

CAPÍTULO I

NATURALEZA Y CULTURA

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

Los etnólogos de la escuela de Elliot Smith y de Perry la retomaron para desarrollar una teoría que puede discutirse, pero que, más allá del detalle arbitrario del esquema histórico, pone claramente de manifiesto la oposición profunda entre dos niveles de la cultura humana y el carácter revolucionario de la transformación neolítica. No puede considerarse que el hombre de Neanderthal, con su probable conocimiento del lenguaje, sus industrias líticas y sus ritos funerarios, existe en estado de naturaleza: su nivel de cultura se opone, sin embargo, al de sus sucesores neolíticos con un rigor comparable —si bien en un sentido distinto— al que les conferirían los autores de los siglos XVII y XVIII. Pero sobre todo hoy comienza a comprenderse que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad,¹ a falta de una significación histórica aceptable, tiene un valor lógico que justifica plenamente que la sociología moderna la use como instrumento metodológico. El hombre es un ser biológico al par que un individuo social. Entre las respuestas que da a las excitaciones externas o internas, algunas corresponden íntegramente a su naturaleza y otras a su situación: no será difícil encontrar el origen respectivo del reflejo pupilar y el de la posición que toma la mano del jinete ante el simple contacto con las riendas. Pero la distinción no siempre es tan simple: a menudo los estímulos psicobiológicos y el estímulo psicosocial provocan reacciones del mismo tipo y puede preguntarse, como ya lo hacía Locke, si el miedo del niño en la oscuridad se explica como manifestación de su naturaleza animal o como resultado de los cuentos de la nodriza.² Aun más: en la mayoría de los casos ni siquiera se distinguen bien las causas, y la respuesta del sujeto constituye una verdadera integración de las fuentes biológicas y sociales de su comportamiento.

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

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

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

Aunque resulta relativamente fácil establecer la distinción de principio, la dificultad comienza cuando se quiere efectuar el análisis. Esta dificultad es doble: por una parte, se puede intentar definir, para cada actitud, una causa de orden biológico o de orden social; por otra, buscar el mecanismo que permite que actitudes de origen cultural se injerten en comportamientos que son, en sí mismos, de naturaleza biológica y logra integrárselos. Al negar o subestimar la oposición se cerrará la posibilidad de comprender los fenómenos sociales, al otorgarle su pleno alcance metodológico se correrá el riesgo de erigir como misterio insoluble el problema del pasaje entre los dos órdenes. ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura? Pueden concebirse varias maneras de responder a esta doble pregunta. Sin embargo, hasta ahora todas estas maneras resultaron particularmente frustrantes.

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

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

madre durante los primeros años de la vida humana constituyen una condición natural del desarrollo del individuo. El experimentador se encuentra, pues, encerrado en un círculo vicioso.

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

Observaciones recientes confirman este punto de vista. Los supuestos "niños lobos" encontrados en la India jamás alcanzaron plenamente un desarrollo normal. Uno de ellos —Sanichar— jamás pudo hablar, ni siquiera cuando adulto. Kellog informa que de dos niños, descubiertos juntos hace unos veinte años, el menor nunca fue capaz de hablar y el mayor vivió hasta los seis años, pero con un nivel mental de dos años y medio y un vocabulario de sólo cien palabras.⁵ Un informe de 1939 considera como idiota congénito a un "niño-babuino" de Africa del Sur, descubierto en 1903 a la edad probable de doce a catorce años.⁶ Por otra parte, la mayoría de las veces puede sospecharse de las circunstancias del encuentro.

Además, estos ejemplos deben descartarse por una razón de principio que de entrada nos sitúa en el corazón de los problemas cuyo análisis es el objeto de esta Introducción. Blumenbach, desde 1811, en un estudio consagrado a uno de estos niños, "Peter el salvaje", decía que nada podía esperarse de fenómenos de este orden. Señalaba, con intuición profunda, que, de ser un animal doméstico, el hombre es el único que se domesticó a sí mismo.⁷ Es posible observar que un animal doméstico —un gato por ejemplo, o un perro o un animal de corral— si se encuentra perdido y aislado vuelve a un comportamiento natural que fue el de la especie antes de la intervención externa de la domesticación. Pero nada semejante puede ocurrir con el hombre, ya que en su caso no existe comportamiento natural de la especie al que el individuo aislado pueda volver por regresión. Como más o menos

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

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

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

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

decía Voltaire: una abeja extraviada lejos de su colmena e incapaz de encontrarla es una abeja perdida; pero no por eso, y en ninguna circunstancia, se ha transformado en una abeja más salvaje. Los "niños salvajes", sean producto del azar o de la experimentación, pueden ser monstruosidades culturales, pero nunca testigos fieles de un estado anterior.

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

Las investigaciones realizadas desde hace unos treinta años con monos superiores son particularmente decepcionantes en lo que respecta a este punto y no porque los componentes fundamentales del modelo cultural universal estén siempre ausentes. Es posible —a costa de infinitos cuidados— llevar a algunos sujetos a articular ciertos monosílabos o disílabos con los cuales, por otra parte, no asocian nunca un sentido; dentro de ciertos límites el chimpancé puede utilizar herramientas elementales y, en ocasiones, improvisarlas;⁸ pueden aparecer y deshacerse relaciones temporarias de solidaridad o de subordinación en el seno de un grupo determinado; por último, uno puede complacerse en reconocer, en algunas actitudes singulares, el esbozo de formas desinteresadas de actividad o de contemplación. Notable hecho: es sobre todo la expresión de los sentimientos que de buena gana asociamos con la parte más noble de nuestra naturaleza, la que al parecer puede identificarse más fácilmente en los antropoides, por ejemplo, el terror religioso y la ambigüedad de lo sagrado.⁹ Pero si todos estos fenómenos son notables por su presencia, son aun más elocuentes —y en un sentido totalmente distinto— por su pobreza. Llama menos la atención su esbozo elemental que la imposibilidad, al parecer radical —confirmada por todos los especialis-

