y, por otra parte, de su descripción del hecho ilícito por el que se le juzgó, se desprende que realmente impuso la cópula empleando la violencia moral sobre su menor hija, la cual demostró tener acentuando temor reverencial hacia su padre, muy explicable por el clima de violencia imperante en tal hogar y el desajuste emocional provocado por la conducta del sentenciado, con ello se demostró la legalidad de la tipificación como violación calificada que justificó la condena.*

**TRIBUNAL COLEGIADO EN MATERIA PENAL DEL PRIMER CIRCUITO.**

Amparo directo 132/83. Eduardo Mérida Olvera. 28 de septiembre de 1983.

Unanimidad de votos. Ponente: Guillermo Velasco Félix.

Genealogía:

Informe 1983, Tercera Parte, Tribunales Colegiados de Circuito, tesis 18, página 24.

Lo que puede ser revelador es la unidad de los frente a que el incesto es una conducta punible, sin embargo, los criterios sobre el por qué es aberrante son variados, ya que van desde las consideraciones de corte moral hasta las de tipo genético, que supone un degeneración de la criatura efecto de una relación incestuosa; se trata de una prohibición clara pero con una borrosidad muy amplia en el espectro de posibilidades para justificarla. Lo que muestra que en realidad existe un operador simbólico que actúa de manera

inconsciente, de tal suerte que los magistrados simplemente son víctimas: de la relación significativa mismo-diferente. Haciendo un análisis sobre las justificaciones acerca de considerar al incesto como delito, expuestas en las tesis presentadas, se puede desprender que aquello titulado, al tipificarle es la moral y el bienestar público, la familia —considerada como base de la sociedad— y la exogamia como principio rector de la familia, ergo, de la sociedad, visiones, por cierto, coincidentes con aquellas expedidas por los juristas mencionados con anterioridad. Así pues, se concluye que el incesto amenaza con atentar contra la misma sociedad, es un acto que podría poner en peligro los principios sobre los cuales se asienta los principios morales sobre los cuales se ha edificado el Estado; ante dichos principios, no obstante, resulta pertinente hacer una observación: ¿atentar contra los principios morales es motor suficiente como para tipificar al incesto como delito, cuando el orden jurídico mexicano es positivista y, por tanto, realiza una tajante diferencia entre las leyes morales y las normas jurídicas? De acuerdo con la opinión de Martínez Roaro, (2007) la respuesta es afirmativa, pues no considerarlo como delito implicaría atentar contra la tranquilidad de la sociedad y desconocer la repugnancia que ésta siente ante tal acto.

Durante la sesión del 17 de mayo de 1990 de la segunda sesión ordinaria de la cámara de diputados de la LIV Legislatura, se presentó una iniciativa para reformar algunos de los artículos del código penal vigente, entre ellos el relativo al incesto. En la exposición de motivos de dicha iniciativa se indica, coincidiendo con lo señalado por Martínez Roaro, que “En el delito de incesto, el cual requiere que exista el consentimiento tanto del ascendiente como del descendiente y que se realice entre adultos, hemos considerado irrelevante la intervención del aparato judicial, ya que los mismos no se perciben como víctimas o victimarios, siendo la sociedad la que los estigmatiza. Sin considerar adecuado el ayuntamiento carnal entre ascendientes y descendientes o hermanos, deben buscarse caminos de orientación familiar, utilizando el derecho penal como un medio de control.” En dicha sesión se propuso eliminar el tipo penal del incesto, sin éxito alguno. Es necesario decir:

Fue hasta el Código Penal de 1929, inmediato anterior al actualmente vigente que fue expedido en 1931, cuando se tipificó al incesto como un delito, puesto que en el código de 1871 no estaba incluido. Al respecto de su primera

tipificación, el incesto estaba comprendido dentro de los artículos 876 y 877 del referido, como decíamos, al código de 1929. El primer artículo hablaba de las relaciones sexuales de parientes consanguíneos en línea recta; en este caso, el artículo señalaba como delito la conducta efectuada por los padres hacia los hijos —el artículo omitía mencionar si consideraba únicamente hijos menores de edad, o también mayores de edad—, esto es, los culpables de la conducta delictuosa eran, indiscutiblemente, los padres sin importar si se contaba con el consentimiento, o incluso provocación, de los mismos hijos, por dichas razones los efectos del delito recaían directamente sobre los primeros pues perdían los derechos ejercidos sobre los segundos, así como sufrían una pena dos años de prisión. El segundo artículo, por otro lado, hacía referencia al incesto como *una cierta conducta (mencionada en el artículo 877 simplemente como incesto, sin aludir a una definición precisa y clara de en qué consiste)* entre hermanos, donde los responsables o culpables del delito cometido, en este caso si eran ambas partes, y se hacían acreedoras a una sanción pecuniaria, así como a un año en un establecimiento educativo, en el caso de los menores de edad, o dos años de prisión, en el caso de los mayores de edad.

Sobre la tipificación actual del incesto, el artículo 272 del Código Penal Federal vigente (expedido en 1931) señala: Artículo 272.- Se impondrá la pena de uno a seis años de prisión a los ascendientes que tengan relaciones sexuales con sus descendientes.

La pena aplicable a estos últimos será de seis meses a tres años de prisión. Se aplicará esta misma sanción en caso de incesto entre hermanos.

El Código Penal para el Distrito Federal (expedido en 2002), por otro lado, indica: Artículo 181.- A los hermanos y a los ascendientes o descendientes consanguíneos en línea recta, que con conocimiento de su parentesco tengan cópula entre sí se les impondrá prisión o tratamiento en libertad de uno a seis años.

Para los efectos de este artículo, cuando uno de los hermanos, ascendiente o descendiente consanguíneo en línea recta sea mayor de dieciocho años de edad y el otro sea menor de doce años, se le aplicará al primero de ocho a veinte años de prisión.

La Suprema Corte, por medio de diversas tesis, ha considerado elemental el punto del consenso para que el incesto sea actualizado como una conducta

delictiva. Faltando el consenso, el incesto es considerado como violación, definida por el Código Penal Federal en su artículo 265 como la cópula con persona de cualquier sexo por medio de la violencia física o moral, "para los efectos de este artículo, se entiende por cópula, la introducción del miembro viril en el cuerpo de la víctima por vía vaginal, anal u oral, independientemente de su sexo", el mismo artículo considera "cópula" la introducción de "cualquier elemento o instrumento distinto al miembro viril" por las vías mencionadas. En el caso de cópula con menores de doce años, independientemente de la presencia o ausencia de la violencia física o moral, el artículo 266 del mismo código, lo equipara con la violación. Igualmente, se encuentra el caso de cópula con mayores de doce años pero menores de dieciocho, estipulado en el artículo 262, donde esta ausente el elemento de la violencia, pero se encuentra presente el engaño, en cuyo caso se remite al delito de estupro.

En comparación con la violación y el estupro, el incesto necesita del consentimiento de ambas personas y se encuentra ausente el engaño, por lo que puede concluirse que se trata de un acto sexual ejecutado con plena libertad, pero no obstante es clasificado por el sistema penal como un delito.

Haciendo un análisis del artículo 272 del código penal, el verbo rector del artículo, indispensable para que pueda configurarse el acto como delito, es "tengan relaciones sexuales"; no obstante, si bien es cierto que el mismo código define "cópula" en el artículo 265, en ningún artículo del mismo código, ni en otra ley relativa para el caso, se realiza una definición de que entiende la ley por "relaciones sexuales", llevando a otra laguna respecto de la aplicación del artículo. Asimismo, se puede observar que el código federal considera más grave el incesto cometido por el ascendiente, que el cometido por el descendiente, al otorgarle una pena mayor al primero que al segundo; se podría asumir que el código otorga un mayor grado de dolo al ascendiente, como si el descendiente fuera llevado a cometer un delito por el sujeto activo, el ascendiente, sin considerar que el incesto necesariamente implica el consentimiento de ambas partes, ya que de otra forma sería violación. En cuanto al incesto entre hermanos, en el código federal queda la duda de cual sanción es la que aplica a los hermanos, si la de los descendientes o la de los ascendientes. Si aplica a los hermanos de los descendientes, entonces se

puede asumir que se considera menos grave el incesto entre colaterales que entre ascendientes/descendientes.