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

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

tas—, de llevar estos esbozos más allá de su expresión más primitiva. De esta manera, el abismo que se pensaba evitar con miles de observaciones ingeniosas en realidad sólo se desplazó, para aparecer aun más insuperable: desde el momento en que se demostró que ningún obstáculo anatómico impide al mono articular los sonidos del lenguaje y hasta sus conjuntos silábicos, sólo puede sorprender todavía más la ausencia irremediable del lenguaje y la total incapacidad para atribuir a los sonidos, emitidos u oídos, el carácter de signos. La misma comprobación se impone en otros dominios. Ella explica la conclusión pesimista de un observador atento que se resigna, después de años de estudio y de experimentación, a considerar al chimpancé como "un ser empedernido en el círculo estrecho de sus imperfecciones innatas, un ser 'regresivo' si se lo compara con el hombre, un ser que no quiere comprometerse en la vía del progreso".¹⁰

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

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

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

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

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

¿Cuál es, por lo contrario, la realidad? La poliandria parece reinar en los monos aulladores de la región de Panamá aunque la proporción de los machos en relación con las hembras sea de 28 a 72. Se observan, en efecto, relaciones de promiscuidad entre una hembra en celo y varios machos pero sin que puedan definirse preferencias, un orden de prioridad o vínculos duraderos.¹⁶ Los gibones de las selvas de Siam viven —al parecer— en familias monogámicas relativamente estables; sin embargo, las relaciones sexuales se presentan, sin discriminación alguna, entre miembros del mismo grupo familiar o con individuos que pertenecen a otros grupos y así se verifica —podría decirse— la creencia indígena de que los gibones son la reencarnación de los amantes desgraciados.¹⁷ Monogamia y poligamia coexisten entre los rhesus;¹⁸ las bandas de chimpancés salvajes observadas en África varían entre cuatro y catorce individuos, lo cual deja planteado el problema de su régimen matrimonial.¹⁹ Todo parece suceder como si los grandes monos,

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

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

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

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

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

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

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

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

capaces ya de disociarse de un comportamiento específico, no pudieran lograr restablecer una norma en un nuevo nivel. La conducta instintiva pierde la nitidez y la precisión con que se presenta en la mayoría de los mamíferos, pero la diferencia es puramente negativa y el dominio abandonado por la naturaleza permanece como tierra de nadie.

Esta ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural. En este sentido, nada más sugestivo que la oposición entre la actitud del niño, aun muy joven, para quien todos los problemas están regulados por distinciones nítidas, más nítidas y más imperativas a veces que en el adulto, y las relaciones entre los miembros de un grupo simio abandonadas por entero al azar y al encuentro, donde el comportamiento de un individuo nada nos dice acerca del de su congénere y donde la conducta actual del mismo individuo nada garantiza respecto de su conducta de mañana. En efecto, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que suponen —aun más, que ya son— la cultura y cuya instauración en el seno de un grupo difícilmente pueda concebirse sin la intervención del lenguaje. La constancia y la regularidad existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil, y viceversa. En un caso, representan el dominio de la herencia biológica; en el otro, el de la tradición externa. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen.

Ningún análisis real permite, pues, captar el punto en que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los de la cultura, ni el mecanismo de su articulación. Pero el análisis anterior no sólo condujo a este resultado negativo; también nos proporcionó el criterio más válido para reconocer las actitudes sociales: la presencia o la ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas. En todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza, puesto que lo constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por las que sus grupos se distinguen y oponen. A falta de un análisis real, el doble criterio de la norma y de la universalidad proporciona el principio de un análisis ideal, que puede permitir —al menos en ciertos casos y dentro de ciertos límites— aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más complejo. Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que —a la luz de las definiciones precedentes— no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a

este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de prohibición del incesto. La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo insoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad.²⁰ No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, siempre está presente en cualquier grupo social.

Aquí no podrían invocarse, en efecto, las famosas excepciones de las que la sociología tradicional se contenta, a menudo, con señalar el escaso número. Puesto que toda sociedad exceptúa la prohibición del incesto si se la considera desde el punto de vista de otra sociedad cuya regla es más estricta que la suya. Uno se estremece al pensar en el número de excepciones que debería registrar en este sentido un indio paviotso. Cuando se hace referencia a las tres excepciones clásicas: Egipto, Perú, Hawái, a las que por otra parte es necesario agregar algunas otras (Azandé, Madagascar, Birmania, etc.) no debe perderse de vista que estos sistemas son excepciones sólo en relación con el nuestro en la medida en que la prohibición abarca allí un dominio más restringido que en nuestro caso. Sin embargo, la noción de excepción es totalmente relativa y su extensión sería muy diferente para un australiano, un thonga o un esquimal.

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

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

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

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

He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo —teóricamente contradictorio con el precedente— de los hechos de cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su ubicación y su significado? Desbordando, de modo inevitable, los límites siempre históricos y geográficos de la cultura (coexistiva en el tiempo y en el espacio con la especie biológica), pero reforzando doblemente, mediante la prohibición social, la acción espontánea de las

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

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

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

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

fuerzas naturales a las que, por sus características propias, se opone a la vez que se identifica en cuanto al campo de aplicación, la prohibición del incesto se presenta a la reflexión sociológica como un terrible misterio. En el seno mismo de nuestra sociedad son pocas las prescripciones sociales que preservaron de tal modo la aureola de terror respetuoso que se asocia con las cosas sagradas. De modo significativo, que luego deberemos comentar y explicar, el incesto, en su forma propia y en la forma metafórica del abuso del menor ("del que", dice la expresión popular, "podría ser el padre"), se une en algunos países con su antítesis: las relaciones sexuales interraciales, por otra parte forma extrema de la exogamia, como los dos estimulantes más poderosos del horror y de la venganza colectivas. Pero este ambiente de temor mágico no sólo define el clima en el seno del cual, aun en la sociedad moderna, evoluciona la institución sino que también envuelve, en el nivel teórico, los debates a los que la sociología se dedicó desde sus orígenes con una tenacidad ambigua: "La famosa cuestión de la prohibición del incesto" —escribe Lévy-Bruhl— "esta *vexata questio* para la cual los etnógrafos y los sociólogos tanto buscaron la solución, no requiere solución alguna. No hay por qué plantear el problema. Respecto de las sociedades de las que terminamos de hablar, no hay por qué preguntarse la razón de que el incesto esté prohibido: esta prohibición no existe...; no se piensa en prohibir el incesto. Es algo que no sucede. O bien, si por imposible esto sucede, es algo asombroso, un *monstrum*, una transgresión que despierta horror y espanto. ¿Acaso las sociedades primitivas conocen una prohibición para la autofagia o el fratricidio? No tienen ni más ni menos razones para prohibir el incesto".²⁵

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

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

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA DEL INCESTO

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

El primer tipo de explicación —que sigue por otra parte la creencia popular vigente en muchas sociedades, incluso la nuestra— intenta mantener el doble carácter de la prohibición, disociándola en dos fases distintas: por ejemplo,

para Lewis H. Morgan y sir Henry Maine¹ el origen de la prohibición del incesto es natural y social al mismo tiempo, pero en el sentido de ser el resultado de una reflexión social sobre un fenómeno natural. La prohibición del incesto sería una medida de protección destinada a proteger a la especie de los resultados nefastos de los matrimonios consanguíneos. Esta teoría presenta un carácter sorprendente: se encuentra obligada, por su mismo enunciado, a extender el privilegio sensacional de la revelación de las pretendidas consecuencias de las uniones endógamas a todas las sociedades humanas, incluso a las más primitivas, las que en otros dominios no dan prueba de tal clarividencia eugenésica. Ahora bien, esta justificación de la prohibición del incesto es de origen reciente; antes del siglo XVI no aparece en parte alguna de nuestra sociedad. Plutarco, quien, de acuerdo con el plan general de las *Moralia* enumera todas las hipótesis posibles sin optar por una de ellas, propone tres que son todas de naturaleza sociológica y de las cuales ninguna se refiere a las taras posibles de la descendencia.² En el sentido contrario sólo puede citarse un texto de Gregorio el Grande,³ que no parece haber despertado eco alguno en el pensamiento de los contemporáneos ni de los comentaristas ulteriores.⁴

Se invocan, es cierto, las diversas monstruosidades que en el folklore de diversos pueblos primitivos, y sobre todo en los australianos, amenazan a la descendencia de parientes incestuosos. Pero, además de que el tabú concebido a la australiana es probablemente el que menos se preocupa por la proximidad biológica (que por otra parte permite muchas uniones, tales como las del tío segundo con la sobrina segunda, cuyos efectos no pueden ser particularmente favorables), será suficiente señalar que semejantes castigos por lo común están previstos por la tradición primitiva para todos aquellos que transgredan las reglas, y no se reservan en absoluto al dominio particular de la reproducción. El siguiente testimonio de Jochelson muestra, con claridad, hasta qué punto debemos desconfiar de observaciones apresuradas: "Los yakut me dijeron que habían observado que los niños nacidos de uniones consanguíneas no tienen buena salud. De este modo Dolganoff, mi intérprete, cuenta de los yukaghir que practican el matrimonio entre primos a pesar de la prohibición acostumbrada llamada *n'exi'ññi*... que los niños nacidos de tales matrimonios mueren, o que aun los padres son atacados por enfermedades a menudo mortales."⁵ Esto es lo que respecta a las sanciones naturales. En

cuanto a las de orden social, están tan poco fundamentadas en consideraciones fisiológicas que, entre los kenyah y los kayan de Borneo, que condenan el matrimonio con la madre, la hermana, la hija, la hermana del padre o de la madre y la hija del hermano o de la hermana, "en el caso de las mujeres que mantienen con el sujeto la misma relación de parentesco, pero por adopción, estas prohibiciones, con sus consiguientes castigos, son aun más severos, si ello es posible".⁶

Por otra parte, no debe olvidarse que desde el fin del paleolítico el hombre utiliza procedimientos endogámicos de reproducción que llevaron a las especies cultivadas o domésticas a un grado cada vez mayor de perfección. Suponiendo que el hombre haya tenido conciencia de los resultados de semejantes métodos y que haya juzgado, como también se supone, sobre el tema de modo racional, ¿cómo es posible, entonces, explicar que en el dominio de las relaciones humanas llegue a conclusiones opuestas a las que su experiencia verificaba todos los días en el dominio animal o vegetal y de las que dependía su bienestar? Sobre todo, si el hombre primitivo hubiera sido sensible a consideraciones de este orden: ¿cómo comprender que se haya detenido en las prohibiciones y no haya pasado a las prescripciones, cuyo resultado experimental —por lo menos en ciertos casos— hubiese mostrado efectos benéficos? No sólo no lo hizo, sino que aun hoy rechazamos una tentativa de esa índole y ha sido necesario esperar la aparición de teorías sociales recientes —las que, por otra parte, se denuncian como irracionales— para que se preconizara para el hombre la reproducción orientada. Las prescripciones positivas que encontramos muy a menudo en las sociedades primitivas en relación con la prohibición del incesto son las que tienden a multiplicar las uniones entre primos cruzados (provenientes respectivamente de un hermano y de una hermana); entonces sitúan en los dos polos extremos de la reglamentación social tipos de uniones idénticas desde el punto de vista de la proximidad: la unión entre primos paralelos (provenientes respectivamente de dos hermanos o de dos hermanas) identificada con el incesto fraterno, y la unión entre primos cruzados, que se considera como ideal matrimonial a pesar del grado muy estrecho de consanguinidad existente entre los cónyuges.