En contraste con el código federal, el código penal para el Distrito Federal, en lo relativo al incesto, habla de cópula, no de relaciones sexuales (la cópula, al igual que en código federal, se encuentra definida en el código para el Distrito Federal en el artículo 174). Este código aplica tanto a ascendientes como a descendientes, así como en el incesto cometido entre hermanos, la misma sanción, considera que ambos sujetos son igualmente partícipes en la comisión del delito, no hay distinción alguna.

#### CAPÍTULO 4

##### EFFECTO BORROSO DEL INCESTO EN EL CINE MEXICANO. 3 CASOS.

Entre otros materiales, revisaré algunas películas por su condición para transformarse en fuentes de información densa, aquellas que de alguna manera muestren el fenómeno que nos encontramos investigando.

En este primer momento será: *La mujer del puerto* 1933, de Arcady Boytler, Andrea Palma y Domingo Soler en: como Eurindia Films. Diálogo Cinematográfico escrito y supervisado por Carlos Nájera, Fotografía de Alex Phillips. Al parecer existen otras versiones, tal como *La mujer del puerto* 1949, de Emilio Gómez Muriel.

En las primeras escenas se ve a una mujer y un hombre en el campo, sus vestimentas son de carácter urbano, están sentados en la hierba, corren y ríen, parecen muy felices y se muestran muy enamorados, ella cae en la hierba y el hombre acude a socorrerla, —estoy y soy muy dichosa —dice ella—, se besan

y aparece una escena que nos hace suponer que entre una y otra hicieron el amor, ella le comunica que tiene miedo por su padre, él le responde que tiene esperanza de conseguir un empleo mejor. El papá de ella es carpintero y trabaja haciendo féretros en una funeraria. Rosario se encuentra con el padre que le pregunta qué ha hecho y, contesta que salió a pasear con Victorio que sólo espera contar con un sueldo mejor para ir a hablar con él, (suponemos de un compromiso matrimonial). Aparece un calendario con la fecha de 1928 febrero domingo 26. Y una fiesta con grandes luces pirotécnicas, que posteriormente sabemos que es el carnaval, donde todos se están divirtiendo disfrazados. En las que se ve a Victorio besando a otra mujer y ella le pregunta ¿qué dirá Rosario?, a lo que él contesta es sólo una amiga, a ver qué día salimos a pasear (suponemos que para hacerle el amor).

El papá de Rosario se encuentra muy enfermo y no tiene dinero suficiente para pagar al médico y las medicinas, Rosario sale a pedirle dinero a Don Basilio, quien es el jefe de la funeraria para pagar las medicinas: —de ti depende: tendrías para curar a tu padre y además vestidos, zapatos... todo cuanto quisieras —él dice—, — ¡Don Basilio!—, —ella responde simplemente con sorpresa. —Bueno si no eres razonable, —él agrega—. —El trabajo lo enfermó y el dinero que me ofrece es el que le hizo ganar mi padre... acabó con la vida de mi padre y ahora quiere... que yo..., —dijo ella, y luego sale corriendo—. Cuando está lejos aparece el recuerdo de la frase de Don Basilio "y de ti depende". Ella toca la puerta del novio que vive en un cuarto en la parte de arriba de la vecindad, y lo sorprende besando a otra muchacha, —me dijiste que te casarías conmigo pero era sólo para obtener lo que querías —dijo ella molesta en las escaleras mientras todos escuchaban, se va y el padre sube las escaleras con un martillo para matar al novio. El novio de Rosario en la lucha lo tira por las escaleras, mientras ella está en la farmacia solicitando le den la medicina fiada, el farmacéutico accede y sale de la farmacia con la medicina, únicamente para encontrarse a su padre muerto.

Así, continúa la siguiente escena en que Rosario está sola velando a su padre, mientras una vecina: —Quiero acompañar a Rosario —dice a su madre—. —Es una mujer manchada, —responde con convicción, que de ahora en adelante nadie querrá acompañar (por saber que ya no es una mujer virgen) —. El Ex patrono dueño de la funeraria manda una caja de segunda, para que

Don Antonio sea enterrado, una carreta con el conductor lleva el féretro y la hija atrás camina sola. Mientras se ve a la gente divirtiéndose por el carnaval, y creen que era el entierro ritual del mal humor. Cuando descubren que es el cadáver de Don Antonio, todos guardan silencio y marchan ahora detrás como cortejo funerario, únicamente un tiempo al final, llegan al cementerio sólo ella y el conductor de la carreta.

Después se ven unos marineros que regresan, y el otro responde son 17 años sin volver y siempre se siente algo por volver a la patria, aunque los marinos ya no la tenemos, sólo es el mar. Cuando ve tierra a lo lejos y dice: "Veracruz". Llegan al puerto y en la noche, los marinos salen —no quiero escándalos —dice el capitán—. Mientras se están divirtiendo y caminando hay marinos de todas partes del mundo, y algunos de ellos se dirigen al Salón Nicanor, adentro hay varias prostitutas, poco tiempo después comienzan las miradas entre ellas y los marineros. — ¿No me reconoces? —dijo el que tenía 17 años sin regresar, en la barra al tabernero—, —Caramba, eres tú Alberto cuántos años sin verte —respondió el tabernero—. Mientras los demás beben y bailan. Se ve entonces que Rosario llega más tarde y antes de entrar en el bar fuma, totalmente trasformada, se escucha la canción que dice: "vendo placer a los hombres que vienen del mar y se marchan al amanecer.... Entra y cruza las miradas con Alberto, que está con una mujer —nadie sabe quién es ni de dónde ha venido —dice la mujer—, — ¿es nueva? —pregunta él—. Pasan muchas cosas en el salón, mientras Antonio no deja de mirarla y un marinero borracho en la barra le invita a tomar unos tragos y ella accede, un tiempo después de estar en la barra él intenta besarla por la fuerza y ella se resiste, entra Antonio y la separa del borracho. Por lo que, ella lo ve y comienza a subir las escaleras dentro del salón sin quitarle la mirada, el finalmente la sigue y entran en un cuarto. — ¿por qué me defendiste? —pregunta ella inmediatamente—. Y se besan mientras un conjunto de escenas nos muestran que el tiempo pasa y amanece. Se ve la ropa de él y se levanta de la cama, al rato ella lo acompaña. — ¿Hace mucho que llevas esta vida? —le pregunta Antonio—, —sí hace tiempo, pero, aquí un mes. — ¿y te gusta esto?, — a todo se acostumbra una —dice ella—, ¿eres de aquí?, —pregunta él —No, de Córdova, y ¿tú?, —dice ella—, —Soy marino —responde él—. Después — ¿has conocido marinos de éstos rumbos?, —pregunta ella —, — Sí —él

responde—, —¿conoces a un marino Alberto Vargas?, —dice Rosario—, —¿lo conoces? —Pregunta él, sorprendido y ella dice no, lo conoce una como yo, qué quiere esa mujer, e insiste en si conoce a Alberto. — ¿Por qué tanta insistencia? —pregunta él—, —prométeme no decirle que me has visto ni que has hablado con migo, prometido, quiero que sepa que sus padres han muerto, —responde ella—, — ¿cómo lo sabes?, —pregunta él, mientras ella le pide que jure guardar el secreto — te lo juro — responde él con convicción—, —soy su hermana, —agrega—, —¡Rosario! —dice él acongojado, mientras ella lo ve, — ¡Alberto! —responde ella, se hecha para atrás y se pone a llorar—. —Tú Rosario como iba yo a saber, pero dime ¿cómo ha sido esto?, —Alberto dice a Rosario—. —No me culpes Alberto cuando papá murió el destino me arrojó a esta vida, te creí muerto, — ¿cómo podía reconocerte cuando me marche eras a penas una niña... y ahora... —pero tú ¿cómo no me reconociste?, —pregunta él—, — veo tantos hombres, todos tienen la misma cara para mi, —lo decía mientras lloraba desconsolada—. —Rosario... hermana. Dios, —dice él mientras se levanta y se tira a llorar desesperado. Ella también se levanta en silencio y sale del cuarto, baja las escaleras y se va sin rumbo, al malecón... cuando finalmente llega Alberto, encuentra la mascada de Rosario entre las rocas y el mar, señal de que ella se suicidó, él toma la mascada y llora desesperadamente.