Por otra parte, es sorprendente el vigor con que el pensamiento contemporáneo se muestra renuente a abandonar la idea de que la prohibición de las relaciones entre consanguíneos o colaterales inmediatos se justifica por razones eugenésicas; sin duda ello se debe a que —y nos lo dice nuestra experiencia de los últimos diez años— los últimos vestigios de trascendencia de que dispone el pensamiento moderno se encuentran en los conceptos biológicos. Un ejemplo particularmente significativo lo proporciona un autor cuya obra científica contribuyó, en primer lugar, a disipar los prejuicios acerca de las uniones consanguíneas. En efecto, E. M. East mostró, mediante trabajos admirables sobre la reproducción del maíz, que la creación de un linaje endo-

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

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

³ H. F. Muller, A Chronological Note on the Physiological Explanation of the Prohibition of Incest, *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913, págs. 294-295.

⁴ J. M. Cooper, Incest Prohibition in Primitive Culture, *Primitive Man*, vol. 5, n° 1, 1932.

⁵ W. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, Jesup North Pacific Expedition, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 13, 1926), pág. 80. Los nuer llaman al incesto "sífilis", porque en una ven el castigo del otro. Cf. E. E. Evans-Pritchard, Exogamous Rules among the Nuer, *Man*, vol. 35, n° 7, 1935.

⁶ Ch. Hose y W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, Londres, 1912, vol. 1, pág. 73. Como lo hacen notar los autores de esta observación, ponen de manifiesto la artificialidad de las reglas que afectan al incesto (ibid., vol. 2, pág. 197).

gámico tiene como primer resultado un período de fluctuaciones durante el cual el tipo está sujeto a variaciones extremas, que sin duda se deben al resurgimiento de caracteres recesivos habitualmente enmascarados. Luego, las variaciones disminuyen en forma progresiva para desembocar en un tipo constante e invariable. Ahora bien, en una obra destinada a un público mayor, el autor, después de revelar estos resultados, llega a la conclusión de que las creencias populares sobre los matrimonios entre parientes próximos están ampliamente fundamentadas; el trabajo del laboratorio no haría más que confirmar los prejuicios del folklore; según las palabras de un viejo autor: *Superstition is often awake when reason is asleep*.⁷ Ello se debe a que los "caracteres recesivos poco deseables son tan frecuentes en la familia humana como en el maíz". Pero esta reaparición enojosa de los caracteres recesivos sólo es explicable —si se excluyen las mutaciones— según la hipótesis de que se trabaja con tipos ya seleccionados: los caracteres que reaparecen son precisamente los que el cultivador había logrado hacer desaparecer mediante sus propios esfuerzos. Esta situación no es posible en el caso del hombre puesto que —se acaba de ver— la exogamia tal como la practican las sociedades humanas es ciega. Pero, antes que nada, lo que East estableció indirectamente con sus trabajos es que estos supuestos peligros jamás se habrían manifestado si la humanidad hubiera sido endógama desde su origen: en este caso nos encontraríamos, sin duda, en presencia de razas humanas tan constantes y definitivamente fijadas como los linajes endógamos del maíz después de la eliminación de los factores de variabilidad. El peligro temporario de las uniones endógamas, suponiendo que existe, es en verdad el resultado de una tradición de exogamia o *pangamia* y no su causa.

En efecto, los matrimonios consanguíneos sólo combinan genes del mismo tipo, mientras que un sistema en el cual la unión de los sexos sólo estuviera determinada por la ley de probabilidades (la "panmixia" de Dahlberg) los mezclaría al azar. Pero la naturaleza de los genes y sus características individuales son las mismas en ambos casos. Basta que se interrumpan las uniones consanguíneas para que la composición general de la población se restablezca tal como se podía prever sobre la base de una "panmixia". Entonces los matrimonios consanguíneos arcaicos no tienen influencia; sólo actúan sobre las generaciones inmediatamente consecutivas. Pero esta influencia es, en sí misma, función de las dimensiones absolutas del grupo. Para una población de una cifra dada siempre se puede definir un estado de equilibrio en el que la frecuencia de los matrimonios consanguíneos sea igual a la probabilidad de tales matrimonios en un régimen de "panmixia". En el caso de que la población pase este estado de equilibrio y si la frecuencia de los matrimonios consanguíneos permanece igual, el número de portadores de caracteres recesivos aumenta: "El incremento del grupo implica un aumento de heterocigotismo a expensas del homocigotismo."⁸ En el caso de que la población

⁷ E. M. East, *Heredity and Human Affairs*, Nueva York, 1938, pág. 156.
⁸ Gunnar Dahlberg, On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects, *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, vol. 58, 1937-1938, pág. 224.

se sitúe por debajo del estado de equilibrio, y si la frecuencia de los matrimonios consanguíneos permanece "normal" en relación con ese estado, los caracteres recesivos se reducen según una tasa progresiva: 0,0572 % en una población de 500 personas con dos hijos por familia; 0,1697 % si la misma población decae a 200 personas. Dahlberg puede entonces concluir que, desde el punto de vista de la teoría de la herencia, "las prohibiciones del matrimonio no parecen justificadas".⁹