### **Análisis.**

La película intenta mostrarnos como unos hermanos, separados largamente, se encuentran en condiciones que les impide reconocerse, son varios los motivos que les llevó al encuentro bajo esas circunstancias. Me resulta interesante el efecto que tiene el incesto ocurrido entre ellos. Para ella, al parecer no cuenta con las enzimas simbólicas para asimilar esa experiencia, por lo que no puede «digerirla», «simbolizarla», se descompone para ella todo su sistema de referencia y por lo tanto el orden simbólico, no encuentra posibilidades después de lo sucedido de permanecer en el mundo, opta por el suicidio. Mientras que con el hermano nos quedamos en el filo del misterio, no sabemos en realidad qué sucede. Sin embargo, podemos suponer que se

tratará de una herida cuyas consecuencias no dejarán de marcarlo y determinarlo.

Lo relevante es el impacto que podemos suponer en la subjetividad de los personajes, ya que parece que se trata de una vivencia traumática, que desarticula sus referencias y por lo tanto sus sistemas de clasificación y el orden simbólico, es decir, su papel en el mundo, sus objetivos, sus sistemas de valores, etc. Se trata de un choque directo al centro mismo de sus operaciones simbólicas, el "no", la prohibición del incesto, pierde por lo menos en un momento sus posibilidades de encontrar la paz, si ha quebrantado el mismo comando esencial de las operaciones simbólicas inconscientes.

- BATAILLE, GEORGE, 1992 *El Erotismo*, Barcelona, Editorial Tusquets.
- BERMAN, MORRIS, 1992 *Cuerpo y Espíritu*, Cuatro Vientos 4.
- BESTARD, JOAN, 1998 *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- BUCHLER, IRA, 1982 *Estudios de parentesco*, Barcelona, Editorial Anagrama 14-15.
- CASTELLANOS, F., 2004 *Lineamientos elementales de derecho*, México, Editorial Porrúa.
- CHÁVEZ, M., 2003 *La familia en el derecho*, México, Editorial Porrúa.
- CLASTRES, PIERRE, Etienne de La Boétie, Pierre Abensour, Claude Lévi-Strauss, Pierre Leroux, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets España 1980.
- DE MARTINO, ERNESTO, 1985 *El Mundo Mágico*, México, UAM-Xochimilco, Colección de cultura.
- DISTRITO FEDERAL, 2001 *Código civil México*, Editorial Porrúa.
- DISTRITO FEDERAL, 2001 *Código penal federal para el distrito federal*, México, Editorial Porrúa.
- DURKHEIM, EMILE, 1996 *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*, Barcelona, Editorial Ariel 31-87.
- DE PINA, R., 2004 *Diccionario de derecho*, México, Editorial Porrúa.
- DELGADILLO, L., 2005 *Elementos de derecho administrativo. Primer curso*, México, Editorial Limusa.
- ENGELS, FRIEDRICH, 1980 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, Editorial Paidós 206-223.

## Índice

### CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES

EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA

LA CONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DEL PARENTESCO

LA RELACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS

EL ESTRUCTURALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

### CAPÍTULO 2. ANTROPOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS

LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO

DIÁLOGOS CLÁSICOS

EDIPO Y LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

LOS CRÍTICOS A LA PERSPECTIVA ESTRUCTURAL

INCESTO: LÉVI-STRAUSS-LACAN

### CAPÍTULO 3. FAMILIA, INCESTO Y SISTEMA JURÍDICO MEXICANO

3.1. EL ESTADO Y EL DERECHO

3.2. LA FAMILIA EN EL SISTEMA JURÍDICO MEXICANO

3.3. EL INCESTO EN EL SISTEMA JURÍDICO MEXICANO

### 4. CAPÍTULO 4. EFECTO BORROSO DEL INCESTO EN EL CINE MEXICANO. 3 CASOS

## Bibliografía citada

### Análisis.

La película intenta mostrarnos como unos hermanos, separados largamente, se encuentran en condiciones que les impide reconocerse, son varios los motivos que les llevó al encuentro bajo esas circunstancias. Me resulta interesante el efecto que tiene el incesto ocurrido entre ellos. Para ella, al parecer no cuenta con las enzimas simbólicas para asimilar esa experiencia, por lo que no puede «digerirla», «simbolizarla», se descompone para ella todo su sistema de referencia y por lo tanto el orden simbólico, no encuentra posibilidades después de lo sucedido de permanecer en el mundo, opta por el suicidio. Mientras que con el hermano nos quedamos en el filo del misterio, no sabemos en realidad qué sucede. Sin embargo, podemos suponer que se

## Bibliografía citada

- ALTHUSSER, LOUIS**, 1968 *La filosofía como arma de la revolución*. México, Editorial siglo veintiuno:148.
- AUGÉ, MARC**, 2005 "De Cuent Anthropology", de Rodseth, Wrangham, Harrigan y Smuts, en: Adam Kuper, *The Chosen Primate*, Harvard University Press, Harvard, Mass, 2005:36-103.
- AUGÉ, MARC**, 2006 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Sevilla, Editorial Gedisa, «Col. El mamífero parlante»:99-103.
- BASTIAN, ADOLF**, 1881 *Der Volkergedanke im Aufbaueiner Wissenschaft*, Berlin:2.
- BATAILLE, GEORGE**, 1992 *El Erotismo*, Barcelona, Editorial Tusquets, «6ª edición»:46-75
- BERMAN, MORRIS**, 1992 *Cuerpo y Espíritu*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos:4.
- BESTARD, JOAN**, 1998 *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Ediciones Paidós:63-71.
- BUCHLER, IRA**, 1982 *Estudios de parentesco*, Barcelona, Editorial Anagrama:14-15.
- CASTELLANOS, F.**, 2004 *Lineamientos elementales de derecho penal*, México, Editorial Porrúa.
- CHÁVEZ, M.**, 2003 *La familia en el derecho*, México, Editorial Porrúa.
- CLASTRES, PIERRE**, Etienne de La Boétie, Pierre Abensour, Claude Lefort, Pierre Leroux. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Tusquets España 1980.
- De MARTINO, ERNESTO**, 1985 *El Mundo Mágico*, México, UAM-Xochimilco, «colección de cultura».
- DISTRITO FEDERAL**, 2001 *Código civil*, México, Editorial Porrúa.
- DISTRITO FEDERAL**, 2001 *Código penal federal para el distrito federal*, México, Editorial Porrúa.
- DURKHEIM, ÉMILE**, 1996 *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona, Editorial Ariel:31-97.
- DE PINA, R.**, 2004 *Diccionario de derecho*, México, Editorial Porrúa.
- DELGADILLO, L.**, 2006 *Elementos de derecho administrativo: Primer curso*, México, Editorial Limusa.
- ENGELS, FRIEDRICH**, 1980 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. [www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n46/rfoladori.html](http://www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n46/rfoladori.html)
- FOLADORI, ROXANA**, 2005 *El tabú del incesto su representación en la mujer del puerto*. Madrid, Editorial Paidós:206-223.

- FOUCAULT, MICHEL**, 1998 *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa:149.
- FOX, ROBIN**, 2004 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Editorial:17-18.
- FRAZER, GEORGE**, 1975 *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Editorial Península:8-9.
- FRIGOLÉ, JOAN**, 1995/1996 *Estructura y simbolismo de cómo agua para chocolate. Jerarquía e incesto*. En: de la fuente Lombo, Manuel. *Etnoliteratura, una antropología de ¿lo imaginario?* Quaderns del Institut Català de Antropologia: 45-62, No. 809.
- FIX-ZAMUDIO Y VALENCIA CARMONA**, 2005 *Derecho constitucional mexicano y comparado*, México, Editorial Porrúa.
- GEERTZ, CLIFFORD**, 2005 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa:288-295.
- GELLNER, ERNEST**, 1999 *Antropología y política*. España, Editorial Altaya.
- GLANTZ, SUSANA**, 1988 *El hombre de su tiempo*, Lewis H. Morgan, México, CONACYT:55.
- GODELIER, MAURICE**, 1995 *Cuerpo, parentesco y poder, perspectivas antropológicas y críticas*, Ecuador, Editorial Pontificia Universidad Católica de Ecuador:20-139.
- GARCÍA, E.** 2003 *Introducción al estudio del derecho*, México, Editorial Porrúa.
- HARRIS, MARVIN**, 1985 *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*, Madrid, Editorial Alianza: «Col. Libros de bolsillo» (2ª edición)
- HÉRITIER, FRANCOISE**, 1995 *Del incesto*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires:7-8.
- HÉRITIER, FRANCOISE**, 2002 *Masculino/ femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Editorial Ariel:19-21.
- HÉRITIER, FRANCOISE.** (b) 2002 *Two sisters and their mother. The anthropology of incest*, New York, Zone Books.
- LACAN, JACQUES**, 1985 «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano». En *Escritos II*, México, Editorial Siglo Veintiuno «décima edición corregida y aumentada»