Es cierto que las mutaciones que determinan la aparición de una tara recesiva son más peligrosas en las poblaciones pequeñas que en las grandes. En efecto, en las primeras, las probabilidades de paso al homocigotismo son más elevadas. Por lo contrario, este mismo pasaje rápido y completo al homocigotismo debe, en mayor o menor plazo, asegurar la eliminación del carácter temido. Puede, entonces, considerarse que en una pequeña población endógama de composición estable cuyo modelo se encuentra en muchas sociedades primitivas, el único riesgo del matrimonio entre consanguíneos proviene de la aparición de nuevas mutaciones, riesgo que puede calcularse, puesto que esa tasa de aparición se conoce; sin embargo, la probabilidad de encontrar, en el seno del grupo, un heterocigota recesivo es menor que la que acarrearía el matrimonio con un extranjero. Aun en lo que concierne a los caracteres recesivos que surgen por mutación en una población dada, Dahlberg estima que la gravitación de los matrimonios consanguíneos es muy débil respecto de la producción de homocigotas. Ello se debe a que, para un homocigota proveniente de un matrimonio consanguíneo, existe un número enorme de heterocigotas que —en el caso de que la población sea lo bastante pequeña— serán necesariamente llevados a reproducirse entre ellos. De este modo, en una población de 80 personas la prohibición del matrimonio entre parientes próximos, incluyendo primos en primer grado, no disminuiría el número de los portadores de caracteres recesivos raros más que del 10 al 15 %.¹⁰ Estas consideraciones son importantes porque hacen intervenir la noción cuantitativa de la cifra de la población. Ahora bien, ciertas sociedades primitivas o arcaicas están limitadas, por su régimen económico, a una cifra de población muy restringida, y precisamente para cifras semejantes la reglamentación de los matrimonios consanguíneos sólo puede tener consecuencias genéticas desdeñables. Sin profundizar este problema —respecto del cual los teóricos modernos sólo se atreven a proporcionar soluciones provisionales y muy matizadas—¹¹ puede, entonces, considerarse que la humanidad primitiva no se encontraba en una situación demográfica tal como para recoger los datos que le proporcionaba la realidad.

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

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

¹¹ E. Baur, E. Fischer, P. Lenz, *Menschliche Erblichkeitslehre*, Munich, 1927. G. Dahlberg, *Inzucht bei Polyhybridität bei Menschen*, *Hereditas*, vol. 14, 1930. L. Høgen, *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences*, Londres, 1931. J. B. S. Haldane, *Heredity and Politics*, Londres, 1938. Cf. también más adelante capítulo VIII.

Un segundo tipo de explicación tiende a eliminar uno de los términos de la antinomia entre los caracteres, natural y social, de la institución. Para muchos sociólogos y psicólogos, cuyos principales representantes son Westermarck y Havelock Ellis, la prohibición del incesto no es más que la proyección o el reflejo, sobre el plano social, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre. Puede observarse un buen número de variaciones importantes entre los defensores de esta posición; algunos hacen derivar el horror al incesto, postulado en el origen de la prohibición, de la naturaleza fisiológica del hombre; otros más bien de sus tendencias psíquicas. De hecho, todos se limitan a retomar el viejo prejuicio de la "voz de la sangre", que se encuentra expresado aquí en forma más negativa que positiva. Ahora bien, está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables. Queda por considerar la interpretación por estimulación actual, o más bien por carencia de la misma. De este modo, para Havelock Ellis, la repugnancia frente al incesto se explica por la influencia negativa de las costumbres cotidianas sobre la excitabilidad erótica, mientras que Westermarck adopta una interpretación del mismo tipo pero transpuesta a un plano más estrictamente psicológico.¹²

Se podría objetar a estos autores que confunden dos tipos de acostumbriamiento: el que se desarrolla entre dos individuos sexualmente unidos y del que se sabe que lleva, por lo general, al debilitamiento del deseo (hasta el punto, declara un biólogo contemporáneo, "de introducir un elemento de desorden en todo sistema social")¹³ y el que reina entre parientes próximos, al que se adjudica el mismo resultado, si bien el uso sexual, que en el primer caso desempeña una función determinante, está manifiestamente ausente en el segundo. La interpretación propuesta conduce, pues, a una petición de principio: en ausencia de toda verificación experimental no se puede saber si la supuesta observación sobre la que uno se apoya —la menor frecuencia de los deseos sexuales entre parientes próximos— se explica por el acostumbriamiento físico o psicológico o como consecuencia de los tabúes que constitu-

¹² Havelock Ellis, *Sexual Selection in Man*, Filadelfia, 1906. E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, vol. 1, pág. 250 y sigs.; vol. 2, pág. 207 y sigs. La posición de Westermarck presenta curiosas fluctuaciones. Partió de una interpretación de base instintiva —muy próxima a la de Havelock Ellis— en la primera edición de su *History of Human Marriage* y evolucionó hacia una concepción más psicológica que puede encontrarse en la segunda edición de la misma obra. Al fin de su vida (E. Westermarck, *Recent Theories of Exogamy*, *Sociological Review*, vol. 26, 1934), sin embargo, en contra de B. Z. Seligman y Malinowski retornó no sólo a su posición de 1891, sino hasta a la creencia de que el origen último de la prohibición debe buscarse en una conciencia confusa de las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas. (E. Westermarck, *Three Essays on Sex and Marriage*, Londres, 1934, pág. 53 y sigs.)

¹³ G. S. Miller, *The Primate Basis of Human Sexual Behavior*, *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, n° 4, 1931, pág. 398. El hombre tiene en común con los monos superiores esta tendencia innata a cansarse de su pareja sexual (ibíd., pág. 386).

yen la prohibición misma. De este modo se la postula, cuando lo que se pretende es explicarla.

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

Tampoco es cierto que el hábito siempre deba considerarse fatal para el matrimonio. Muchas sociedades piensan de modo diferente. "El deseo de mujer comienza con el deseo de la hermana" dice el proverbio azande. Los hehe justifican su práctica del matrimonio entre primos cruzados por la larga intimidad que reina entre los futuros cónyuges, verdadera causa —según ellos— de la atracción sentimental y sexual.¹⁴ El mismo tipo de relaciones que Westermarck y Havelock Ellis consideran como el origen del horror del incesto las ven los chukchis como modelo del matrimonio exogámico: "La mayoría de los matrimonios entre parientes (vale decir, entre primos) se realiza a edad muy temprana, a veces cuando el novio y la novia se encuentran en la primer infancia. Se celebra la ceremonia y los niños crecen jugando juntos. Un poco más tarde comienzan a formar un grupo aparte. Naturalmente entre ellos se desarrolla un vínculo muy profundo, más fuerte, a menudo, que la muerte; si uno muere, el otro también muere, de tristeza o porque se suicida... Los matrimonios entre familias unidas por lazos de amistad pero sin parentesco entre ellas siguen el mismo modelo. Estas familias a veces se ponen de acuerdo para casar a sus respectivos hijos, aun antes de que éstos hayan nacido."¹⁵ Incluso en los indios del río Thompson, de la Colombia Británica, donde el matrimonio entre primos de segundo grado se considera incesto y es objeto de burlas, esta hostilidad a los matrimonios consanguíneos, incluso entre parientes lejanos, no impide que algunos hombres se prometan en matrimonio con muchachas veinte años más jóvenes que ellos.¹⁶ Podrían citarse una infinidad de hechos semejantes.

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

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

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

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

Las explicaciones del tercer tipo y las que acabamos de presentar tienen en común la presunción de eliminar uno de los términos de la antinomia. En este sentido ambas se oponen a las explicaciones del primer tipo, que mantiene los dos términos al mismo tiempo que intenta disociarlos. Pero mientras que los partidarios del segundo tipo de explicación quieren reducir la prohibición del incesto a un fenómeno psicológico o fisiológico de carácter instintivo, el tercer grupo adopta una posición simétrica, pero inversa: ve en la prohibición del incesto una regla de origen puramente social cuya expresión en términos biológicos es un rasgo accidental y secundario. La exposición de

esta concepción, de mayor diversidad según los distintos autores, debe hacerse con un poco más de detalle que las precedentes.

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

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

En el primer grupo ubicaremos las ideas de McLennan, de Spencer y de Lubbock,¹⁷ en el segundo las de Durkheim. McLennan y Spencer vieron en las prácticas exogámicas la fijación por la costumbre de los hábitos de las tribus guerreras cuyo medio normal de obtener esposas era el rapto. Lubbock traza el esquema de una evolución que habría consagrado el pasaje de un matrimonio de grupo, de carácter endogámico, al matrimonio exogámico por rapto. Las esposas obtenidas por este último procedimiento, en oposición con las precedentes, sólo habrían poseído el status de bienes individuales y de este modo serían el prototipo del matrimonio individualista moderno. Todas estas concepciones pueden descartarse por una razón muy simple: si no quieren establecer conexión alguna entre la exogamia y la prohibición del incesto son extrañas a nuestro estudio; si, por lo contrario, ofrecen soluciones aplicables no sólo a las reglas de exogamia sino a esta forma particular

¹⁷ J. F. McLennan, *An Inquiry into the Origin of Exogamy*, Londres, 1896. H. Spencer, *Principles of Sociology*, 3 vols., Londres, 1882-1896. Sir John Lubbock, Lord Avebury, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres, 1870, pág. 83 y sigs.; *Marriage, Totemism and Religion*, Londres 1911.

de exogamia que constituye la prohibición del incesto, son del todo rechazables, ya que pretenderían derivar una ley general —la prohibición del incesto— de tal o cual fenómeno especial de carácter, a menudo anecdótico, propio sin duda de ciertas sociedades pero cuya presunción no puede considerarse universal. Este vicio metodológico, junto con algunos otros, también corresponde a la teoría de Durkheim, forma más consciente y más sistemática de interpretación por causas puramente sociales.