- LACAN, JACQUES**, 1985 «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano». En *Escritos II*, México, Editorial Siglo Veintiuno «décima edición corregida y aumentada»
- LACAN, JACQUES**, *El Seminario de Jacques Lacan*, Libro 9, La identificación, versión CD-ROM.
- LACAN, JACQUES**, 1986 *El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 2ª reimpresión:14-15.
- LACAN, JACQUES**, 1971 “La instancia de la letra” en: *Escritos I*, México, Editorial Siglo Veintiuno:475-476.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE**, 1974 “La familia” en *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, Barcelona, Cuadernos Anagrama:7-49, No. 68.
- LEVÍ-STRAUSS, CLAUDE**, 1979 Introducción a la obra de Marcel Mauss, en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos 1979.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE**, 2000 “Marrying out or being killed out”, “Apologue des amibes” en: Jamard, Jean-Luc, Terray, Emmanuel y Xanthakou, Margarita, *Substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, 2000:493-502.
- LÓPEZ, E.**, 2002 *Teoría del delito*, México, Editorial Porrúa.
- MALINOWSKI, BRONISLAW**, 1975 Prólogo de George Frazer, en: *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Editorial Península:8-9.
- MARX, KARL**, 1971 *Fundamentos de la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- MARTINEZ, M.**, 2007 *Derechos y delitos sexuales y reproductivos*, México, Editorial Porrúa.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS**, 1994 *Documentos cartesianos*, Tomo II (1526-1545), Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, México:93.
- MÉXICO**, 2001 *Código penal federal*, México, Editorial Porrúa.
- MÉXICO**, 2001 *Constitución política de los estados unidos mexicanos*, México, Editorial Porrúa.
- MIER, RAYMUNDO**, 2000 “La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales” en: *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, vol. 7, núm. 18, México:54-90.
- OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA**, 2002 “De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día”, en: *Alteridades*, año 12, núm. 24, México, UAM-Iztapalapa:100-103.

- OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA**, 2006 "Mito y modernidad: transformaciones de Edipo en el mundo moderno" en: *deSignis*, núm. 9. Barcelona, Editorial Gedisa:183-184.
- ORTNER, SHERRY**, 1993 *La teoría antropológica desde los años sesenta*, México, Cuadernos de Antropología, Editorial Universidad de Guadalajara:7-49.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.**, 1974 *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona. Península:21-23.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.**, 1975 en: Dumont Louis 1975:21-23.
- REYNOSO, CARLOS**, 2005 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa «Prólogo a Geertz Clifford»
- ROJINA, RAFAEL**, 2003 *Compendio de derecho civil I*, México, Editorial Porrúa.
- SAAL, FRIDA**, Lacan <> Derrida, en: Coloquios de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis:44.
- SAVATER, FERNANDO**, 2004 *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Editorial Ariel:30.
- SIGMUND, FREUD**, 1979 *El malestar en la cultura* Vol. XXI, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- SPITZ, A. RENÉ**, 1969 *El primer año de vida del niño*, México, fondo de Cultura Económica: 204.
- TAPPAN, JOSÉ EDUARDO**, Confront, José Eduardo, "La diferencia", en: *Textura*, Clínica Anemos, [www.clinicaanemos.com](http://www.clinicaanemos.com).
- TURNER, VICTOR**, 1980 *La selva de los símbolos*, Madrid, Editorial Siglo Veintiuno.
- TURNER, VICTOR**, 1988 *El proceso ritual*, Madrid, Editorial Taurus.
- VILLORO, M**, 2004 *Introducción al estudio del derecho*, México, Editorial Porrúa.