La hipótesis presentada por Durkheim en el importante trabajo que inaugura el primer volumen del *Année Sociologique*¹⁸ tiene un triple carácter: en primer lugar, se basa sobre la universalización de los hechos que se observaron en un grupo limitado de sociedades; luego, hace de la prohibición del incesto una consecuencia lejana de las reglas de exogamia. Estas últimas, por fin, se interpretan en función de fenómenos de otro orden. Según Durkheim, la observación de las sociedades australianas, consideradas como la ilustración de un tipo primitivo de organización que antes era común a todas las sociedades humanas, proporciona la solución del problema del incesto. La vida religiosa de estas sociedades está, como se sabe, dominada por creencias que afirman una identidad sustancial entre el clan y el tótem epónimo. La creencia en esta identidad sustancial explica las prohibiciones especiales que afectan a la sangre considerada como símbolo sagrado y el origen de la comunidad mágico-biológica que une a los miembros de un mismo clan. Este temor por la sangre del clan es particularmente intenso en el caso de la sangre menstrual y explica por qué, en la mayoría de las sociedades primitivas, las mujeres son, en principio a causa de sus menstruaciones y luego de una manera más general, objeto de creencias mágicas y de prohibiciones especiales. Las prohibiciones que afectan a las mujeres y a su segregación, tal como se expresa en la regla de la exogamia, no serían otra cosa que la repercusión lejana de creencias religiosas que primitivamente no harían discriminación entre los sexos, pero que se transforman bajo la influencia del acercamiento que se establece, en la mente de los hombres, entre la sangre y el sexo femenino. En último análisis, si de acuerdo con la regla de la exogamia un hombre no puede contraer matrimonio en el seno de su propio clan, ello se debe a que si actuara de otra manera entraría en contacto, o correría el riesgo de hacerlo, con esta sangre que es el signo visible y la expresión sustancial del parentesco con su tótem. Tal peligro no existe para los miembros de otro clan, ya que al tótem de otro no lo afecta prohibición alguna, no es el depositario de ninguna fuerza mágica; de ahí la doble regla del matrimonio interclánico y de la prohibición del matrimonio en el interior del clan. La prohibición del incesto, tal como la concebimos en la actualidad, no sería entonces más que el vestigio, la supervivencia, de este conjunto complejo de creencias y prohibiciones cuyas raíces se hundían en un sistema mágico religioso donde, en definitiva, reside la explicación. Así pues, al seguir un camino analítico, vemos que para Durkheim la prohibición del incesto es un residuo de la exogamia; que ésta se

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

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

La fuerza de esta interpretación radica en su capacidad para organizar, en un mismo y único sistema, fenómenos muy diferentes que, tomados cada uno en particular, parecen difíciles de entender. Su debilidad reside en el hecho de que las conexiones que se establecen de esta manera son frágiles y arbitrarias. Dejemos de lado la objeción perniciosa extraída de la no-universalidad de las creencias totémicas: Durkheim, en efecto, postula esta universalidad y es verosímil suponer que, frente a las observaciones contemporáneas que no la justifican de ninguna manera pero que tampoco pueden, y con razón, invalidar esta exigencia teórica, mantendría su posición. Pero incluso al situarnos por un instante en el marco de la hipótesis, no percibimos el paso lógico que permite deducir las diferentes etapas a partir del postulado inicial. Cada una se encuentra relacionada con la precedente por una relación arbitraria, de la que *a priori* no puede afirmarse que no se pudo producir, pero que nada indica que se haya producido efectivamente. Consideramos, en primer lugar, la creencia en la sustancialidad totémica: sabemos que no es obstáculo para el consumo del tótem pero que confiere a éste sólo un carácter ceremonial. Ahora bien, el matrimonio y, en muchas sociedades, hasta el acto sexual, presentan un carácter ceremonial y ritual que no es en absoluto incompatible con la operación supuesta de comunión totémica que se quiere discernir allí. En segundo lugar, el horror por la sangre y, en particular, por la sangre menstrual, no es un fenómeno universal.¹⁹ Los jóvenes winnebago visitan a sus amantes aprovechando el secreto a que las condena el aislamiento prescripto durante la duración de las menstruaciones.²⁰

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

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

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

en el suelo. Esconde la sangre a la mirada de tu padre, de tus hermanos y de tus hermanas. Si lo dejas ver, cometes un pecado."²¹

Los aleutes no copulan con sus mujeres durante la menstruación por temor a tener una mala caza, pero si el padre ve a su hija durante la duración de sus primeras menstruaciones ella corre el riesgo de volverse muda y ciega. Es ella, no él, quien corre todos los peligros.²² En general una mujer es impura durante la duración de su menstruación, no sólo para sus parientes de clan sino también para su marido exogámico y, en general, para todo el mundo. Este punto es esencial, puesto que Durkheim pretende derivar la exogamia de un conjunto de costumbres y prohibiciones —las que se refieren a las mujeres— de las que en cierta forma sería la consecuencia y de dificultades a las que ella aportaría una solución. Ahora bien, estas prohibiciones no se anulan con la aplicación de la regla de exogamia y afectan, de manera indistinta, tanto a los miembros endogámicos como a los miembros exogámicos del grupo. Por otra parte, si la regla de exogamia debiera derivarse enteramente de prejuicios acerca de la sangre menstrual, ¿cómo habría aparecido? La prohibición de las relaciones sexuales con la mujer en el período menstrual basta para prevenir el riesgo de polución. Si las reglas de exogamia no tienen otra función, su existencia es superflua e incomprensible, sobre todo cuando uno se representa las complicaciones innumerables que introducen en la vida del grupo. Si se crearon estas reglas es porque responden a otras exigencias y cumplen otras funciones.

Todas las interpretaciones sociológicas, tanto la de Durkheim como la de McLennan, la de Spencer y la de Lubbock, presentan, en definitiva, un vicio común y fundamental. Intentan fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica cuyo desarrollo no es en modo alguno inconcebible en un caso particular, pero cuyos episodios son tan contingentes que debe excluirse por completo la posibilidad de que se haya repetido sin cambio en todas las sociedades humanas. La sucesión durkheimiana, por ser la más compleja, es, una vez más, la que resulta principalmente afectada por esta crítica. Puede concebirse que, en una sociedad determinada, el nacimiento de tal institución particular se explique por transformaciones de carácter muy arbitrario. La historia nos proporciona ejemplos de ello, pero también muestra que procesos de este tipo desembocan en instituciones muy diferentes según la sociedad que se considera y que, en el caso en que instituciones análogas nacen independientemente en diversos puntos del mundo, las sucesiones históricas que prepararon su aparición son muy desiguales. Es lo que se denomina fenómenos de convergencia. Pero si alguna vez nos encontrásemos (como ocurre en las ciencias físicas) con resultados siempre idénticos, se podría concluir con certeza que estos acontecimientos no son la razón de ser del fenómeno sino que manifiestan la existencia de una ley, en la que reside

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

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

exclusivamente la explicación. Ahora bien, Durkheim no propone una ley que explique el pasaje necesario, para el espíritu humano, de la creencia en la sustancialidad totémica al horror por la sangre, de éste al temor supersticioso a las mujeres y de este último sentimiento, a la instauración de las reglas de exogamia. La misma crítica puede formularse a las reconstrucciones fantasiosas de lord Raglan. Por lo contrario hemos señalado que no hay nada más arbitrario que esta serie de pasajes. Suponiendo que estuviesen presentes sólo en el origen de la prohibición del incesto, hubieran permitido muchas otras soluciones de las que por lo menos algunas deberían haberse realizado por el simple juego del azar. Por ejemplo, las prohibiciones que afectan a las mujeres durante la duración de sus menstruaciones proporcionan una respuesta muy satisfactoria al problema, y muchas sociedades hubieran podido contentarse con ella.

El equívoco es, pues, más grave de lo que parece. No alcanza, exclusiva ni principalmente, al valor de los hechos invocados sino también a la concepción de la prohibición misma. McLennan, Lubbock, Spencer, Durkheim ven en la prohibición del incesto la supervivencia de un pasado enteramente heterogéneo en relación con las condiciones actuales de la vida social. A partir de este momento se encuentran situados frente a un dilema: o bien este carácter de supervivencia agota el conjunto de la institución y el modo de comprender la universalidad y la vitalidad de una regla de la que sólo aquí y allá deberían desenterrarse vestigios informes, o bien la prohibición del incesto responde, en la sociedad moderna, a funciones nuevas y diferentes. Pero en este caso debe reconocerse que la explicación histórica no agota el problema; luego, y por encima de todo, se plantea el problema de saber si el origen de la institución no se encuentra en estas funciones siempre actuales y verificables por la experiencia más que en un esquema histórico vago e hipotético. El problema de la prohibición del incesto no consiste tanto en buscar qué configuraciones históricas, diferentes según los grupos, explican las modalidades de la institución en tal o cual sociedad particular. El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua.

El análisis decepcionante al cual nos acabamos de dedicar explica, por lo menos en parte, por qué la sociología contemporánea prefirió a menudo confesar su impotencia antes que afanarse en una tarea que, a causa de tantos fracasos, parece haber obstruido sucesivamente todas las salidas. En vez de admitir que sus métodos son inadecuados pues no permiten enfrentar un problema de esta importancia e iniciar la revisión y el reajuste de sus principios, proclama que la prohibición del incesto está fuera de su dominio. De esta manera, en su *Traité de sociologie primitive*, al que se debe la renova-

ción de tantos problemas, Robert Lowie concluye a propósito del tema que nos ocupa: "No pertenece al etnógrafo sino al biólogo y al psicólogo explicar por qué el hombre experimenta tan profundamente el horror hacia el incesto. El observador de una sociedad se contenta con el hecho de que el temor del incesto limita el número de las uniones biológicamente posibles."²³ Respecto de este mismo tema otro especialista escribe: "Tal vez sea imposible explicar una costumbre universal y encontrar su origen; todo lo que podemos hacer es establecer un sistema de correlaciones con hechos de otro tipo",²⁴ lo que equivale a la renuncia de Lowie. Sin embargo, la prohibición del incesto sería el único caso en que se pediría a las ciencias naturales la explicación de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres.

Es verdad que, por su universalidad, la prohibición del incesto tiene que ver con la naturaleza, vale decir con la biología, o con la psicología, o con ambas; pero no es menos cierto que, como regla, constituye un fenómeno social y que proviene del universo de las reglas, vale decir de la cultura, y en consecuencia atañe a la sociología, cuyo objeto es el estudio de la cultura. Lowie percibió bien este hecho, de tal modo que en el Apéndice del *Traité* volvió a considerar la declaración citada en el párrafo precedente: "Sin embargo, no creo, como creía antes, que el incesto repugne *instintivamente* al hombre... Debemos... considerar la aversión hacia el incesto como una antigua adaptación cultural."²⁵ El fracaso casi general de las teorías no autoriza a extraer una conclusión diferente. Por lo contrario, el análisis de las causas de este fracaso debe permitir el reajuste de los principios y de los métodos que son los únicos que pueden fundar una etnología viable. En efecto, ¿cómo pretender analizar e interpretar las reglas si, ante la Regla por excelencia, la única universal y que asegura poder de la cultura sobre la naturaleza, la etnología debiera confesarse impotente?

Mostramos que los antiguos teóricos que se dedicaron al problema de la prohibición del incesto se situaron en uno de los tres puntos de vista siguientes: algunos invocaron el doble carácter, natural y cultural, de la regla, pero se limitaron a establecer entre uno y otro una conexión extrínseca, establecida mediante un procedimiento racional del pensamiento. Los otros, o bien quisieron explicar la prohibición del incesto exclusiva o predominantemente, por causas naturales; o bien vieron en ella, exclusiva o predominantemente, un fenómeno cultural. Se comprobó que cada una de estas tres perspectivas conduce a callejones sin salida o a contradicciones. En consecuencia, queda abierta una sola vía: la que hará pasar del análisis estático a la síntesis dinámica. La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el

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

²⁴ B. Z. Seligman, *The Incest Taboo as a Social Regulation*, *Sociological Review*, vol. 27, n° 1, 1935, pág. 75.

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

movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella. La relación entre la existencia biológica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a una ni a otra. En este trabajo nos proponemos proporcionar la solución de esta anomalía al mostrar que la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra.

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